PERSPECTIVAS FILOSOFICAS

HERMENĖUTICO - CULTURALES



coordinador: ROBERTO ESTRADA OLGUÍN





Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez

Carlos Ernesto Ortiz Villegas **Rector**

Edgar Lara Enríquez Secretario Académico

Luis Carlos Gutiérrez Mena **Extensión Universitaria**

Juan Francisco Cabrera Gamboa **Prensa y Difusión**

> José Castro Castruita Editorial



PERSPECTIVAS FILOSOFICAS HERMENEUTICO-CULTURALES

COORDINADOR: ROBERTO ESTRADA OLGUÍN



Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez

Primera edición: 2024

D.R. ©Roberto Estrada Olguín

D.R. ©Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez.

Av. Universidad Tecnológica 3051, Col. Lote Bravo II,

C.P. 32695. Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Tel. +52 (656) 649 0600.

Este libro fue dictaminado por Pares Académicos mediante el Sistema Doble Ciego.

ISBN: 978-607-8262-14-4

Convocatoria 2024 para publicación de libro del Sello Editorial UTCJ



Edición, diseño y cuidado editorial de este documento estuvieron a cargo de la Dirección de Extensión Universitaria, por medio de la Jefatura Editorial.

Coordinación Editorial: Jose Castro Castruita.

Diseño de cubierta y diagramación: Equipo Editorial.

Corrección: Edgar Lara Rangel.

Perspectivas Filosóficas. Hermenéutico Culturales / Coordinador: Roberto Estrada Olguín.- Primera Edición.- Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez, 2024. – 270 páginas; 28 centímetros.

ISBN: 978-607-8262-14-4

Disponible en: https://www.utcj.edu.mx/Publicaciones/Paginas/default.aspx

Contenido: Preámbulo.— Borges entre la Literatura y la Filosofía/Joel Peña Bañuelos.— Cambios Sintácticos en el Concepto Praxis. Estudios de Algunas Traducciones al Español de la Obra Escrita de Karl Marx/Ricardo Antonio Yáñez Félix.— Reflexiones sobre Herencia Cultural e Identidad Hispanoamericana en Pedro Zuloaga/Elisa Madero Russek.— De los Distintos Modos de Entrecruzamiento de la Literatura y la Filosofía/Margarita Salazar Mendoza. — Tres Aspectos Poco Conocidos sobre JEAN-Jacques ROUSSEAU/Laura Elizabeth Cervantes Benavides. — La Sexualidad en Immanuel Kant y en Donatien Alphonse François de Sade/Roberto Estrada Olguín.

- 1. Tradición Filosófica Ciudad Juárez, Chihuahua, México
- 2. Hermenéutica Ciudad Juárez, Chihuahua, México
- 3. Estudios Culturales Ciudad Juárez, Chihuahua, México
- 4. Literatura y Filosofía Ciudad Juárez, Chihuahua, México
- 5. Filosofía en México Ciudad Juárez, Chihuahua, México

LC - B 105.T7 R63 2024

ÍNDICE

06	PREÁMBULO

18 BORGES ENTRE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

Joel Peña Bañuelos

68 CAMBIOS SINTÁCTICOS EN EL CONCEPTO
PRAXIS. ESTUDIO DE ALGUNAS TRADUCCIONES
AL ESPAÑOL DE LA OBRA ESCRITA DE KARL
MARX

Ricardo Antonio Yáñez Félix

102 REFLEXIONES SOBRE HERENCIA CULTURAL E IDENTIDAD HISPANOAMERICANA EN PEDRO ZULOAGA

Elisa Madero Russek

144 DE LOS DISTINTOS MODOS DE ENTRECRUZAMIENTO DE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

Margarita Salazar Mendoza

173 TRES ASPECTOS POCO CONOCIDOS SOBRE JEAN-Jacques ROUSSEAU

Laura Elizabeth Cervantes Benavides

215 LA SEXUALIDAD EN IMMANUEL KANT Y EN DONATIEN ALPHONSE FRANÇOIS DE SADE

Roberto Estrada Olguín



La diversidad de los textos que componen este ejemplar es producto del trabajo desarrollado por los estudiantes del Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, el cual tiene como acentuaciones la hermenéutica y los estudios Socioculturales. La finalidad de esta compilación es exponer parte de los avances del trabajo conjunto realizado en el programa de doctorado por los estudiantes y los profesores, de manera que los escritos presentados por los estudiantes son parte o derivan del trabajo de investigación que cada uno de los ellos han venido desarrollando a lo largo de sus estudios de doctorado en este programa. Además, este ejemplar se complementa con algunos textos elaborados por algunos profesores para reforzar el trabajo conjunto que se ha desarrollado a lo largo del doctorado.

Estos trabajos no pueden agruparse por tener una unidad temática, ya que se trata de trabajos de investigación individuales, que no tienen un origen temático único. Por ello, no debemos buscar su unidad señalando un único tema que sea abordado por todos estos trabajos. Pero su "unidad" puede ser indicada si apuntamos a las acentuaciones del programa de doctorado: la hermenéutica y los estudios culturales. La extensa amplitud de lo que se pueda entender por hermenéutica y por cultura, nos permite, de entrada, agrupar estos trabajos de investigación, puesto que cada uno de ellos trata sobre el quehacer humano: sea la literatura, la ciencia o la filosofía, lo cual es un elemento de la definición de "cultura".

Además, cada uno de los trabajos que integran este libro, implica un esfuerzo de interpretación y, por tanto, un uso -consciente o inconscientemente- de ciertas normas que podemos denominar hermenéuticas, de tal modo que los dos aspectos de la acentuación del programa de doctorado se encuentran mezclados en el desarrollo de cada uno de estos trabajos. Con la pretensión de superar esta extensa aptitud de los aspectos de acentuación,

a continuación, intentamos apuntar hacia esos dos aspectos del programa de doctorado en cada uno de los trabajos que contiene este volumen.

El sincretismo de cultura y hermenéutica en el trabajo titulado Borges entre la literatura y la filosofía de Joel Peña Bañuelos, puede ser percibido si notamos que este texto tiene como objetivo mostrar que la literatura está en estrecha relación con la filosofía, para lo cual es necesario tener presente lo que es la literatura y lo que es la filosofía, en otras palabras, es necesario tener una comprensión e interpretación de lo que es la literatura y de lo que es la filosofía, el autor debe tener presente una noción de cada uno de los temas, cuya relación pretender mostrar; para ello, el autor toma una serie de lecturas "filosóficas" de la obra "literaria" de Jorge Luis Borges.

Sin embargo, no se debe olvidar que existen diferencias fundamentales entre estas disciplinas, por ejemplo, la literatura no utiliza el formato del tratado filosófico, porque esgrime la imagen como instrumento para expresar sus argumentos, explicar y manifestar los núcleos problemáticos universales que han rodeado a la humanidad a lo largo de la historia, que hoy podemos incluir dentro de lo que se llama "cultura". Jorge Luis Borges actúa como receptor e intérprete de problemas filosóficos, pero los aborda sin el formato de tratado, por lo que suprime jerarquías entre la filosofía y la literatura. La inclusión y tratamiento de problemas filosóficos en la obra literaria de Borges implica un trabajo hermenéutico llevado a cabo por este autor latinoamericano, pero, además, Joel Peña realiza, asimismo, un tratado hermenéutico para interpretar y comprender la forma en la cual se relacionan literatura y filosofía en la obra de Jorge Luis Borges.

El aspecto hermenéutico en el tratado titulado Cambios sintácticos del término praxis en traducciones de escritos de Karl Marx de Ricardo Antonio Yáñez Félix, se puede mostrar si apuntamos a los grandes problemas implicados en la actividad de traducción. El artículo propuesto tiene como objetivo destacar el proceso de cambio de significación por el cual ha pasado el término praxis como una de las categorías más importantes de la teoría y la "cultura" social en Occidente, evidentemente, los cambios de significado están estrechamente relacionados con los diversos contextos, con el uso de las palabras y con los conceptos. Esta estrecha relación entre los significados de los términos y el contexto de su uso constituye un elemento de la hermenéutica de vital importancia.

El autor de este trabajo toma como concepto central el de "praxis" en el contexto de la obra escrita del pensador alemán Karl Marx. Su aproximación metodológica consiste en ubicar -en su contexto- la palabra praxis en una de las teorías que le dio origen a dicho concepto en la teoría social (en este caso nos referimos al pensamiento marxiano), para luego exhibir cómo se modifican sus contenidos en diversas traducciones al español, provocando un cambio de significado. Dentro de los resultados obtenidos podemos destacar la variación de contenidos del concepto en cuestión una vez que contrastamos diversas traducciones de Marx al castellano con los textos que este importante pensador escribió en alemán. La principal consecuencia de estos cambios de significado es la posible tergiversación del concepto y su uso indiscriminado, particularmente en lo que podemos denominar la "cultura" científica.

La combinación de hermenéutica y cultura se manifiesta de manera más clara en el trabajo de investigación que lleva el título: Reflexiones sobre la herencia cultural e identidad hispanoamericana en Pedro Zuloaga de Eliza Madero Russek. En este trabajo la autora interpreta el texto Hispanidad Panamericanismo de Pedro Zuloaga (1939) publicado por el Partido Acción Nacional como "Cuaderno No. 1", lo acompaña con la interpretación de ideas vertidas en diversas publicaciones de José Carlos Mariátegui y relativas a los

conceptos expresados por el primero, confrontando las ideas de ambos pensadores. La pertinencia de conjuntar a estos dos intelectuales se debe a que ambos, Zuloaga y Mariátegui, encarnan dos aspectos centrales en relación con el problema de la identidad "cultural": i) Por una parte, la herencia hispana frente a la herencia precolombina originaria. ii) Por otra parte, la situación de ambos pensadores en lados opuestos del espectro político. Zuloaga es un pensador que podemos situar en el lado conservador y Mariátegui es un intelectual de izquierda. Este trabajo pretende convertirse en una aproximación "hermenéutica" al pensamiento de Zuloaga.

La exposición toma como punto de partida la descripción, breve, del contexto histórico y político en el que se inscribe la publicación del texto de Zuluaga y a partir de un muy breve perfil intelectual de Zuloaga y Mariátegui se lleva a cabo una confrontación del pensamiento de Zuloaga con el de José Carlos Mariátegui, quien es considerado el primer marxista sudamericano. El aspecto cultural y el aspecto hermenéutico – su combinación-presentes en este trabajo se muestran directamente en el trabajo hermenéutico llevado a cabo para la comprensión de la identidad de la cultura hispanoamericana y confrontando dos perspectivas diferentes del mismo aspecto cultural.

El trabajo titulado De los distintos modos de entrecruzamiento de la literatura y la filosofía de Margarita Salazar Mendoza, es similar al primero de los que integran este volumen y, por tanto, podemos señalar lo mismo que hemos dicho de aquel sobre la necesidad de contar con nociones de literatura y filosofía; sin embargo, hay que enfatizar que en este último la autora se pregunta ¿cómo es posible que se analicen asuntos aislados?, y responde con otra pregunta ¿no es eso algo muy artificial?, el punto de partida para su exposición es la idea según la cual las relaciones que se dan entre disciplinas son múltiples; afirma que los conceptos de interdisciplinariedad, holístico y de transdisciplinariedad de los tiempos

más recientes tienen relación con la preocupación de mostrar esa multiplicidad de nexos entre las diversas disciplinas. Esta idea implícitamente implica el elemento hermenéutico de la relación entre las partes y el todo. La noción de "holistico" y "transdisciplinariedad" e "interidsciplinariedad", hacen pensar en la complementación de las partes y el todo. De esta manera se introduce "en los vínculos que durante milenos han sostenido la literatura y la filosofía".

Las alusiones al campo filosófico en los textos literarios pueden ir desde, por ejemplo, las historias cuyos personajes son filósofos, tal es el caso de la comedia clásica Las nubes en donde Aristófanes ridiculiza la figura de Sócrates y de La busca de Averroes de Jorge Luis Borges, hasta las obras de ciencia ficción de Isaac Asimov y George Orwell. Según la autora, a finales del siglo XIX se publicó una obra en la cual "es notoria la relación transtextual entre la literatura y la filosofía: La Regenta de Leopoldo Alas, "Clarín", pues en esta novela "...Saltan a la vista las marcas de uno y otro nivel. [Clarín] Optó por una forma realista, con resabios románticos y tintes naturalistas, para alcanzar el fin pretendido: la discusión de ideas filosóficas que surgieron y se consolidaron durante el siglo XIX". El intento de mostrar los traslapes entre literatura y filosofía siempre implican la realización de un trabajo hermenéutico y cultural que permita mostrar las preocupaciones de estas dos disciplinas, con los mismos temas, pero con distintos procedimientos para su abordaje y desarrollo.

El trabajo de investigación titulado Tres aspectos poco conocidos de Jean-Jacques Rousseau de Laura Elizabeth Cervantes Benavides, hace uso de la hermenéutica en la interpretación del carácter hipotético del "estado de naturaleza" expuesto por Rousseau en su segundo Discurso y en la comprensión del concepto de conciencia, presente en el Emilio. Además, este trabajo hace uso del elemento cultural en el apartado que trata sobre

la instauración de la estatua de Rousseau. En este escrito la autora aborda tres asuntos relacionados con el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. El fenómeno cultural que fue todo el proceso que se desarrolló para poder instaurar la estatua de Rousseau y el significado político y social de las ideas del filósofo del siglo XVIII para el pueblo francés de esa época, es lo que se intenta poner de manifiesto. El hecho de ser aspectos "poco conocidos" del pensamiento de Rousseau, es la razón de su inclusión en este trabajo. La autora piensa que los tres asuntos "son poco conocidos por los estudiosos del pensador del siglo XVIII". Pero aclara que, aunque no son temas totalmente desconocidos, según su punto de vista "...No se les ha dado la relevancia suficiente para jugar un papel en la comprensión del pensamiento de Rousseau".

Los tres aspectos en cuestión son: 1) el carácter hipotético de los razonamientos desarrollados el segundo Discurso, y la comparación establecida con el procedimiento de las ciencias naturales, según la autora este último señalamiento es poco conocido y no se le ha dado la relevancia necesaria para comprender su importancia en el pensamiento de Rousseau; 2) La instauración de la estatua de Rousseau, "...La cual le fue erigida en París en el año de 1794...", "...Este aspecto resulta relevante por la formación de la "figura" de un pensador como representante de ideas que tal vez él nunca suscribiría y por el papel que juegan los sentimientos en la formación de dicha figura"; y, 3) la procedencia de la idea de conciencia en Rousseau. Estos tres aspectos están relacionados con tres temas relacionados con el pensamiento de Rousseau, la utilidad de las ciencias y las artes, la relación entre la fe y la razón y el papel que juega la figura de Rousseau en la Revolución Francesa.

El texto titulado: La sexualidad en Immanuel Kant y en Donatien-Alphonse François de Sade de Roberto Estrada Olguín, intenta llevar a cabo un trabajo hermenéutico para la interpretación y comprensión del pensamiento de Kant y Sade respecto de la sexualidad y relacionarlo con su comportamiento respecto del sexo de ambos pensadores. Para alcanzar esta finalidad, en este trabajo se exploran las ideas sobre la sexualidad de Immanuel Kant y del Marqués de Sade, tomando como hilo conductor la idea del primer biógrafo de Kant, Ludwig Ernst Borowski, según la cual el actuar y el pensar de los seres humanos adquiere su dirección del lugar donde se nace, de la influencia de nuestros padres, de la formación en la escuela, de las circunstancias externas y de la influencia de nuestros profesores y compañeros de escuela. Para conocer el actuar de Kant y Sade, el autor puntualiza algunos aspectos de la vida de ambos pensadores, relacionados con el lugar de su nacimiento, con su formación escolar, con sus padres, con sus profesores y compañeros de escuela y las circunstancias externas. Para conocer el pensamiento de estos filósofos se exploran sus ideas sobre la sexualidad y se ponen en relación con los principios de su pensamiento. De esa manera el autor espera mostrar la idea de Borowski tomando como casos el pensamiento de Kant y de Sade.

LOS AUTORES

Joel Peña Bañuelos

Estudió la licenciatura en literatura y realizó estudios de maestría en literatura, ha publicado en distintas revistas académicas y es Maestro en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y es Doctor en Filosofía con Acentuación en Hermenéutica y Estudios Socioculturales. Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5821-9385

Ricardo Antonio Yáñez Félix

Es Licenciado en Trabajo Social, Maestro en Cultura e Investigación Literaria y Doctor en Filosofía con Acentuación en Hermenéutica y Estudios Socioculturales (UACJ). Labora como profesor en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, en el departamento de Humanidades. Las líneas de investigación que sigue son: la relación literatura/sociedad y filosofía de las Ciencias Sociales. Dentro de sus últimas publicaciones se encuentran: I. Yáñez, Ricardo (2019), "Usos semánticos de la categoría πρᾶξις en tres manuscritos aristotélicos", en Figuras. Revista Académica de Investigación, vol. 1, núm. 1, México: UNAM. II. Yáñez, Ricardo y Salazar, Luis (2017), "Narcocultura y crisis de la identidad en «El amante de Janis Joplin», de Élmer Mendoza", en Castilla. Estudios de Literatura, núm. 8, España: Universidad de Valladolid. III. Yáñez, Ricardo (2017), Experienciar el Trabajo Social. Apuntes para el Acercamiento a una Evaluación Crítica, México: UACJ. Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2943-2195

Elisa L. Madeo Russek

Doctora en Filosofía con Acentuación en Hermenéutica y Estudios Socioculturales (UACJ). Maestría en Estudios Literarios (UACJ). Cédula Profesional 10883861.

Licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable. 2006-2009. Titulación en proceso. Universidad Popular Autónoma de Veracruz UPAV. Licenciatura en Filosofía 1974-1977. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Cédula Profesional No. 6313436. Docente UACJ C Literatura 2017 a la fecha. Publicaciones: "La leyenda Negra Hispanófila, hoy", Revista Pacarina del Sur [En línea], año 11, núm. 42, enero-marzo, 2020. ISSN: 2007-2309. "Ensayo 1915 de Manuel Gómez Morín", Revista Cuadernos Fronterizos. Año 13, núm. 39, enero-abril 2017. UACJ. Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2479-440X

Margarita Salazar Mendoza

Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Profesora-investigadora de la UACJ. Entre el 2004 y el 2016 colaboró en el semanario El Reto, cuya columna se tituló «De mi cuaderno de apuntes». Directora de la revista Paso del Río Grande del Norte, desde su aparición en marzo del 2010 hasta su término en diciembre del 2016. En el 2016 obtuvo el reconocimiento Chihuahuense Destacada 2016, otorgado por el H. Congreso del Estado de Chihuahua, por trayectoria en la Literatura. En el 2010 obtuvo el primer lugar en el concurso de cuento organizado por GUFAS. Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0002-

Laura Elizabeth Cervantes Benavides

Estudió Licenciatura en economía, en la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA). El grado de Maestría en Administración con especialidad en Finanzas Internacionales, lo obtuvo en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Curso y obtuvo el Doctorado en Ciencias de la Administración, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Además, tiene una Especialidad en Educación con Modelo de Educación Basada en Competencias y Educación con el Modelo de Procesos

Cognoscitivos. Cuenta con una Experiencia en docencia 30 años con clase frente a grupo. Fue Coordinadora de las carreras de Administración, Comercialización en Licenciatura; coordinadora de los posgrados de Alta Dirección, Recursos Humanos y Mercadotecnia, además de la coordinación del doctorado en la Facultad de Contaduría y Administración, de la UNAM. Directora del centro para estudios de la violencia de género en el estado de Aguascalientes. Actualmente, es Profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Dos líneas de investigación: Educación y competitividad en las organizaciones para la vinculación Escuela Empresa y estudios de los fenómenos de bullying y mobbing. Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0002-

Roberto Estrada Olguín

Estudió la licenciatura en sociología en la FES Acatlán, tesis: "El arte como fenómeno sociológico"; los estudios de Maestría y Doctorado en Filosofía de La Ciencia los llevo a cabo en La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México con las tesis: "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia" y "El problema de la racionalidad en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica", respectivamente. Fue Profesor en la UNAM desde 1993 y actualmente es profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez desde 2010. Principales áreas de interés Filosofía de la ciencia y Hermenéutica. Algunas publicaciones: Dos historias de la ciencia: Kuhn y Koyré (libro colectivo, enero del 2002), El problema de la verdad y la alétheia (libro colectivo marzo de 2012), El problema de la racionalidad y la bioética (Revisto nóesis noviembre de 2012), Filosofía ciencia, y racionalidad (libro 2011), Praxis y Gelassenheit (libro colectivo enero 2016), Jean Jacques Rousseau y la democracia cristiana (libro colectivo abril 2016), El bon sens y nous (revista transversal junio 1917). Clave Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2370-37060

PERSPECTIVAS FII OSÓFICAS

HERMENĖUTICO - CULTURALES



BORGES ENTRE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

JOEL PEÑA BAÑUELOS

El presente ensayo tiene como objetivo plantear la posibilidad de reflexionar una serie de lecturas filosóficas a partir de la obra de Jorge Luis Borges. Es decir, demostrar que en la literatura puede manifestarse un saber filosófico; sin embargo, existe una diferencia fundamental: la literatura no utiliza el formato del tratado filosófico porque esgrime la imagen como fin para expresar, explicar y manifestar los núcleos problemáticos universales que han rodeado a la humanidad a lo largo de la historia. Jorge Luis Borges actúa como receptor e intérprete de la filosofía; por lo que suprime jerarquías entre ambas disciplinas. Las preguntas de investigación en este apartado son las siguientes: ¿Qué comparten la Literatura y la Filosofía?, ¿En qué son diferentes? ¿Habrá una reflexión filosófica sobre el tiempo a partir del concepto que tenemos del recuerdo? Ahora bien, siempre y cuando entendamos al recuerdo como una persistencia y manifestación del Tiempo; es decir, el recuerdo es la manifestación del Tiempo a través de imágenes. Otra pregunta que surge a partir de esto es la siguiente: si el Tiempo se manifiesta en el ser humano a través de imágenes; entonces, ¿El conocimiento y reflexiones que el ser humano hace sobre el Tiempo puede realizarse solamente mediante el tratado filosófico? O existe una forma distinta en la que no esté sometida la reflexión acerca del Tiempo ¿Es acaso la literatura o el arte en sí mismo?, es decir, ¿La Literatura produce un tipo de conocimiento al que no podríamos acceder por otro camino?

Visión del Mythos y Lógos en la obra de Borges

La distinción entre Literatura y Filosofía comienza en el momento en el que entendemos a la primera como ficción y a la segunda como reflexión. Además, debe recordarse que fueron el Positivismo, el Idealismo, e incluso, el Romanticismo quienes a lo largo de los años intentaron separar la Historia y la Filosofía de la Literatura; es decir, de volverlas ciencias objetivas e independientes. Esto conllevó a una visión jerarquizada entre las

distintas ramas del conocimiento. Por lo que creo necesario debatir la relación de la Filosofía con la Literatura para encontrar los puntos de contacto que ayuden a crear un mejor diálogo entre dichas disciplinas.

En la obra de Borges ambos términos encuentran un punto de encuentro. Si bien Borges ve a la Poesía, a la Literatura, como un acto que llama a la memoria, y esta le sirve para descomponer el presente —a lo que es lo mismo decir, el pasado inmediato, el pasado reciente, el pasado todavía dominante— y re-vivir los acontecimientos de la vida, también le sirve para replantear los núcleos problemáticos universales que se encuentran en la humanidad. Por ejemplo, la misma reflexión sobre el Tiempo en la literatura de Borges se encuentra permeada a lo largo de toda su bibliografía. El Tiempo, ese instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita en la memoria: "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego" (Borges, 1974a, p.771). Sin embargo, es en esta reflexión sobre el Tiempo en donde encuentra una solución: no existe una sola visión de Tiempo, sino, de muchos tiempos:

La idea de que no hay un tiempo [...] La idea de varios tiempos. ¿Por qué suponer la idea de un solo tiempo, un tiempo absoluto, como lo suponía Newton? [...] Es decir, somos algo cambiante y algo permanente. Somos algo esencialmente misterioso. ¿Qué sería cada uno de nosotros sin su memoria? Es una memoria que en buena parte está hecha de ruido, pero que es esencial [...] Al mismo tiempo, yo tengo que sentir que no soy el que fui en esos lugares, que soy otro (Borges, 2017b, pp. 499-500).

Asimismo, como podemos verlo en los pasajes anteriores, la Literatura y la Filosofía se encuentran en un deambular de un lado a otro, como si se tratara de un vuelo de mariposa en la escritura de Borges. Por lo que estudiar dicha relación en la obra de Jorge Luis Borges es relevante para la comprensión de lo que debe significar la Filosofía en nuestros tiempos, porque: "todo periodo de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje [...] Toda crítica filosófica se inicia con un análisis del lenguaje" (Paz, 2012, p. 30), crítica que debemos pensar desde la literatura. Si leemos con atención la literatura que se ha hecho a lo largo de los años, siglos y diferentes épocas notaremos una característica casi invisible en el fondo que se vuelve una constante; asimismo, si ponemos especial énfasis en la Filosofía a través de los siglos podemos notar una característica que, de igual modo, se encuentra en el fondo y que trataré de explicar a continuación.

Existe más de una diferencia sustancial entre Filosofía y Literatura. Por ejemplo, en la primera, la Filosofía, se detienen los individuos a reflexionar y dar respuesta a los núcleos problemáticos universales. En este momento debemos preguntarnos qué son los núcleos problemáticos universales. Pues bien, son las preguntas fundamentales que se hace todo individuo o comunidad al llegar a una madurez racional. Las preguntas que surgen son tales como ¿Qué es el ser? ¿Qué implica la bondad o la maldad?, ¿Existe algo que podamos llamar propio de la humanidad? ¿Qué es el conocimiento?, ¿Cómo conoce el ser humano? ¿Cuál es la esencia de las cosas? O siquiera existe algo que podamos llamar esencia, etc. En otras palabras y dicho de una forma muy sencilla, sin deseos de caer en un reduccionismo, entendemos a la Filosofía como la reflexión y respuesta que dan los individuos a los núcleos problemáticos universales. Las respuestas que se den a estas preguntas fundamentales son muchas y de muy diversas formas; pueden ser de carácter metafórico, poético o con una rigurosidad metódica que busca eliminar las ambigüedades e ir más encaminados a lo claro, a lo objetivo, es decir, casi como

si quisiéramos lograr una verdad de carácter científico, comprobable con hechos, etc. Mientras que, en la segunda (la Literatura) en lugar de detenerse a reflexionar en estos núcleos problemáticos universales, lo que le preocupa a este arte es hacer vivir al lector los problemas fundamentales de la humanidad; pues, la Literatura los muestra y los hace sentir al lector a través de la imagen. Ya lo diría Albert Camus en el Mito de Sísifo acerca de este vínculo entre Filosofía y Literatura:

No se insistirá nunca demasiado en lo arbitrario de la antigua oposición entre arte y filosofía. Si se la quiere entender en un sentido demasiado preciso, es seguramente falsa. Si se quiere decir solamente que cada una de esas dos disciplinas tiene su clima particular, eso es, sin duda, cierto, pero vago. La única argumentación aceptable residía en la contradicción promovida entre el filósofo encerrado en medio de su sistema y el artista colocado ante su obra [...] no hay fronteras entre las disciplinas que el hombre propone para comprender y amar (2014, p. 124-125).

La idea que presenta Albert Camus es fundamental, pues, la diferencia entre ambas disciplinas radica en la manera en la que el escritor presenta su reflexión filosófica; en otras palabras, el escritor busca evitar esa explicación sistemática que caracteriza al tratado filosófico; ya que la literatura crea su discurso usando las imágenes poéticas en lugar de presentarlos como tesis o argumentos a defender. Mientras que por su parte la Filosofía necesita de una reflexión exhaustiva y rígida, casi con tintes metodológicos dignos a los de cualquier ciencia rígida y objetiva.

Imagen poética en la literatura

Antes de continuar con el elemento en común que tienen ambas formas de conocimiento,

debe aclararse en este ensayo lo que se entiende por imagen en la Literatura. Si bien hace apenas unas líneas más arriba se había mencionado que la Literatura no habla a través de la definición, determinación, explicación o sistematización de las ideas; sino, que las imágenes en la Literatura hacen vivir al lector los núcleos problemáticos universales como si fueran propios. Ahora bien, esto lo logra a través de diversas figuras retóricas, diversidad lingüística, entre otros elementos, sin embargo, el que se considera, en este ensayo, más importante es el de la imagen. En la Literatura se interioriza el conocimiento para afrontar la realidad, para afrontar la vida. En otras palabras, el mundo de la literatura "más que escrito, este último fuera también prolación verbal, habla [...] actúa, hace, es acción significativa" (Beuchot, 1997, p. 12) porque el escritor hace cosas con las palabras. Este acto lo podemos ver en el cuento de Borges "La Rosa de Paracelso":

Si arrojamos esta rosa a las brasas, creerías que ha sido consumida y que la ceniza es verdadera. Te digo que la rosa es eterna y que solo su apariencia puede cambiar. Me bastaría una palabra para que la vieras de nuevo. —¿Una palabra? —dijo con extrañeza el discípulo—. El atanor está apagado y están llenos de polvos los alambiques. ¿Qué harías para que resurgiera? [...] Hablo del que usó la divinidad para crear los cielos y la tierra y el invisible Paraíso en que estamos, y que el pecado original nos oculta. Hablo de la Palabra que nos enseña la ciencia de la Cábala [...] Paracelso se quedó solo. Antes de apagar la lámpara y de sentarse en el fatigado sillón, volcó el tenue puñado de ceniza en la mano cóncava y dijo una palabra en voz baja. La rosa resurgió (2018, pp. 234-236).

Entonces, para recapitular brevemente lo antes dicho, la Filosofía está escrita a manera de discurso lógico racional, en cambio, la Literatura es diferente, pues, esta habla en imágenes. Y al ser un texto cuya finalidad es hacer vivir al lector las pasiones como si

fueran propias, la Literatura necesita de la imagen para poder trasmitir ese conocimiento. Entonces, ¿Qué entendemos por imagen? Designamos con la palabra imagen toda forma verbal, frase o conjunto de frases, que el poeta dice y que unidas componen un poema. Estas expresiones verbales han sido clasificadas por la retórica y se llaman comparaciones, símiles, metáforas, juegos de palabras, paronomasias, símbolos, alegorías, mitos, fábulas, etc. Cualesquiera que sean las diferencias que las separen, todas ellas tienen en común el preservar la pluralidad de significados de la palabra sin quebrantar la unidad sintáctica de la frase o del conjunto de frases (Paz, 2012, p. 98).

Ahora bien, para poder concebir de una mejor manera la importancia de la imagen en la Literatura, debe entenderse que la poesía no se limita a la estructura de un escrito. Dentro de este trabajo se hablará del término poesía como la máxima manifestación del arte y del conocimiento. Es decir, cada vez que se mencione la obra de Jorge Luis Borges o se hable de la Literatura se utilizará el término de poesía y se le llamará poeta al escritor. Esto no significa que el término poesía haga referencia, exclusivamente, a los escritos en métrica y rima de Borges tales como el poemario Fervor de Buenos Aires; sino, que llamaremos poesía a la Literatura, como equivalente, pues, la poesía es el señalamiento de la máxima manifestación de conocimiento. Para explicar aún mejor esto se definirá, brevemente, a continuación, lo que entendemos por poesía. Octavio Paz define a la poesía como una clase de conocimiento que sirve al hombre para encontrarse a sí mismo y, solamente así, conociéndose a sí mismo, se logra entender y conocer al mundo. En este sentido este primer paso, de conocerse a sí mismo, es un proceso filosófico que ayuda a entender el mundo. Ante dicho problema Octavio Paz se pregunta por el Ser de la poesía ¿Qué hace que una pintura, una novela, una fotografía, una escultura sean poesía? En su libro El Arco y la Lira el autor cree que los términos poesía y poema son confundidos como equivalentes:

Ya Aristóteles decía que "nada hay de común, excepto la métrica, entre Homero y Empédocles; y por esto con justicia se llama poeta al primero y fisiólogo al segundo". Y así es: no todo poema —o para ser exactos: no toda obra construida bajo las leyes del metro— contiene poesía (Paz, 2012, p. 14).

Por lo que podemos decir que las estructuras métricas no hacen que el poema sea poesía. Por ejemplo, el soneto, menciona Paz, es una forma literaria en donde sus características métricas lo hacen diferente a otros géneros literarios: ya sea por sus estrofas, metros, rimas, etc. Cumplir con estas características estructurales no convierten a la forma literaria, automáticamente, en poesía. La poesía se encuentra en un grado de conocimiento más alto que una mera función estructural:

Hay máquinas de rimar pero no de poetizar. Por otra parte, hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas [...] El poema no es una forma literaria, sino el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre. Poema es un organismo verbal que contiene, suscita o emite poesía (2012, p. 14).

No podemos reducir la cuestión poética a simples estructuras líricas, cantos, rimas, metro, etc. si reducimos la poesía a estas categorías quedarían fuera la novela, poemas en prosa, el teatro, la música, la pintura, el cine, entre otros. Por lo que debe entenderse que la poesía no es la suma de todos los escritos en métrica o aquellas formas literarias que aluden a la rima. Cada uno de los tipos de conocimiento y manifestaciones artísticas son unidades autosuficientes que marcan sus propios parámetros; es decir, la verdadera poesía es única e irrepetible. Sin embargo, podemos reflexionar que aquello que vuelve único a la poesía es su propio carácter de ser original e irrepetible y este es un elemento

que comparten otras obras tales como la pintura, la arquitectura, la filosofía, la danza, la fotografía:

El poeta utiliza, adapta o imita el fondo común de su época —esto es, el estilo de su tiempo— pero trasmuta todos esos materiales y realiza una obra única [...] Para Aristóteles la pintura, la escultura, la música y la danza son también formas poéticas, como la tragedia y la Épica [...] Y todas las obras desembocan en la significación; lo que el hombre roza, se tiñe de intencionalidad: es un ir hacia... El mundo del hombre es el mundo del sentido (Paz, 2012, pp. 17-18).

Asimismo, otro de los rasgos de suma importancia para entender el concepto de poesía es que esta le brinda sentido a la vida, a las ideas, a la realidad en sí misma. El ser humano es un ser que va en constante lucha y búsqueda de sentido. El mundo, las cosas, la vida para el ser humano deben de tener razón de ser; el mundo del ser humano es el mundo del sentido; sin embargo, paradójicamente, en este mundo, en esta realidad, en esta vida, etc., el ser humano puede tolerar la ambigüedad, la contradicción, incluso, puede soportar la locura, el absurdo, pero jamás, nunca, tolerará la carencia de sentido. Ahora bien, si pensamos en la estructura de un edificio, pensaríamos que está lleno de silencio, sin embargo, el silencio está lleno de signos. Me explico, si pensamos en un edificio como es: la disposición del espacio, las proporciones que utiliza, el material e incluso si tiene lados horizontales o verticales nos dice algo, la redondez del techo, etc., todo está lleno de significado, todo tiene su razón de ser en el edificio, porque hay una poética del espacio. Asimismo, esto sucede porque todo es lenguaje. Así, pues, la música, la arquitectura, la filosofía, la literatura, la danza, todos comparten un elemento en común: todos están dotados de significado, es decir, de lenguaje:

todos son, esencialmente, lenguaje: sistemas expresivos dotados de poder significativo y comunicativo. Pintores, músicos, arquitectos, escultores y demás artistas no usan como materiales de composición elementos radicalmente distintos de los que emplea el poeta. Sus lenguajes son diferentes, pero son lenguaje (Paz, 2012, p. 20).

Lo que hace diferente al poeta, al escritor, es que no lucha contra la pluralidad de significado; en otras palabras, mientras otros medios buscan darle forma y estructura al significado, el escritor lo que realiza es respetar la ambigüedad de la palabra: sin perder sus valores primarios, su peso original, son también como puentes que nos llevan a otra orilla, puertas que se abren a otro mundo de significados indecibles por el mero lenguaje. Ser ambivalente, la palabra poética es plenamente lo que es —ritmo, color, significado y, asimismo, es otra cosa: imagen. La poesía convierte la piedra, el color, la palabra y el sonido en imágenes. Y esta segunda nota, el ser imágenes, y el extraño poder que tienen para suscitar en el oyente o en el espectador constelaciones de imágenes, vuelve poemas todas las obras de arte. Nada prohíbe considerar poemas a las obras plásticas y musicales, a condición de que cumplan las dos notas señaladas: por una parte, regresar sus materiales a lo que son —materia resplandeciente u opaca— y así negarse al mundo de la utilidad; por la otra, transformarse en imágenes y de este modo convertirse en una forma peculiar de la comunicación. Sin dejar de ser lenguaje —sentido y transmisión del sentido— el poema es algo que está más allá del lenguaje. Sin embargo, eso que está más allá del lenguaje solo puede alcanzarse a través del lenguaje. Un cuadro será poema si es algo más que lenguaje pictórico [...] El artista es creador de imágenes: poeta [...] la poesía no es nada sino tiempo, ritmo perpetuamente creador (2012, pp.22-26). Por ello, llamamos a Jorge Luis Borges un gran poeta, un creador de poesía porque su obra ha trascendido los límites del lenguaje: "El ser imágenes lleva a las palabras, sin dejar de ser ellas mismas, a trascender el lenguaje, en tanto que sistema dado de significaciones históricas" (2012, p. 23).

Tiempo y narración en Borges

Ahora bien, existe algo que en la literatura de Borges convive en armonía perfectamente que va ligado a la Literatura y a la Filosofía: El Tiempo. En un primer momento, podemos decir que la Filosofía se enfoca y preocupa por aquello que no tiene Tiempo. El arte, pero más específicamente la literatura, en cambio, tiene que ver con el manejo del Tiempo. Es decir, la Filosofía se preocupa por la relación entre lo esencial con todo aquello que no es esencial, en otras palabras, con lo que no cambia en el Tiempo. Por su parte la Literatura habla de aquello que es accidental y cambiante a través del Tiempo y dicha visión cambiante no está obsesionada con la esencia de las cosas. Por lo tanto, la Filosofía parte de los universales para llegar a los particulares, mientras que la Literatura parte de lo particular para demostrar lo universal. En los textos de Borges se parte de lo particular de cada individuo, del ser humano, de sus sufrimientos, preocupaciones y tragedias particulares para demostrar lo universal de cada una de sus historias. "Ya que las cosas que le ocurren a un hombre le ocurren a todos" (Borges, 1974, p. 9). En Borges puede percibirse que estas preocupaciones y contenidos no se pueden encasillar como meramente regionales. En otras palabras, la obra de Borges no podría ubicarse solamente como literatura latinoamericana, pues, la obra borgeana expresa valores que trascienden lo regional. En la literatura de Borges la Filosofía y la Literatura no se diferencian por sus características técnicas. Borges habla de aquello que no tiene Tiempo, tal es el caso del Ser que es eterno y que niega el transcurrir del Tiempo; sin embargo, este autor abarca estos núcleos problemáticos universales a través del Tiempo: gracias a la memoria. Si bien las distintas artes hacen un uso del Tiempo distinto, en la literatura se hace algo muy particular. Por ejemplo, la escultura de Laocoonte, aunque si bien es hermosa y trágica no

logra captar los gritos del relato de Homero. En este sentido, la obra de Homero cuando realizamos el acto de leer, no únicamente leemos, vivimos el sufrimiento de Laocoonte y la muerte de sus hijos.

Por otra parte, existe una relación ontológica entre la Literatura y la Filosofía. Y bien ¿qué entendemos por una relación ontológica? En que ambas tienen la misma naturaleza. Entonces debemos preguntarnos ¿La literatura y la Filosofía están hechas de lo mismo? Es decir, ¿qué es aquello que las constituye? La respuesta a estas preguntas podría no ser del todo satisfactoria para muchos; sin embargo, no deja de ser importante de considerar. Aquello que comparten la Literatura y la Filosofía, aquello que hace que sean lo que son: es que ambas son un tipo de conocimiento. Ambas ven a la realidad, a la vida como objeto de estudio en cuanto texto. La vida es susceptible de ser textualizada. Así, el mundo, la realidad, es un texto por interpretar, la vida es una textualidad que hay que entender. Ahora bien, debemos mencionar una diferencia que salta a la luz inmediatamente y nos referimos a la forma en la que ambas son concebidas.

La Filosofía, por su parte, estructura y pregunta de forma directa por la esencia de su objeto de estudio y lo va definiendo de forma específica hasta no tener duda de lo que es. Asimismo, por la forma en la que se escribe, se piensa y se elabora en esta deben considerarse los siguientes aspectos:

An ideal philosophical argument should lead the reader in undeniable logical steps from obviously true premises to an unobvious conclusion. A negative argument is an objection that tries to show that a claim, theory, or argument is mistaken; if it does so successfully, we say that it refutes it. A positive argument tries to support a claim or theory, for example, the view that there is genuine free will, or the

view that we should never eat animals. Positive philosophical arguments about the Big Questions that are ideal are extremely hard to construct, and philosophers interested in formulating or criticizing such arguments usually end up discussing other questions that may at first seem pedantic or contrived. These questions motivate philosophers because they seem, after investigation, to be logically related to the Big Questions and to shed light on them. So, for example, while trying to answer Big Questions like those above, philosophers might find themselves discussing questions like (respectively): When would it be morally permissible to push someone into the path of a speeding trolley? What is a cause? Do I know that I have hands? Is there an external world? (Chudnoff, 2008, p. 1).

Un ejemplo más claro sobre esta forma de hacer Filosofía es Sócrates en los Diálogos de Platón, pues, se busca llegar a la verdad por un camino en el que haya claridad y no ambigüedad. La escritura con este enfoque busca la objetividad y hace de lado la oscuridad, pues, la claridad es una manifestación del buen entendimiento. Los textos filosóficos definen y explican los núcleos problemáticos universales a partir de la defensa o refutación de una tesis. Recordemos que estos núcleos problemáticos universales como el conjunto de cuestiones esenciales que se ha hecho la humanidad al llegar a una madurez racional: "hacer preguntas en torno a algunos núcleos problemáticos tales como: [...] ¿en qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? [...] El contenido y modo de responder a estos núcleos problemáticos desatan, lanzan y disparan desarrollos muy diversos de narrativas racionales, si por racionales se entiende el simple dar razones o fundamento" (Dussel, 2010, pp. 121-122). En el tratado filosófico se utiliza un conjunto de conceptos situados en un momento histórico y contexto social determinado. Mientras que por su parte la Literatura como arte no busca explicarle al lector conceptos, términos e ideas para que reflexione sobre una determinada cuestión.

No busca definir ideas, conceptos o términos, sino, hacer vivir al lector en carne propia los núcleos problemáticos universales que toda comunidad humana ha confrontado como se ha dicho constantemente unas páginas más arriba. Pongamos un ejemplo, en la Ilíada de Homero se comienza de la siguiente forma:

Canta, diosa, la cólera aciaga de Aquiles Pelida, que a los hombres de Acaya causó innumerables desgracias y dio al Hades las almas de muchos intrépidos héroes cuyos cuerpos sirvieron de presa a los perros y pájaros de los cielos; que así los designios de Zeus se cumplieron desde que separárnosle un día, tras una disputa, el Atrida, señor de los hombres, y Aquiles divino (Homero, 1991, p. 54).

La Filosofía hubiera tratado la "cólera" desde un enfoque distinto: definiéndola, conceptualizándola, utilizando la palabra en función de Logos, es decir, de forma objetiva, neutra, estructurada, separando y haciendo una escisión entre lo que es y no es la "cólera"; en otras palabras, se desarrollaría en lo que comúnmente se determina como lo racional. Asimismo, el tratado filosófico buscaría hablar de la "cólera" de Aquiles de una forma precisa y objetiva para alcanzar la claridad y la verdad. Mientras que el Poeta no busca detenerse a examinar el concepto de "cólera", sino, demostrar la "cólera", sobre cómo se siente, cómo se vive; en la poesía se manifiestan las pasiones a través de la imagen poética y su objetivo es la acción, realizar, hacer vivir, poner en práctica la "cólera". La literatura pone en práctica el conocimiento, porque los personajes actúan, hacen y realizan la acción. El individuo siente la furia de Aquiles, la defiende, la entiende, porque la vive, tiene una catarsis porque se ve y siente la ira. Y en este punto el poeta se convierte en algo más que un simple narrador:

El poeta se desdobla en crítico [...] Para el poeta [...] la imaginación es

el don más alto del hombre y en su forma primordial "la facultad original de toda percepción humana" [...] la "imaginación trascendental" es la raíz de la sensibilidad y del entendimiento y la que hace posible el juicio... La imaginación despliega o proyecta los objetos sin ella no habría ni percepción ni juicio; o mejor: como manifestación de la temporalidad que es, se despliega y presenta los objetos a la sensibilidad y al entendimiento [...] Concibe la imaginación no solo como un órgano del conocimiento sino como la facultad de expresarlo en símbolos y mitos. En este segundo sentido el saber que nos entrega la imaginación no es realmente un conocimiento: es el saber supremo [...] En suma la imaginación es, primordialmente, un órgano de conocimiento, puesto que es la condición necesaria de toda percepción; y, además, es una facultad que expresa, mediante mitos y símbolos, el saber más alto. Poesía y Filosofía culminan en el mito (Paz, 2012, p. 234).

La Literatura, la Poesía, al ser acción y al demostrar los hechos narrados en imágenes, para que los individuos lo vivan y lo confronten, la catarsis ocasiona que se consagre el instante, el hecho, el acontecimiento narrado se convierte en algo vivo. Ya lo diría el filósofo Ramón Xirau en su libro Poesía Iberoamericana contemporánea sobre el quehacer del poeta:

En ellos, la poesía es también teoría siempre que recordemos que la palabra "teoría" significó: observación, contemplación, visión. Pero si para estos poetas la poesía es una forma del saber y del conocer, es también reiteradamente, una expresión lúdica: "una cosa alegre"... "una cosa viva". La reflexión no excluye al juego y el hombre que juega es ya un hombre que conoce (1979, p. 9).

Es decir, la Literatura al estar apelando a las pasiones de los seres humanos, al estar llamando a la imaginación para vivir los acontecimientos como si fueran propios, en suma, busca crear conocimiento a partir de lo lúdico. Y bien, esta forma de crear un saber no es menor por su aspecto ficcional, pues, gracias a los mundos posibles y a la proyección a futuro y reflexión del pasado en la Literatura el individuo puede adquirir y generar conocimiento. Pues, a diferencia de otros tipos de conocimiento la poesía no se reduce a meras definiciones, ni busca una verdad única:

A la inversa de lo que ocurre con los axiomas de los matemáticos, a las verdades de los físicos o las ideas de los filósofos, el poema no abstrae la experiencia: ese tiempo está vivo, es un instante henchido de toda su particularidad irreductible y es perpetuamente susceptible de repetirse en otro instante y de reengendrarse e iluminar con su luz nuevos instantes, nuevas experiencias [...] es un mundo completo en sí mismo, tiempo único, arquetípico, que ya no es pasado ni futuro, sino presente [...] si es presente, solo existe en este ahora y aquí de su presencia entre los hombres (Paz, 2012, p. 187).

Esta re-petición, este re-engendrarse, esta comunión poética es la memoria, la Mnemosyne que vuelve y se hace presente en la imagen. Esta presencia del pasado en el presente se ve reflejada también en lo que Borges entiende por el Tiempo. En el ensayo "Nueva Refutación del Tiempo" Borges narra como vive el tiempo y no lo conceptualiza. Esto deriva en una narración en la que el recuerdo, la memoria es el protagonista. Para Borges el tiempo es una extensión, pero ¿de qué? De la memoria. No lo responde explícitamente, sino, lo insinúa, lo muestra mediante la imagen:

Deseo registrar aquí una experiencia que tuve hace unas noches: fruslería

demasiado evanescente y extática para que la llame aventura; demasiado irrazonable y sentimental para pensamiento. Se trata de una escena y de su palabra: palabra va antedicha por mí, pero no vivida hasta entonces con entera dedicación. Paso a historiarla, con los accidentes de tiempo y de lugar que la declararon. Lo rememoro así. La tarde que precedió a esa noche, estuve en Barracas: localidad no visitada por mi costumbre, y cuya distancia de las que después recorrí, ya dio un sabor extraño a ese día [...] Realicé en la mala medida de lo posible, eso que llaman caminar al azar; acepté, sin otro consciente prejuicio que el de soslayar las avenidas o calles anchas, las más oscuras invitaciones de la casualidad [...] confin que he poseído entero en palabras y poco en realidad, vecino y mitológico a un tiempo. El revés de lo conocido, su espalda, son para mí esas calles penúltimas, casi tan efectivamente ignoradas como el soterrado cimiento de nuestra casa o nuestro invisible esqueleto. La marcha me dejó en una esquina [...] No habrá manera de nombrar la ternura mejor que ese rosado. Me quedé mirando ésa sencillez. Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años... Conjeturé esa fecha: época reciente en otros países, pero ya remota en este cambiadizo lado del mundo [...] El fácil pensamiento Estoy en mil ochocientos y tantos dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí; no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra eternidad. Sólo después alcancé a definir esa imaginación. La escribo, ahora, así: Esa pura representación de hechos homogéneos —noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental— no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma. El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desintegrarlo. (Borges, 1974 a, pp.764-765).

La forma en que Borges percibe la identidad del Tiempo se refleja en los recuerdos, siendo estos momentos breves, pero intensamente significativos, tal como describe Paz, llenos de detalles únicos e inolvidables. En otras palabras, el recuerdo de esa noche, de esa caminata nocturna es susceptible de repetirse y de reengendrarse nuevamente en la memoria como un deambular. Es un ir y venir del Tiempo, imagen mariposa, que viaja y se mueve entre diversos espacios; imagen que huye de sí misma, pero que ilumina nuevos recuerdos, nuevos instantes y nuevas experiencias. El recuerdo para Borges es un mundo completo y nuevo en sí mismo. Es un tiempo único que deja de ser pasado o futuro, sino que se vuelve presente y más vivo. Tiempo que sólo existe en el instante del recuerdo, en un ahora que se vuelve presencia. En este recuerdo que menciona Borges el tiempo es una extensión de la memoria como cuando decimos: "este recuerdo es más claro que aquel otro". Medimos el Tiempo, diría San Agustín, "Pero ni medimos el futuro, que aún no es; ni mido el presente, que se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe. ¿Qué es, pues lo que mido?" (2015, p.127). En la memoria medimos los tiempos. La afección que en ella se producen las cosas que pasan.

Otro ejemplo que nos brinda luz sobre la relación entre Filosofía y Literatura lo encontramos en la obra de Platón, La República. Pues, si decidiéramos cuestionar a profundidad la obra podría decirse que una pregunta fundamental que se encuentra dentro es la siguiente: ¿qué es mejor?, ¿ser justo o no ser justo en la vida? Si pensamos en la literatura como otra forma de hacer Filosofía y cómo un tipo de conocimiento el

Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha de Miguel de Cervantes se hace la misma pregunta de fondo que Platón: ¿es mejor ser bueno y justo ante la vida o no serlo? Como ya se ha mencionado unas líneas más arriba mientras que Platón, a través de Sócrates, discierne en diálogos, en una conversación, poco a poco lo que significa ser justo; el Don Quijote no se queda sentado en su habitación reflexionando si vale la pena vivir una vida justamente, sino, que pone en práctica esa pregunta. El Don Quijote sale al mundo y se confronta con esta cuestión y por ello tiene tantas aventuras y desventuras, pues, pone en práctica, en acción, lo que significa ser justo.

Ahora bien, ¿cuál es el punto de encuentro entre Filosofía y Literatura? En que ambas son un tipo de conocimiento; segundo, ¿qué hace la Literatura diferente que la Filosofía no hace?, ¿qué clase de conocimiento hace la Poesía por el cual no se podría acceder en la Filosofía? En qué la Poesía busca el conocimiento a partir de lo lúdico, de vivir las experiencias y núcleos problemáticos universales a través de las emociones, las pasiones y la imaginación como proyección a futuro y reflexión del pasado. El conocimiento en sí mismo tiene un mayor alcance de asimilación y de comprensión en el individuo gracias a la catarsis, a las pasiones, a lo lúdico. Y estas son más significativas en el ser humano que la mera racionalización de los hechos o de los conceptos. Es decir, la poesía al enternecer al ser humano, al hablarle de la farsa de ciertos momentos de la historia, el absurdo, la tragedia, la comedia, entre otros, al no intelectualizar la vida misma, sino, por el contrario, tornarla más real; la risa, el llanto, el absurdo, la impotencia, las pasiones en general han sabido cavar más túneles en el entendimiento humano, en la vida humana, que la conceptualización y estructuración racional y logocéntrica del mundo. Ya lo diría Jacques Bouveresse en su libro, El conocimiento del Escritor. Sobre la literatura, la verdad y la vida:

contrariamente a lo que se dice a menudo, lo que nos ha enseñado la Física acerca de las propiedades de los cuerpos y de la luz no hace que la hierba sea más verde; y lo que la psicología científica nos ha enseñado sobre nuestras emociones y nuestros sentimientos no los hace menos reales e importantes (2013, p. 33).

No existe ningún motivo por el que no se pueda pensar a la literatura como otra forma de hacer Filosofía, de tener una aproximación filosófica a los textos literarios. En este punto es importante señalar que existen posturas que buscan la autonomía del texto literario, es decir, que su apreciación y su análisis sea exclusivamente literarios, estéticos. Por lo que existe una especie de fobia a lo que Jacques Bouveresse llama extratextualidad:

Uno de los aspectos más significativos y desconcertantes (por no decir algo peor) de la fobia a la extratextualidad ha sido dejar completamente al margen no sólo el contenido fáctico sino también el contenido moral de la literatura; una de sus consecuencias ha sido la incapacidad de decir algo mínimamente interesante acerca de algunas de las obras más importantes de nuestra época [...] No fue hasta principios de los años ochenta cuando pareció que algunos de sus representantes más ilustres redescubrieron los méritos de la historia literaria y que la literatura no habla únicamente de textos ni, en última instancia, de sí misma, sino también de la verdad, de la vida del ser humano y de la ética (2013, p. 32).

Aquí se encuentra algo sumamente importante que busca la Literatura, para alcanzar el conocimiento al igual que la Filosofía: la verdad. Ambas buscan la verdad. Lo que busca la Literatura para alcanzar el conocimiento, a través de las herramientas de las que dispone, es conocer la vida. El ser humano para conocerse a sí mismo necesita de la Poesía, porque lo hacen dialogar con su interioridad, encontrarse a sí mismo, cuyo

objetivo es conocerse a sí mismo. Conociéndose el individuo puede conocer el mundo y la Literatura, es un medio para conseguirlo:

la literatura constituye un modo privilegiado de conocer la vida es porque en el fondo no es más que la vida misma, no sólo vivida sino reconocida y comprendida por lo que es realmente: "La verdadera vida, la vida por fin descubierta y dilucidada, la única vida por consiguiente realmente vivida es la literatura; esta vida que, en cierto sentido, habita cada instante en todos los hombres al igual que en el artista". La relación privilegiada que la literatura mantiene con el conocimiento de la (verdadera) vida se debe a que esta es en sí misma, al menos en potencia, intrínsecamente literaria [...] La superioridad de la novela como herramienta filosófica no reside tanto en que se pueda esperar que produzca teorías, implícitas o explícitas, más adecuadas sobre ciertas cuestiones, sino en su poder de dilucidar realidades oscuras o enigmáticas, como ocurre precisamente con la vida tal cómo se vive normalmente (Bouveresse, 2013, pp. 37-38).

Asimismo, esta verdad, este conocimiento que se presenta en la Literatura, a diferencia de la Filosofía, es que no es un conocimiento profesionalizado, teórico; por lo que cualquiera puede acceder y aspirar a él, porque todos compartimos la vida misma, la voluntad de vivir. Como ya se ha dicho, los núcleos problemáticos universales no se razonan con el objetivo de entender su veracidad o su falsedad, sino, se preocupa por la verdad misma. Asimismo, debe entenderse que ambas se preguntan ¿qué es lo que se debe de conocer? Y la respuesta por la etimología misma de la palabra filosofía es amor por la sabiduría. Y Aristóteles menciona que el verdadero filósofo es aquel que va en búsqueda de la verdad. Y es esta la relación ontológica de la filosofía y la literatura la búsqueda por la verdad como dos tipos de conocimiento. Jacques Bouveresse lo menciona de la siguiente forma:

Aquellos que quisieran acusar a Proust de pecar de esteticista y de supeditar no sólo la noción del bien, sino también la de lo verdadero, a la de lo bello no deberían olvidar las numerosas ocasiones en que el conocimiento de la verdad se presenta como el único objetivo que cuenta realmente para el escritor. Lo que es importante en la belleza no puede ser precisamente otra cosa que la verdad que contiene: "No se puede hablar de una belleza intrínsecamente engañosa, porque el placer estético es precisamente aquel que acompaña el descubrimiento de una verdad" (2013, p. 42).

Sin embargo, esta verdad no es cerrada o única, no. Es una búsqueda en donde esa verdad "Dado este monto de ambigüedad y de carácter discutible que tiene la interpretación, la hermenéutica no podrá usar una argumentación monológica, sino dialógica. Se trata de una interpretación puesta a debate" (Beuchot, 1997, 67). Ahora bien, ante dicho panorama se debe pensar entonces ¿Borges es filósofo? ¿Debe tomarse una visión globalizadora en donde todo es Literatura?, por consecuencia, ¿todo es Filosofía? La reflexión de posibilidades diría que no, porque es claro que existen obras literarias que buscan sólo el fin estético. Sin embargo, el escritor como el filósofo comparte un mismo procedimiento de comprensión; es decir, procedimientos analíticos en donde se le suele hacer preguntas al objeto de estudio para crear, revelar y transformar la realidad.

Es necesario hacer la pregunta entonces ¿qué cosa es un filósofo? ¿Cómo se limita dicha definición?, ¿desde qué categorías podemos definir lo que es un filósofo? Al intentar dar una respuesta globalizadora decimos que un filósofo es quien busca la verdad. Dicha respuesta sería correcta para la academia, pero en el instante en el que se dice: Jorge Luis Borges es un filósofo porque también busca la verdad. Los literatos y filósofos enardecen

y dicen que no, no lo es:

hasta la tardía aceptación de que negar el yo y el tiempo no son sino desesperaciones aparentes y consuelos secretos discurre un largo camino sin solución de continuidad, que, visto como un proceso, desaconseja (creo) cualquier esfuerzo para hacer de Borges un nominalista, un idealista, un cabalista, un escéptico o un gnóstico (Fernández, 2017, p. XXII).

En este estudio de Fernández la respuesta es obvia: Borges no es un filósofo y quienes están intentando decir que sí lo es, según el autor, lo hacen por los motivos equivocados. Ya que, la visión que se tiene del filósofo es de alguien que no escribe literatura, sino, sólo tratados filosóficos. Y esto significaría ver la definición de filósofo de una forma reduccionista. En este sentido, Borges, es un personaje incómodo, pues la filosofía lo rechaza porque viene de las letras. Los cuentos de Borges fungen como elementos metafóricos del tiempo, y gracias a su naturaleza, su literatura es subversiva y desmitificadora.

Borges, en uno de sus ensayos, se plantea a sí mismo como meta a la vez filosófica y literaria [...] la creencia de un "yo" capaz de totalizar sus experiencias de manera sucesiva, o, dicho de otro modo, la creencia en la realidad del "tiempo" como sucesión de experiencias. El problema que Borges señala de esta manera no solo atañe a la filosofía sino también a la literatura: ¿Cómo hacerlo, cuando el "tiempo" en el que la relatamos es un tiempo fragmentado, una y otra vez interrumpido por nuestro encuentro con los signos, la posibilidad de una precaria totalización de lo vivido en el instante mismo de ese encuentro [...] Lo cual, vertido al lenguaje de la literatura, significa que procurar expresarse, y querer expresar la vida entera, son una sola cosa y la misma (González, 2017, pp. LXII-LXIII).

En los cuentos de Borges se nos presenta un tiempo personalizado por el lenguaje, una entidad llena de palabras con las que discutimos. En este sentido, el lenguaje es una visión del tiempo, y las ideas no tienen un sólo autor, son producto de la comunicación, surgen de un diálogo. La intertextualidad en Borges funciona como un espejo que invierte o revierte historias, filosofías ya contadas y comprendidas, imágenes ya advertidas. Lo que realiza el escritor argentino es poner a prueba las filosofías, es decir, el autor lee a Hume y basándose en esto crea un mundo con las características y reglas de la filosofía de Hume. Cada cuento de Borges es una representación de cómo serían los mundos según las doctrinas que describen los filósofos. La respuesta vuelve a ser poco satisfactoria para muchos: el mundo creado por la filosofía es de índole fantástica. En el libro Otras Inquisiciones, el autor, menciona que la literatura "difiere de otra, ulterior o anterior, menos por el texto que por la manera de ser leída; si pudiéramos leer cualquier página actual como la leerán en el año dos mil, sabríamos cómo será la literatura en el año dos mil (1974a, p. 747). Por lo que sugiere Borges es que dependiendo de cómo sean percibidas las cosas cambiara el proceso de interpretación; por ejemplo, los mitos no eran vistos como textos mágicos y ficcionales, sino, como la historia fidedigna. Asimismo, hoy en día la Literatura, los textos de Borges son vistos como meros cuentos y quizá en un futuro dejen de ser percibidos de esta manera, sino, como Filosofía. En donde estos textos, estos sistemas filosóficos de los que habla Borges son relatos que invierten o revierten los significados gracias al modelo de la literatura. Desde el lenguaje, los textos de Borges presentan una historia violenta de bibliotecarios, filósofos, teólogos y poetas; desde la escritura, esas historias sobre el tiempo, el infinito y la eternidad ceden a un significado segundo que no es, sino, su modo, el de Borges, de problematizar a los pensadores allí presentados en sus textos. No me refiero al estilo en sus múltiples funciones expresivas, sino, a una función singular, a ese momento en que un texto

dialoga con otro, ese momento en que un texto emerge como el reflejo de otro, como si uno contuviera, explícita o implícitamente, al otro. Jaime Alazraki ya lo intuía:

En otra época hubiéramos llamado a esta relación entre dos textos 'estudio de las fuentes'; hoy la llamamos 'intertextualidad' [...] la noción de intertextualidad representa un refinamiento y un cambio de estrategia respecto al manejo y estudio de las fuentes. Donde el estudio de las fuentes buscaba la huella de una idea, de un motivo, de un tema, de un personaje o de una imagen, la intertextualidad, se limita a establecer, pero sobre todo, a estudiar la relación creadora entre dos o más textos en su condición de lenguaje (1984, p. 282).

Así el Dialogismo comienza donde la definición de fuentes concluye. En Borges se busca resaltar la importancia que existe en el diálogo entre esos primeros textos y el segundo que lo incluye (relación explícita) o lo absorbe (relación implícita). Así pues, ¿de qué manera se articulan la literatura y la filosofía en Borges y qué efectos o funciones genera el uno en el otro? Si el texto de Borges dialoga con un texto filosófico, ¿qué dicen? Un especialista como Gérard Genette llamaría al texto-origen del cual se parte "hipotexto" y al segundo que lo contiene o absorbe "hipertexto" así como lo vemos en el mito de Teseo que se ven reflejados en el texto de Borges: "La casa de Asterión". El contacto entre ambas obras puede darse como una relación de transformación o como una relación de imitación.

En dicho diálogo creo necesario analizar la forma en la que Jorge Luis Borges concebía el Mythos y Logos. Se busca realizar dicha aclaración, puesto que a lo largo de la historia se ha establecido, como regla, que la filosofía surge mediante la transición que existe del Mythos al Logos; no obstante, esto tiene como consecuencia que se tenga

una visión equivoca sobre el Mythos; es decir, que se trasmita como una idea inferior al Logos. Entonces, ¿la filosofía surge en el Mythos o en el logos? La academia no duda en afirmar que la filosofía surge en dicho transcurso a lo que Borges responde de una manera contundente ante tales posturas. El escritor argentino en uno de sus cuentos más sobresalientes, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", menciona que en el mundo de Tlön: "la metafísica es una rama de la literatura fantástica" (1974a, p. 436). Lo que evidenciaría la manera en la que Borges entiende el Mythos y el Lógos: no son conceptos que se contrapongan y mucho menos que se nieguen entre sí.

Dicha contraposición de conceptos, en el imaginario colectivo, ya es el inicio de un debate sobre qué debe considerarse como filosofía. Por ejemplo, la palabra misma "Filosofía" al ser de origen griego ocasiona que para muchos académicos no exista la filosofía en distintas culturas:

Nos tienen acostumbrados, en referencia al pasaje del mythos al lógos (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que enseguida cuestionaré), de ser como un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional [...] Es un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una pérdida de los sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica) [...] fueron los llamados amantes de la sabiduría (philo-sóphoi) entre los griegos. En su sentido histórico, los amantes de los mitos también eran, estrictamente, amantes de la sabiduría, y por ello, los que posteriormente serán llamados filósofos deberían más bien ser denominados filo-lógos, si por lógos se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica

mítica, sino de manera excepcional y, como ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica (Dussel, 2010, pp. 123-125).

Entonces, no debemos considerar estrictamente que la filosofía no pueda estar en otras formas de Ser o en otras formas de escribir o entender el mundo. Cuando hablamos de que la Filosofía surge de la transición del Mythos al Logos es una visión que excluye a todas aquellas tradiciones filosóficas que no se asemejen al canon occidental y esto conlleva que dejen fuera a distintas sociedades y visiones en el mundo; un ejemplo de esto es el debate sobre si existe o no existe una filosofía náhuatl, por ejemplo. Incluso, se niega el valor filosófico, de distintas sociedades en el mundo, porque dentro de su desarrollo histórico-social sus narraciones y enseñanzas son de carácter mítico. Durante años se ha creído que la Filosofía surge de la transición de lo irracional para alcanzar lo racional, asimilando a lo irracional con el Mythos y a lo racional con el Logos. Considero que dicha transición no es del todo cierta, pues, considero que el carácter mítico de las narraciones no excluye o niega a la razón. Entender esto es fundamental para la comprensión de las distintas formas de hacer Filosofía. Considero que en las narraciones de carácter mítico existe un saber filosófico que no puede ser expresado mediante el discurso tradicional, sino, que es necesario el uso de imágenes poéticas para expresar una respuesta a los núcleos problemáticos universales.

Las narraciones de carácter mítico, tales como, los mitos de la creación o historias que narran el desarrollo de un pueblo son la semilla que dio paso a la creación de lo que hoy entendemos como literatura: "porque en el principio de la literatura está el mito, y asimismo en el fin" (Borges, 1974a, p. 799). Así, pues, al considerar que en el Mythos existe un saber filosófico expresado mediante una verdad poética y que a su vez es traducida en imágenes; entonces, la Literatura al tener una estrecha relación con el Mythos, afirmo

que en la literatura hay un saber filosófico. Por lo que no considero que sea del todo cierto el sentido "irracional" que se le ha brindado por años a la Literatura. Borges, en este sentido, lo que hace en su escritura es cuestionar desde una aproximación histórica, analítica y poética el que hacer de la Filosofía. Borges en vez de dar una distinción entre el Mythos y el Logos, o definir lo que es Filosofía y lo que es Literatura, habla de lo que hace poético a un símbolo filosófico; por ejemplo, el laberinto como símbolo de la eternidad. En este sentido es importante el carácter dialógico de la obra de Borges, pues, la Filosofía en la obra del escritor, está estructurada en múltiples planos y, a su modo, es una obra polifónica; puesto que la multiplicidad de planos entre el Mythos y el Logos no son meramente formales, están ahí para evidenciar el valor espejo que tienen la Filosofía y la Literatura. El contenido filosófico en la obra de Borges es de carácter dialógico en medida que, el Mythos y el Logos, no son conceptos que se anulen mutuamente, porque en su literatura la Filosofía "no se estructura como la totalidad de una conciencia que objetivamente abarque las otras, sino como la total interacción de varias, sin que entre ellas una llegue a ser el objeto de la otra" (Bajtín, 2005, p. 32).

La imagen mariposa

El creador de narraciones míticas no expresa una verdad lógica, sino, una verdad simbólica; es decir, el lenguaje que utiliza el mito y la poesía es el de la imagen y no por ello de menos valor o que tenga un menor grado de veracidad. Así lo expresa el poeta: "la palabra poética es plenamente lo que es —ritmo, color, significado— y asimismo, es otra cosa: imagen. La poesía convierte la piedra, el color, la palabra y el sonido en imágenes" (Paz, 2012, p. 22). En la literatura de Jorge Luis Borges se transforman las ideas filosóficas en imágenes y de esta manera su escritura tiene una nueva forma de ser en el proceso comunicativo.

Estas imágenes en la literatura se trasmiten mediante lo que se conoce como: tropos literarios. La palabra tropo proviene del latín tardío tropus que significa "canto" o "melodía". El sentido más amplio que se le da a la palabra es el siguiente: el tropo es un "uso de una palabra con un sentido diferente del que le es propio". Asimismo, la Real Academia Española de la Lengua, define el significado de "tropo" de la siguiente manera: palabra que proviene del griego τρόπος (trópos). Es el "empleo de una palabra en sentido distinto que propiamente le corresponde, pero que tiene con este alguna conexión, correspondencia o semejanza" (RAE, 2020). Ya lo planteaba así Gerard Genette, por lo que: "los únicos tropos dignos de ese nombre son, pues, (por orden) la metonimia, la sinécdoque y la metáfora" (1989, p. 27).

Entonces, lo que realiza Borges en su literatura es el de emplear los "tropos" para dotar a la escritura de un carácter poético. Además, Borges les brinda un valor extra a los "tropos" que emplea, es decir, un valor extra de carácter filosófico. Por lo que esta desautomatización de la palabra potencia los núcleos semánticos en el texto, convirtiendo así al "tropo" literario en un: "filoso-tropo". Los tropos, en los textos de Borges, al ser imágenes, lleva a las ideas filosóficas, sin dejar de ser ellas mismas, a trascender el lenguaje y la estructura misma de hacer filosofía, en tanto que existe un sistema de significaciones históricas en los conceptos que utiliza; y así expresar, mediante la imagen, ideas complejas de carácter filosófico que evidencian la filosofía del autor y el nuevo sentido que toman gracias al uso poético del lenguaje. Así puede leerse en el prólogo que escribió Borges para el libro Índice de la nueva poesía americana: "La imagen, la que llamaron traslación los latinos, y los griegos tropo y metáfora, es, hoy por hoy, nuestro universal santo y seña" (Borges, 1926, p. 17).

Entonces, ¿qué hace Borges al escribir?, ¿Escribe estrictamente Filosofía? O ¿escribe,

solamente, Literatura? A consideración de este texto no hace ninguna de las dos en sentido estricto o, mejor dicho, realiza ambas en el mismo instante creando así algo distinto. Borges camina de un lugar a otro, se adentra de un tema a otro, como si rodeara su objeto de estudio y lo observará por todos los ángulos posibles. Borges al escribir, sus textos manifiestan un movimiento (dicho movimiento es a partir de las imágenes que emplea en sus cuentos, en otras palabras, las imágenes se mueven de un lugar a otro: de la Literatura a la Filosofía y de la Filosofía a la Literatura); es un movimiento alternativo que después de recorrer una línea en una dirección, vuelve a redescubrirla, caminando en sentido contrario. Su forma de escribir está en constante cambio y le brinda al lector una variación inesperada de las situaciones o el estado de las cosas, por ejemplo, en el cuento "El jardín de los senderos que se bifurcan": "le prometo ese laberinto, que consta de una sola línea recta y que es invisible, incesante" (Borges, 1974a, p. 507).

La Literatura y la Filosofía oscilan en su escritura, pueden moverse alternativamente, primero hacia un lado y luego hacia el contrario desde una posición de equilibrio y, a su vez, que es determinado por un punto fijo llamado Borges. Varía una cantidad, una intensidad o un valor, pero siempre alternativamente, nunca opuestos. Este vaivén, este oscilamiento es quizá similar al movimiento de la falena, mariposa nocturna. La escritura de Borges es símbolo de la relación que existe entre el movimiento de la imagen poética y el tiempo como preocupación filosófica:

es decir [...] la imagen como realidad [...] incluso es posible que algo así como un batir de alas de mariposa sea lo que da un sentido y un límite a cualquier intento de descripción de una imagen. Igual que la palabra phasma, la palabra falena contiene los valores etimológicos de la aparición, o sea, de la luz diurna que permite ver las cosas (phaos, phôs) y de la luz nocturna que las convierte en

inasibles —resplandor blancuzco (phalos), brillante en la noche, o negro punteado de blanco (phalios) —, de lo fenoménico en general (phainestai) y, en fin, del fantasma y de la imaginación (phasma, phantasia) (Didi-Huberman, 2007, p. 10).

Maravillosa paradoja que no sea, ni mucho menos, gratuito que la palabra "fantástico" provenga, a su vez, del griego phantastikos (φανταστικος) y que, además, sus componentes léxicos sean phainein (φαίνειν), pues, al igual que phasma, la palabra "fantástico" también contiene los valores etimológicos de la aparición; el valor fantasmal y fantástico en el que se mueve la imagen, es decir, la imago es un movimiento muchas veces errático, pero que brinda luz. En otras palabras, Jorge Luis Borges al no hacer estrictamente Filosofía, al ser multifacético con la Literatura (es decir, si sus textos son solamente Ensayo, Historia, Filosofía, Novela, Cuento, etc.) crea un nuevo camino en el que se realizan ambas; Filosofía y Literatura convergen en un solo espacio, en un solo tiempo, en un solo ser: la imagen mariposa.

El pendular que realiza el escritor argentino entre la Literatura y la Filosofía es, por llamarlo de alguna manera, como vuelan las mariposas, un batir de alas libre y maravilloso, un mariposeo; porque Borges consagra su escritura a favor de las imágenes y es así como construye su filosofía. Igualmente, al instante que construye, también crítica. Esta crítica se dirige hacia:

el modo en que toda la tradición metafísica occidental había privilegiado la permanencia de las formas fijas, fácilmente concebibles como ideal, a costa de las formas móviles, tan difíciles de comprender a causa de su duración concreta, de sus cambios, de sus anacronismos, de sus metamorfosis (Didi-Huberman, 2007, p. 16).

Ante esto se rechaza a Borges como filósofo porque no escribió su obra conforme a lo que se entiende como un tratado filosófico; puesto que los textos del argentino no cuentan con la estructura propia que se le atribuye a la filosofía, o, a un texto escrito por Aristóteles, por ejemplo. Asimismo, debe recordarse que la historia de la filosofía sitúa a Aristóteles como el primer filósofo que realiza, en sentido estricto, un tratado filosófico; incluso, Borges lo presenta de la siguiente manera: "la obra monumental que lo justificaría ante las gentes: el comentario de Aristóteles. Este griego, manantial de toda filosofía, había sido otorgado a los hombres para enseñarles todo lo que se puede saber" (Borges, 1974a, p. 582). Las características del tratado, en la mayoría de los casos, tiende a ser un escrito que presenta un desarrollo y conclusión con rigor científico. También podemos decir que la estructura del texto es mediante "apartados" que sirven para exponer, de manera lógica, expositiva y separada, el pensamiento crítico y con un lenguaje claro y no figurativo o metafórico. Y, finalmente, el tratado es más orientado a un dogmatismo teórico y a una rigurosidad científica cuyo objetivo tiende a ser alguna pretensión de verdad universal. De esto surge una inquietud, es decir, inquieta a la academia no poder situar a Borges en alguna rama del conocimiento en específico por la forma en la que escribe y los temas que aborda. Por ejemplo, el deseo de querer situar a Borges entre los nominalistas aristotélicos o con los idealistas platónicos, por nombrar sólo algunos debates. Esta clase de discusiones surge a partir de los trabajos académicos; por ejemplo, el estudio que realiza Jaime Res, El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista: "Considerar si nos hallamos ante una obra de ficción o ante un tratado metafísico importa muy poco; en verdad, esta diferenciación, para Borges, sólo responde a la arbitraria vocación humana de instaurar categorías y clasificaciones" (1976, p. 63). Jaime Rest menciona que Borges en sus escritos tiende al nominalismo, pues, recuérdese que este es una doctrina que niega la existencia de los universales y los considera como meros nombres o términos. El pensamiento al ser siempre discurso, por lo tanto, es lenguaje. Y en esta medida, es imperfecto y artificial, motivo por el que se proponga a Borges en el campo opuesto al platonismo. Así puede verse en el ensayo "El ruiseñor de Keats":

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, las órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para estos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos: para aquellos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmorales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. En las arduas escuelas de la Edad Media, todos invocan a Aristóteles, maestro de la humana razón (Convivio, IV, 2), pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón. El nominalismo inglés del siglo XIV resurge en el escrupuloso idealismo inglés del siglo XVIII; la economía de la fórmula de Occam, entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem permite prefigura el menos taxativo esse est precipi. Los hombres, dijo Coleridge, nacen aristotélicos o platónicos; de la mente inglesa cabe afirmar que nació aristotélica. Lo real, para esa mente, no son los conceptos abstractos, sino los individuos; no el ruiseñor genérico, sino los ruiseñores concretos (Borges, 1974a, p. 718-719).

Ahora bien, por otro lado, existen estudios que categorizan a Borges dentro de una filosofía platonista. Tal es el caso del libro de Juan Nuño: La filosofía en Borges:

Pues bien: esos mitos platónicos son el estricto equivalente filosófico de los relatos borgianos. De tal modo que, si se acepta la audacia de algo así como "la filosofia de Borges", con igual descaro podría intentar editarse una suerte de analogía que recogiera los grandes mitos platónicos bajo el título "las ficciones de platón". La comparación es mucho menos forzada de lo que pudiera parecer. Es un secreto a voces que el pensamiento de Borges se alimenta de una especie de platonismo o aplicación de la gran idea platónica de los dos mundos, el inteligible y el sensible y su decidida oposición, resuelta en favor del primero. Pero no es sólo el tema lo que los hermana; también la expresión de la obra de Platón es, a la vez, literaria y asistemática, deliberadamente fragmentaria [...] Por más que, habiendo establecido la relación, es inevitable tratar la cuestión del nexo entre filosofía y literatura (1986, p. 12).

Lejos de este antagonismo lo que resulta sumamente importante es cómo surgen distintos puntos de vista a partir de un mismo objeto de estudio, pues:

situar a Borges en el linaje del platonismo, en este nivel de generalidad, sería afirmar cosas tan contradictorias como que es racionalista o criticista; situarlo en el del aristotelismo, cosas tan contradictorias como que es empirista o pragmatista. No es que dé lo mismo una cosa y la otra; es que ambas localizaciones permiten dar cuenta de lo mismo, tal como una fotografía y su negativo (Cherniavsky, 2012, p. 4).

Esta es la importancia de la imagen mariposa en Borges: manifestar como pueden surgir distintas perspectivas filosóficas de un mismo objeto de estudio; es decir, pueden surgir infinitas interpretaciones de una misma imagen, lo importante es entender por qué la

imagen está viva y cómo pervive en la historia, más allá de querer dar una respuesta definitiva o, incluso, verdadera.

Así, podemos entender cómo, Jorge Luis Borges, trata y observa el objeto de estudio en sus textos: lo observa de una manera distinta a la del filósofo o escritor tradicional, le permite "ser", le deja vivir, le deja con vida. ¿Qué quiero decir con esto?, la filosofía, la teoría literaria, entre otras ramas de conocimiento, al ser un agudo ejercicio de observación clasificatoria, de modo que el conocimiento se funde sobre criterios formales que permitan la elaboración de esquemas, cuadros comparativos, significantes nuevos, etc. que ayudan al análisis y construcción de conocimiento. Lamentablemente, lo que hacen realmente las disciplinas tan estrictas, como lo es la filosofía, es asesinar su objeto de estudio:

Comenta Aristóteles: es necesario que Sócrates muera para que yo pueda decir, sin posibilidad de error, que es -que ha sido- feliz. En el tiempo de la vida, esa proposición, "Sócrates es feliz", corre siempre el riesgo de ser desmentida. Un conocimiento sin error, es decir, no errante, no existe sino a condición de que su objeto esté muerto (Didi-Huberman, 2007, p. 13).

Entonces, ¿qué hace la filosofía con sus objetos de estudio? Los somete al éter y los inserta en un panel de observación. Borges no es estrictamente hablando un filósofo porque no se guía por esa integridad ilusoria del tratado filosófico, pues, al tratado le hace falta la vida: "C'est l'essentiel qui manque, le centre actif de l'opération techinque qui

reste voilé" (Simondon, 1989, p. 243).

Ante la imagen: ante el tiempo

Borges mira al objeto de estudio desde la distancia, le da espacio, lo deja ser, errante, móvil, pero vivo. Entonces, ¿Qué es lo que Borges considera como la principal materia de estudio en su obra?, ¿cuál es el objeto de estudio principal en la obra de Borges? El Tiempo. De ahí que su filosofía se dé en imágenes, porque no hay imagen sin imaginación, puesto que cualquier imagen que se forma es cambiante, es entre otras cosas vaga:

El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego o una fatigada esperanza. Leemos en el Timeo de Platón que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad; y ello es apenas un acorde que a ninguno distrae de la convicción de que la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo. Es imagen, esa burda palabra enriquecida por los desacuerdos humanos, es lo que me propongo historiar (1974a, p. 353).

Así, Borges se pregunta por el carácter ontológico de la imagen del tiempo: ¿qué es el tiempo?, ¿cuántos tiempos hay?, ¿dónde comienza la imagen del tiempo?, ¿en dónde termina? De una forma similar en la que Martín Heidegger en su libro ¿Qué es metafísica? Se pregunta sobre ¿qué es la nada? Creo que es muy similar como Borges se pregunta

^{1 &}quot;Lo que nos falta es lo esencial, el centro activo de toda la operación es lo que permanece oculto".

sobre el tiempo y la imagen: "Aislados en el tiempo y en el espacio, un dios, un sueño y un hombre que está loco, y que no lo ignora, repiten una oscura declaración: referir y pensar esas palabras, y sus dos ecos, es el fin de esta página" (1974a, p. 750), ¿qué es el tiempo? Aquí la primera pregunta ya nos manifiesta algo extraordinario. San Agustín de Hipona lo lleva al extremo al contestar que el pasado no es nada, puesto que ya no es, el futuro todavía no es y el presente deja de ser a cada instante, pues, este tiende a desaparecer; o bien, se trata de un tiempo que sólo existe en y por la conciencia. ¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan sé lo que es, menciona San Agustín, pero si me lo preguntan no lo sé.

Al mismo instante, la pregunta nos hace ver al tiempo como algo que "es" de este modo, es decir, como un ente, un sustantivo formulado gracias al lenguaje. En otras palabras, se le ha hecho existir como un ente independiente, como un flujo exterior a nosotros, en el que nacemos, existimos, envejecemos y morimos. Nos devora a cada instante, porque nos conduce irremediablemente del nacimiento hacia la muerte, menciona Guadalupe Valencia García en su libro Entre Cronos y Kairós.

Entonces, Cuando Borges pregunta por el tiempo, qué y cómo es el tiempo, transforma la pregunta en su contrario: ¿qué no es el tiempo? La pregunta se substrae a sí misma de su propio objeto:

No se me oculta que éste es un ejemplo del monstruo que los lógicos han denominado contra¬dictio in adjecto, porque decir que es nueva (o antigua) una refutación del tiempo es atribuirle un predicado de índole temporal, que instaura la noción que el sujeto quiere destruir. Lo dejo, sin embargo, para que su ligerísima burla pruebe que no exagero la importancia de estos juegos verbales. Por lo demás,

tan saturado y animado de tiempo está nuestro lenguaje que es muy posible que no haya en estas hojas una sentencia que de algún modo no lo exija o lo invoque (1974 a, p. 757).

Ahora bien, si reflexionamos que del tiempo solamente puedo decir que "él es" y no "qué es" con autonomía de cuándo y cuánto puede ser el tiempo, logramos decir que si el tiempo no obstante es la representación de ser de las entidades. Así pues, no existe en sí mismo, sino, solamente como aquello que logra otorgar a las cosas de temporalidad, es decir, el de ser temporales.

La reflexión filosófica, en gran parte, ha llegado a la solución de decir que el tiempo no existe como algo fuera de nosotros, muchas respuestas tienden a la irrealidad del tiempo. Otras ocasiones la afirmación de su existencia ha derivado en conflictos solamente manifestados en paradojas. Por ejemplo, cuando Borges menciona lo siguiente: "el tiempo es un río, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy ese tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego" (1974a, p. 771). Aquí ya comenzamos a tener problemas; pues, la norma que suele describir, comúnmente, al pensamiento es el principio: "hay que evitar la contradicción". La lógica general desacreditaría la pregunta formulada al inicio entonces.

De esta manera, nos está imposibilitado convertir al tiempo en objeto alguno, pues, solamente, conocemos formas artificiales para creer que medimos el tiempo; debemos entender que en esta pregunta acerca del tiempo es la lógica quien da la respuesta y viabilidad de la respuesta. Además, que el lenguaje sea el medio para responder. Así, lenguaje y tiempo perviven en la poesía, en el ritmo, existe un carácter poemático en la obra de Borges, con su ritmo lento y sus imágenes provocadas por la memoria. En el

fondo de todo fenómeno verbal hay tiempo, es decir, ritmo:

El tiempo no está fuera de nosotros, ni es algo que pasa frente a nuestros ojos como las manecillas del reloj: nosotros somos el tiempo y no son los años sino nosotros los que pasamos. El tiempo posee una dirección, un sentido, porque es nosotros mismos. El ritmo realiza una operación contraria a la de relojes y calendarios: el tiempo deja de ser medida abstracta y regresa a lo que es: algo concreto y dotado de una dirección. Continuo manar, perpetuo ir más allá, el tiempo es permanente trascenderse. Su esencia es el más —y la negación de ese más. El tiempo afirma el sentido de un modo paradójico: posee un sentido —el ir más allá, siempre fuera de sí— que no cesa de negarse a sí mismo como sentido. Se destruye y, al destruirse, se repite, pero cada repetición es un cambio. Siempre lo mismo y la negación de lo mismo. Así, nunca es medida sin más, sucesión vacía. Cuando el ritmo se despliega frente a nosotros, algo pasa con él: nosotros mismos. En el ritmo hay un "ir hacia", que sólo puede ser elucidado si, al mismo tiempo, se elucida qué somos nosotros. El ritmo no es medida, ni algo que está fuera de nosotros, sino que somos nosotros mismos los que nos vertemos en el ritmo y nos disparamos hacia "algo" [...] El ritmo no es filosofía, sino imagen del mundo, es decir, aquello en que se apoyan las filosofías [...] Esas frases rítmicas son lo que llamamos versos y su función consiste en re-crear el tiempo (Paz, 2012, p. 57-64).

En efecto, mediante la literatura el ser humano se ayuda para determinar el tiempo y situarlo, aunque no sea más que como un problema que se devora a sí mismo. Es decir, aunque el tiempo sólo sea una imagen que huye de sí misma. Y debemos percatarnos que la temporalidad es un acto específico del lenguaje. Entonces, ¿existe alguna forma de preguntar por el tiempo sin el lenguaje? ¿Existe la posibilidad de formular una pregunta

sobre el lenguaje sin el tiempo? El tiempo es inatrapable porque es intangible, no puede verse o tocarse, no se puede sentir ni escuchar. El tiempo aparece como un espejismo, diría Borges. El hombre pretende atraparlo y engancharlo; por eso inventa el reloj y también utiliza el lenguaje. De este modo se ha hecho del tiempo un problema: por sustantivarlo y al concederlo de una existencia que quizás no le es propia. Corresponde sólo a la forma de ser de los objetos y las personas. Si la particularidad del tiempo es correr como el río, enunciarlo en palabras equivale a fijar las cosas y entonces atrapar al tiempo. El lenguaje es el único que lo hace existir, sólo mediante este se puede reflejar esas formalidades. Por eso Ricoeur propone la identidad narrativa cuando dice: "determina, articula y clarifica la experiencia temporal" (1996, p. 26).

Guadalupe Valencia García menciona que existe una concordancia entre lenguaje y tiempo, pues, la temporalidad es una estructura de nuestra existencia que se accede por medio del lenguaje y así a su narratividad, como lo diría Ricoeur: "así lo evidencia el propio lenguaje: los verbos ser y estar expresan los estados del tiempo y del espacio, pero mientras el ser es tiempo-espacial, el estar es espacio en movimiento —y por ello temporalizado" (2007, p. 43).

La filosofía no debe cristalizarse en tratados, sino, captarse en imágenes

Borges vagabundea, va y viene, de la Literatura a la Filosofía, mariposea. Esto no significa que sea improbable o impreciso, sino, que su pensamiento se construye en imágenes. Dichas imágenes tienen siempre un movimiento exploratorio entre la literatura y la filosofía. Y en esta medida Borges cumple con los requisitos para ser considerado un filósofo, analogía pensada desde Charles Baudelaire:

L'Imagination est une faculté quasi divine qui perçoit tout d'abord, en dehors des méthodes philosophiques, les rapports intimes et secrets des choses, les correspondances et les analogies [...] qu'un savant sans imagination n'apparaît plus que comme un faux savant, ou tout au moins comme un savant incomplet (1976, p. 329). ²

Visto desde esta postura, la filosofía, en los cuentos de Borges, surge a través de las imágenes producidas por la phantasia. Recuérdese el siguiente apartado de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": "Esa revisión de un mundo ilusorio se llama provisoriamente Orbis Tertius [...] Tal fue la primera intrusión del mundo fantástico en el mundo real" (Borges, 1974 a, p. 444). Entendamos a la phantasia como la facultad de incitar la aparición de cosas, objetos, e incluso, ideas visuales a través de elementos invisibles. Así la imaginación es capaz de encarnar aquello que no se ha visto. En otras palabras, es un proceso en el que las imágenes no son simples metáforas, pues, ponen en evidencia el sentido oculto de las cosas. Esto significaría que los textos cuyo fin es analizar la realidad, así como las fórmulas químicas, matemáticas, descripciones exhaustivas de un objeto, etc. fallan en la medida que no recrean el objeto o idea que intentan explicar y manifestar. La limitante de los textos que pretenden ser exhaustivamente objetivos, tales como, los tratados de filosofía, historia, matemáticas, Química, etc., su falla está en la mera descripción; pues, se va perdiendo la totalidad del objeto de estudio, la idea o pensamiento descrito, dejándolo,

² La imaginación es una facultad casi divina que percibe al primer golpe, al margen de los métodos filosóficos, las relaciones más íntimas y secretas entre las cosas, las correspondencias y las analogías [...] que un sabio sin imaginación no es más que un falso sabio, o, como mucho, un sabio incompleto"

finalmente, estático y sin vida. Así, hasta llegar solamente a una serie de conceptos cuyo significado ya es meramente descriptivo. En cambio, en la literatura, en la poesía, en los escritos de Jorge Luis Borges la imagen funciona de manera contundente:

es una presencia instantánea y total, que hiere de golpe nuestra atención: el poeta no describe [...] nos lo pone enfrente [...] la imagen reproduce el momento de la percepción y constriñe al lector a suscitar dentro de sí al objeto un día percibido [...] Recrea, revive, nuestra experiencia de lo real [...] nos hace recordar lo que hemos olvidado: lo que somos realmente (Paz, 2012, p. 109).

De aquí que la filosofía en Borges sea mediante la imagen mariposa. La imagen, en los cuentos de Borges, se explica a sí misma. No nos describe los horrores de la eternidad: nos ofrece, sin más, la eternidad:

vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (Borges, 1974a, 626).

En este apartado breve del cuento "El Aleph" la eternidad se encuentra simbolizada en la serie de eventos que menciona el autor que van y vuelven dentro de sí cada una de ellas. La sensación que remarca y la manera en la que nos muestra el Aleph hace que el lector sienta que vive esa eternidad en bucle y causa un asombro impresionante en el lector. El escritor argentino no pretende decir: dice. Y como lo diría Octavio Paz, en el texto las frases y las oraciones son un medio. En cambio, en Borges la imagen de eternidad no es

medio, sino que, se sustenta a sí misma. Por lo tanto, la imagen del Aleph que acabamos de ver hace unas líneas más arriba no es reductible a explicación porque "estos problemas no surgirían si su contenido filosófico fuera conceptual" (Carroll, 2011, p. 246). Es decir, Borges muestra el Aleph sin conceptualizarlo o explicarlo, sino, haciéndolo vivir al lector ese vértigo, esa eternidad, esa serie infinita que pareciera que jamás terminará.

El escritor no es un ser de deseos, como se piensa comúnmente, es un ser hambriento de realidad, y en este transcurso de escribir, palpita y yerra. Palpita, pues, la imagen se abre, se cierra, se contrae y se dilata, va y viene sobre sí misma; yerra al arrastrarse en una búsqueda inquieta de significado. Borges mariposea entre la Literatura y la Filosofía, y así, ocasiona que el lector viva la metamorfosis de la imagen. El lector se encuentra en un trance junto con el escritor; también palpita y yerra; se convierte en una danza inestable, en una huida de ideas. La imagen mariposa permite a Borges "un poder absoluto de la libre asociación, un mandato del salto, una ruptura constante de las soluciones de continuidad." (Didi-Huberman, 2007, p. 27). Lamentablemente, este es otro de los factores por el que, a Jorge Luis Borges, no se le reconozca como filósofo y se diga con malicia que el ser que mariposea derrocha todo sin fundar nada concreto, nada sólido.

Asimismo, cuando se habla de la imagen mariposa debe recordarse que nos referimos a la falena, mariposa nocturna. Dicha figura ha sido considerada por varios siglos como símbolo de la inconstancia, fragilidad del deseo humano, de la esperanza rota de lo insignificante de la vida, elementos que comparte con la imagen lunar que Borges, constantemente, hace referencia:

aquella metáfora persa que dice que la luna es el espejo del tiempo. En la sentencia

"espejo del tiempo" está la fragilidad de la luna y la eternidad también. Está esa contradicción de la luna, tan casi traslúcida, tan casi nada, pero cuya medida es la eternidad (1974b, p. 255).

Por lo que la escritura del poeta se centra en la relación de la imagen y el tiempo. La poesía, la literatura, no responde sólo a un fin lúdico, sino, que en Borges la literatura es una composición de sustratos filosóficos de la eternidad, el lenguaje, los laberintos del universo, la otredad, etc., por lo que es necesario replantearse la forma de pensar la filosofía, a través de la literatura. El estudio de la imagen que Borges realiza desestabiliza el papel meramente ficcional de la literatura, porque se centra en el valor poético, no codificado, de las ideas filosóficas, pero en lugar de hacerlo en un texto de carácter conceptual, lo manifiesta en imágenes. La imagen mariposa expresa, diciéndolo en términos de Aby Warburg, el Nachleben. Aunque el Nachleben en Borges no se detiene en manifestar la presencia del pasado mitológico en el renacimiento o en el mundo contemporáneo, sino, el de la supervivencia del Logos (de la tradición filosófica) en la literatura.

Bibliografía

Alazraki, J. (1968). La prosa narrativa de Jorge Luis Borges. Madrid: Gredos.

Alazraki, J. (1984). El texto como palimpsesto: Lectura intertextual de Borges. Hispanic Review, Vol. 52, No. 3, Summer, 1984, pp. 281-302. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/474142?origin=JSTOR-pdf&seq=1#metadata_info_tab_contents

Aristóteles (1995). Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Trad. M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

- Aristóteles (1998). Metafísica. Trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Baudelaire, C. (1976). Œuvres complètes II. Ed. C. Pichois. París: Gallimard.
- Belting, H. (2009). Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte.

 Trad. C. Díez Pampliega y J. Espino Nuño. Madrid: Akal.
- Beuchot, M. (1997). Tratado de Hermenéutica analógica. Ciudad de México: UNAM.
- Beuchot, m. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. Diánoia, 60 (74), 127-145.
- Bergson, H. (1963). Obras escogidas. La evolución creadora. Ciudad de México: Aguilar.
- Bioy Casares, A. (2011). Borges. Ed. D. Martino. Madrid: Destino.
- Borges. J. L. (1974a). Obras completas I. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1974b). Obras completas II. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (2017a). Cuentos completos. Ciudad de México: Lumen.
- Borges, J. L. (2017b). Jorge Luis Borges, Borges esencial. Ed. J. L. Moure. Río de Mouro: Real Academia Española-Asociación de Academias de la lengua española.
- Botero Camacho, M. (2009). El abismo lógico Borges y los filósofos de las ideas).

 Bogotá: Universidad del Rosario.
- Bouveresse, J. (2013). El conocimiento del Escritor. Sobre la literatura, la verdad y la vida. Trad. L. Claravall. Barcelona: Subsuelo.
- Burza H., R. [Archivos Históricos RTA] (2020, Junio 17). Entrevista a Jorge Luis Borges 1985 [Archivo video]. Recuperado de
- Camus, A. (1942). Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde. Paris: Gllimard.
- Camus, A. (2014). El mito de Sísifo. Trad. Benítez, E. Madrid: Alianza editorial.
- Carroll, N. (2011). Haciendo filosofía mediante la imagen en movimiento: el caso de Serene Velocity. En Filosofía de la imagen (pp. 239-265). Madrid: Universidad de Salamanca.
- Cherniavsky, A. (2012). La filosofía como rama de la literatura: entre Borges y

- Deluze. Tópicos, 24, diciembre (2012). Recuperado de http://www.redalyc.org/pdf/288/28826427001.pdf
- Chudnoff, E. (2008). A Brief Guide to Writing the Philosophy Paper. Massachusetts: Harvard College.
- D'alessandro, M. N. (2015). Reivindicaciones del anonimato y la oralidad en Borges y "Literal". Hispamérica, Año 44, No. 131 (Agosto 2015), 3-10.
- Deleuze, G. (2003). Le cerveau, c'est l'écran (1986). En Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995 (pp.263-271). Ed. D. Lapoujade. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967). De la Grammatologie. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). La linguistique de rousseau. Revue Internationale de Philosophie. La Philosophie du Langage: Les Précurseurs au XVIIIe siècle (1967). Vol. 21, No. 82 (4), 443-462.
- Derrida, J. (1970). La lingüística de Rousseau. Trad. A. Drazul. Buenos Aires: Calden.
- Derrida, J. (1986). De la Gramatología. Trad. O. Del Barco y C. Ceretti. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Didi-Huberman, G. (2007). La imagen mariposa. Trad. Juan José Lahuerta. Barcelona: Mudito & Co.
- Didi-huberman, G. (2009). La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg. Madrid: Abada.
- Didi-Huberman, G. (2011). Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes. Trad. A. Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Didi-Huberman, G., Chéroux, C., Arnaldo, J. (2013). Cuando las imágenes tocan lo real.

 Trad. I. Bértolo. Ciudad de México: Círculo de bellas artes.
- Dussel, E. (2010). El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Signos Filosóficos, Vol. XII, núm. 23, enerojunio, 2010, pp. 119-140.

- Fernández, T. (2017). Jorge Luis Borges, escritor argentino. En Jorge Luis Borges, Borges esencial (pp. XIII-XXIX). Río de Mouro: Real Academia Española-Asociación de Academias de la lengua española.
- Galifone, M. C. (2015). Filosofía y literatura en el Centenario: caminos con dirección inversa. En Andamios, volumen 12, número 27, 11-31.
- Genette, G. (1987). Seuils. Paris: Editions du Seuil. Collection Poétique.
- Genette, G. (1989). Figuras III. Trad. C. Manzano. Barcelona: Lumen.
- Genette, G. (1989). Palimpsestos. La literatura en segundo grado. Trad. C. Fernández Prieto. Madrid: Taurus.
- Genette, G. (2001). Umbrales. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Hipona, A. (2015). Confesiones. Madrid: Verbum.
- Jitrik, N. (2017). Fulgores y Regresos: Borgiástica. En Jorge Luis Borges, Borges esencial (pp. LXV-LXXX). Río de Mouro: Real Academia Española-Asociación de Academias de la lengua española.
- Kristeva, J. (1997). Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela. En Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto (pp.1-24). La Habana: UNEAC.
- Lacan, J. (2003). Escritos I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Martínez Millán, H. (2014). "La noche de los dones" o sobre una teoría narrativa del proceso gnoseológico. Literatura: Teoría, Historia, Crítica, 16(2), 123-143.
- Nuño, J. (1986). La filosofía de Borges. Ciudad de México: FCE.
- Paoli, R. (1986). Borges y Schopenhauer. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 12 (24), 173-208.
- Parodi, C. (2006). El intrincado cronotopo de "Tlön" (pp. 11-42). En El fragmento infinito: estudios sobre "Tlön, Uqbar Orbis Tertius" de J. L. Borges. Iván Almeida, Cristina Parodi (editores). Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Paz, O. (2012). El arco y la lira. Ciudad de México: FCE.
- Piglia, R. (2012). Seminario sobre Borges. Buenos Aires Argentina: En línea. Revisado el 3 de diciembre del 2018.
- Real Academia Española. (2020). Neologismo. En Diccionario de la lengua española (22.a ed.). Recuperado de https://dle.rae.es/neologismo
- Rest, J. (1976). El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista. Buenos Aires: Ediciones librerías Fausto.
- Ricoeur, P. (2004). Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rojas, S. (1995). El desdoblamiento creador-personaje en Borges: usos y efectos de creación. Confluencia, 11 (1), 75-88.
- Ruprecht, H.G. (1997). Intertextualidad. En Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto (pp.25-35). La Habana: UNEAC.
- Sánchez Ortega, J.J. (2014). La modalidad paratextual. Teorías y aplicaciones narratológicas en la confección del libro de bolsillo. Revista de Filología, (32), 245-264.
- Simondon, G. (1989). Du mode d'existence des objets techinques. Paris: Auber.
- Tissiera, G. (2016). Las inagotables imágenes del universo en la poesía de Jorge Luis Borges. En Jorge Luis Borges. Perspectivas críticas, ensayos inéditos (pp.175-196). Ciudad de México: Tecnológico de Monterrey, Pirul, MAporrua.
- Tomassini, G. (2017). Borges: La opción por la brevedad. En Jorge Luis Borges, Borges esencial (pp. XCIX-CXX). Río de Mouro: Real Academia Española-Asociación de Academias de la lengua española.
- Toro de, A. (2018). Pluralidad de mundos y hoyos negros. Líneas y bandas infinitas o la superación del pensamiento binario en la obra de J.L. Borges. En C. Deppner (Ed.), La paradoja como forma literaria de la innovación: Jorge Luis Borges

- entre la tradición judía y el hipertexto (pp.31-71). Zürich, new York: Georg Olms Verlag Hildesheim.
- Valencia García, G. (2007). Entre cronos y kairós: Las formas del tiempo sociohistórico. Ciudad de México: Anthropos.
- Vásquez, Malva Marina. (2011). Metarrelatos, espejos y mundos posibles en Tlön, Uqbar, Orbis Tertius de Borges. Acta literaria, (42), 09-31.
- Warburg, A. (2005). El renacimiento del paganismo. Aportaciones del Renacimiento europeo. Madrid: Alianza.
- Weinberg, L. (2004). El "Aleph": el infinito en un lugar de Buenos Aires. En Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación (pp.152-169). Ciudad de México: UNAM.
- Xirau, R. (1979). Poesía iberoamericana contemporánea. Ciudad de México: SepSetentasDiana.
- Zamora Chacartegui, A. (2014). Ante la imagen y ante el tiempo: Aby Warburg en la visión de G. Didi-Hubeerman. En Treballs final del Grau de l'Art de la Facultat de Geografía i Història de la Universitat de Barcelona. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Zemelman, H. (2006). Alternativas en el método de la investigación científica ¿es la prueba de hipótesis el único camino? En Tratado Latinoamericano de Sociología (pp.39-44). Ciudad de México: Anthropos.

CAPÍTULO 2



CAMBIOS SINTÁCTICOS EN EL CONCEPTO PRAXIS, ESTUDIO DE ALGUNAS TRADUCCIONES AL ESPAÑOL DE LA OBRA ESCRITA DE KARL MARX

RICARDO ANTONIO YÁÑEZ FÉLIX

Introducción

Debido a la naturaleza de un ensayo breve nos limitamos a decir que los antecedentes del escrito presentado se enmarcan en una investigación de largo aliento, que tiene como propósito fundamental estudiar lo que llamamos tergiversación de categorías en el campo de las Ciencias Sociales. Bajo esta denominación situamos el fenómeno de los usos indiscriminados de términos que realizan distinta(o)s autora(e)s de teoría social, bajo el pretexto de la libertad posmoderna, para re/significar (o des/significar) arbitrariamente conceptos tomados de teorías que los han originado, ello sin preocuparse por atender las bases sustantivas del pensamiento de donde han sido sustraídos dichos términos, cuestión por la cual muchas veces algunas de las conceptualizaciones claves en la teoría social contemporánea quedan yuxtapuestas no sólo incoherentemente, sino incluso, contradictoriamente.

En este escrito situamos el aspecto problemático de interpretación que se suscita cuando, en distintas traducciones, se modifica el contexto de significación otorgado por Karl Marx al término praxis al pasar del original alemán al español, así como algunos de los resultados que de este hecho proceden. A través de la selección de tres textos de Marx² pretendemos abonar a la serie de reflexiones y estudios humanísticos/sociales (Sánchez Vázquez, 2003; Nicol, 1978 y Gómez Pardo, 2011) que vienen registrando

¹ Cabe mencionar que el trabajo de investigación aludido es subsidiado por una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

² Por razón de extension nos limitamos a circunscribir, en este artículo, nuestro análisis a solo tres escritos del teórico alemán.

históricamente la configuración teórico-práctica del concepto que nos ocupa.

Antes de iniciar con el desarrollo de nuestro análisis conviene recordar brevemente la recontextualización por la que ha pasado el concepto praxis en dos de sus teorías origen (nos referimos al corpus aristotélico y a la producción marxiana) de la cual se derivan algunos de los marcos teóricos críticos de las Ciencias Sociales. En Aristóteles la categoría πρᾶξις (prâxis) tiene una colocación gramatical preferente de sustantivo, tal y como aparece en la Ética Nicomáquea (VI, 1140a), la Política (VII, 1323a, 15-40 y 1323b, 5-40) y la Metafísica (IX, 1048b, 20-30). En general, el concepto prâxis en la reflexión aristotélica es la actividad humana que tiene su finalidad en sí mima (la acción y el fin coinciden), y que es propia de la virtud dianoética nombrada φρόνησις (prudencia). En este sentido prâxis difiere de otro tipo de ejercicio que el Estagirita nombra ποίησις (poíēsis), por medio del cual el hombre transforma la naturaleza para fabricar objetos o herramientas —donde no son simultáneos el fin y la acción—, y que es propio de otra virtud dianoética llamada τέχνη (técnica o arte).

En los escritos de Karl Marx praxis se utiliza mayormente como sustantivo, al igual que lo hace el filósofo griego, que se compara con otras categorías simples (no combinadas) que cumplen su función gramatical también como sustantivos, tal es el caso de las palabras alemanas Theorie (teoría), vollziehen (llevar a cabo) o Tätigkeit (actividad). De forma recurrente el sustantivo prâxis, transliterado del idioma griego, aparece, en los textos de Marx, asociado con el adjetivo alemán praktisch (práctica), con lo cual se llama la atención acerca de dos formas, contrapuestas entre sí, que puede alcanzar cierto tipo de actividad humana.

Para Marx el concepto praxis significa una actividad humana objetiva/subjetiva que

puede realizarse a diferentes niveles como lo son: el productivo, el epistemológico, el político, el social, el estético, entre otros. Dentro de los tipos de praxis más representativas que ubicamos en los escritos marxianos se encuentra, por ejemplo, la praxis productiva (Marx, 1982) que tiene cabida una vez que el ser humano establece una relación con la naturaleza para producir objetos (mercancías) a través del trabajo y, con ello, satisfacer sus necesidades, podemos decir que con esta forma de praxis Marx pone el acento en la dialéctica de los contrarios, sobre todo cuando relaciona al hombre con la naturaleza, así como la materia objetiva con la conciencia subjetiva. En esta praxis los individuos se producen a sí mismos una vez que modifican su entorno, lo cual curiosamente nos remite a la poíēsis aristotélica.

Cuando la relación sujeto/materia es llevada por Marx, en términos analógicos, al mundo social sobre todo en la correspondencia suscitada entre persona (s)/ persona(s) es que se establece una praxis política, que tiene una vertiente social, así como una dimensión revolucionaria, dirigida a la transformación de la realidad social y política donde los individuos se objetivan como seres sociales en el contexto de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. La finalidad de dicha actividad es inaugurar una sociedad exenta de clases. Como podemos apreciar, la naturaleza tiene cierta correspondencia con la vida social. La actividad (objetiva y subjetiva) político/revolucionaria, en Marx, está estrechamente asociada con la praxis histórica (Marx y Engels, 1962), en la cual el ámbito objetivo de la praxis ha de hallarse en la clase proletaria, mientras que el dominio subjetivo se encuentra en cómo dicho grupo hace consciente su misión histórica para, con ello, trazar la ruta adecuada para cambiar el estado de cosas que justifican la apropiación de su fuerza de trabajo.

Podemos subrayar que el contexto de significación de la categoría Praxis en

Marx tiene una amplitud importante respecto a los ámbitos de sentido éticos y políticos del concepto griego $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\zeta$ en la reflexión aristotélica. Es importante recordar que, si bien, Marx usa de forma recurrente praxis como sustantivo (dimensión sintáctica), la apreciación del significado nos permite comprender a fondo la reformulación de nuestra categoría cuando deja el carácter restrictivo (ético, moral y político) desarrollado por el filósofo griego Aristóteles, para integrarse en otras dimensiones, tal y como atestiguamos en los escritos marxianos, con ello queremos acentuar una de las recontextualizaciones que históricamente ha sufrido el concepto en cuestión. Lo anterior nos pone en disposición de evaluar si existe o no un proceso de re/des significación de la praxis cuando va de la teoría marxiana a los discursos críticos de las Ciencias Sociales.

Desarrollo

Como ya lo anunciamos, en este breve escrito estableceremos un inventario de los diferentes usos sintácticos que utilizan los traductores de Marx en lengua española con la intención de verificar si las traducciones revisadas respetan la transliteración griega de la palabra prâxis, recurrentemente utilizada por Marx, o, de lo contario, se sirvieron de otro tipo de palabras y, de ser así, desvelar el impacto que producen dichas mutaciones en cuanto a la significación del concepto que nos ocupa.

Por dicha razón, colocamos en perspectiva histórica la recepción de la obra de Karl Marx en los países de habla hispana³, cuestión que nos permite ganar una visión de conjunto

³ Recientemente el historiador argentino Horacio Tarcus (2017: 7-66) sistematizó el proceso de recepción que ha tenido en lengua española la obra cumbre de Karl Marx, nos referimos a El Capital (DK). Dicho trabajo nos ofrece una importante guía acerca de las

para entrar al estudio del uso y asignación sintáctica que distintas traducciones en castellano plasmaron con relación al término praxis, y a otros conceptos que dialogan con este término, tal es el caso de prakstich/e, empleados por Marx en distintos momentos de su obra escrita. Para exponer las citas correspondientes seguiremos el orden de aparición histórica de los libros que escribió el "grande del Tréveris".

Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel

Para abordar la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel contamos con cinco traducciones (donde al menos dos de ellas, la de W. Roces y la de J. Ripalda, se consideran canónicas), que dan cuenta del uso sintáctico preferente que ocupa la praxis en dichos trabajos, así como de la selección de palabras utilizadas para traducir dicha categoría, con lo cual podemos establecer qué tanto los traductores se mantienen fieles a la transliteración de la palabra griega $\pi \rho \tilde{\alpha} \xi \iota \zeta$ que el propio Marx sostiene para diferenciar la práctica de la praxis humana. En principio, vayamos a los extractos que escogimos de la versión de José María Ripalda contenidos en la edición de la Biblioteca Nueva, no sin antes indicar que, en las citas elegidas para mostrar el uso sintáctico de praxis, así como de otros términos que se encuentran en relación con dicha categoría, hemos añadido por nuestra cuenta los resaltados en negrillas y los corchetes que indican los conceptos que se están traduciendo para dejar claro dónde estamos centrado nuestra atención.

1. El antiguo estado de descomposición contra el cual estos Estados se rebelan teóricamente y que ahora soportan sólo como si soportaran las cadenas, es saludado en Alemania como el alba naciente de un hermoso futuro, que apenas

traducciones que a lo largo de más de un siglo se hicieron de este clásico de la cultura occidental.

osa pasar de la sutileza teórica a la práctica [praxis] libre de recatos (Marx, 2002: 11. Se añadieron corchetes y negritas.)

2. Por eso, de derecho, la parte político-práctica [praktische politische] en Alemania exige la negación de la filosofía. Su carcoma no reside ya en esta exigencia, sino en detenerse en ella, a la que no traduce seriamente ni puede llevar a la práctica [vollziehen]. Ella cree resolver esta negación con volver la espalda a la filosofía y torciendo la cabeza murmura cerca de ella algunas frases coléricas y superficiales. La estrechez de su horizonte no cuenta a la filosofía, ni siquiera en el ámbito de la realidad alemana, o la estima por debajo de la praxis [praxis] alemana y de las doctrinas inherentes a éstas (Marx, 2002: 12. Corchetes y realce en negristas son nuestros).

Observemos, por una parte, que cuando en un párrafo completo la categoría praxis no se acompaña de otros sustantivos o adjetivos que pueden establecer cierta comparación para distinguir entre distintas formas de prácticas o ejercicios humanos como pueden ser praktische, vollziehen o politischen utilizados por Marx en el original alemán (Marx y Engels, 1981: 383-384), Ripalda decide traducir como práctica, en su traducción en español, el término que estamos estudiando (sin ningún tipo de indicador textual que nos haga saber que se refiere a la praxis). No obstante, en los parágrafos donde praxis si comparte líneas con praktische y vollziehen la misma traducción indica el uso de práctica (en cursivas) para praktische, así como de práctica (sin cursivas) para vollziehen, y para

el caso de praxis respeta la transliteración original de praxis (en cursiva). Por otro lado, podemos rescatar que muy probablemente el traductor aludido se decantó por utilizar práctica por praxis en el primer caso puesto que este sustantivo no tiene adjetivo que lo califique, mientras que en el segundo ejemplo el adjetivo "alemana" si califica a la praxis, en este sentido pudiera considerarse que si el intérprete en español hubiera optado por dejar práctica alemana, el cambio de significación de praxis sería bastante notable, es por ello que suponemos que sí existe cierta influencia de la determinación que produce el adjetivo en este enunciado a la hora de elegir el concepto correspondiente en español.

En alguna ocasión Ripalda convierte el adjetivo politischen a práctica que no pierde su forma adjetival asignada desde la versión en alemán, con lo cual es conveniente decir que no existe variación sintáctica en los usos de las palabras mencionadas al interior del escrito aludido. A pesar de ello, y tal como podemos observar, existen cuatro términos distintos de los cuales se sirve Marx en alemán (praktische, praxis, politischen y vollziehen) para desarrollar algunas de sus ideas, que al ser propuestos en castellano se engloban, a excepción de praxis cuando se asocia con los términos que pusimos entre paréntesis y es acompañado de un adjetivo que la califica, en un sólo concepto en español como lo

⁴ Ya, como decidida contraposición a la forma hasta ahora conocida de la conciencia práctica [politischen] alemana, la crítica de la filosofia del derecho especulativo no va a terminar en sí misma, sino en un problema para cuya solución sólo hay un medio: la praxis. Se pregunta: ¿puede Alemania llegar a una praxis, a la hauteur des principes, esto es, a una revolución que la eleve no sólo al nivel oficial de los pueblos sino a la elevación humana que instituirá el porvenir próximo de estos pueblos?" (Marx, 2010: 13 Corchetes y negritas añadidas).

es práctica (en cursiva para los casos que traduce praktische y politischen) en sus dos formas gramaticales de sustantivo y adjetivo; dicha situación evidencia la imposibilidad que tienen los lectores (del libro en español) para entender las diferencias que el autor alemán estableció para hablar de distintos niveles o contenidos de la actividad humana que, en cierto sentido, esto puede dar pie a una interpretación determinada por contextos distintos del original. Esta última idea puede corresponder a una suerte de sinonimia (cuando un sólo término es utilizado para traducir cuatro palabras distintas) que crea un cambio de contexto de significación, lo cual nos pone frente a una circunstancia de recontextualización de términos que se gesta en el proceso de traducción. Aunque, a favor de Ripalda, no debemos pasar por alto, tal y como ya dijimos, que él mantiene la transliteración griega praxis cuando en un mismo corte textual se acompaña, nuestra palabra, de adjetivos y sustantivos que también se refieren a cierto tipo de actividad humana a la vez que es determinada por un adjetivo calificativo.

A diferencia de la interpretación del léxico marxiano que proporciona Ripalda de la obra en cuestión, el jurista y filósofo español Wenceslao Roces mantiene, de manera constante, la traducción de la palabra griega praxis por la castellana práctica, de igual forma traduce el vocablo alemán praktische por práctica; aunque estas dos palabras se traducen como práctica cuando se emplea para praxis es sustantivo y, cuando se aplica en praktische, es adjetivo. Veamos los siguientes ejemplos:

1. El viejo y podrido estado de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como el primer destello de la aurora de un hermoso futuro, que apenas osa todavía pasar de la taimada teoría a la más implacable práctica [praxis]. (Marx, 1982: 495. El Resaltado con negritas y corchetes fueron añadidos).

2. No le falta, pues, razón al partido político práctico [praktische] de los alemanes, al reclamar la negación de la filosofía. En lo que no tiene razón es en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica [vollziehen]. Cree poner en práctica [vollbringen] dicha negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. La limitación de su horizonte visual no alcanza a percibir que también la filosofía se mueve en el Estrecho de Bering de la realidad alemana, ni acierta a imaginársela, quiméricamente, situada entre la práctica [praxis] alemana y las teorías que la sirven (Marx, 1982: 496. Resaltado con negritas y corchetes fueron añadidos).

A pesar de que Roces llama la atención de los lectores cuando utiliza cursivas para referirse a un adjetivo que traduce como práctico (praktische) y escribe sin ningún tipo de distinción de letra el sustantivo práctica que deviene de praxis, existe cierta confusión cuando también cree conveniente interpretar como práctica los vocablos alemanes (sustantivos) vollziehen y vollbringen que, entre otros sentidos, pueden significar ejecutar, efectuar o hacer; de esta manera estamos de nueva cuenta frente a un proceso de recontextualización puesto que los significados de vollziehen-vollbringen se encuentran en el campo de la techné y no de la frónesis (en el contexto al cual Aristóteles restringe la praxis), además de que tampoco podemos ubicar esos significados en el contexto de mayor amplitud donde Marx sitúa dicha categoría, es decir, en la contraposición objetivo/ subjetivo, esta situación no abona a aclarar el sentido del término investigado. Así, si no tomamos en cuenta la distinción que existe entre los términos que Marx utiliza en su escrito, a saber: vollziehen-vollbringen y Praxis se pudiera caer en el error de hacer pasar (en el ejemplar traducido al español) como sinónimos o, inclusive, con similitud

de contenidos categóricos dichos sustantivos cuando para los tres casos se utiliza en la edición castellana el término práctica. En cuanto a usos sintáctos se refiere los términos aquí vertidos en español respetan la condición de adjetivo para praktische y de sustantivos para vollziehen-vollbringen y praxis.

Por otra parte, tanto la traducción que llevaron a cabo Ángel Rosenblat y Marcelo H. Alberti⁵ dentro de la colección de obras traducidas de Marx y Engels que forman parte del sello editorial Siglo XXI, así como la que ofrece Rubén Jaramillo⁶ en la versión

5 "El viejo orden podrido, contra el cual esos pueblos se rebelan en el terreno de la teoría, y al que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como la aurora de un hermoso porvenir, que apenas osa pasar de la teoría astuta a la práctica [praxis] más desembozada" (Marx, 2015a: 96).

"Con razón, pues, el partido político práctico [praktische] exige en Alemania la negación de la filosofía. Su error no está en exigirlo, sino en detenerse en esa exigencia, que ni realiza seriamente ni puede realizarla [vollziehen]. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y apartando la cabeza para murmurar algunas frases malhumoradas y triviales. La limitación de su horizonte tampoco incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana, o la menciona simplemente por debajo de la práctica [praxis] alemana y de las teorías que están al servicio de esta práctica [praxis]" (Marx, 2015a: 98. Negritas y corchetes son nuestro).

6 "El viejo Estado podrido de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas es saludado en Alemania como la aurora de un bello futuro, que apenas se atreve todavía a pasar de la ladina teoría a la práctica

de Anthropos, manejan el adjetivo práctica/práctico para traducir el adjetivo alemán praktische, de igual forma cambian el sentido gramatical de práctica para integrarlo como sustantivo cuando traducen praxis; como hacen notar estas dos publicaciones en español se respeta el sentido sintáctico de los conceptos del libro germano que aquí estamos siguiendo, aunque también persiste, para ambos casos, el uso de una sola palabra para traducir dos nociones que son distintas entre sí (praktische y praxis) no sólo en un nivel morfológico, sino también en el significado que Marx les asigna.

En último lugar, presentamos el trabajo de Angélica Mendoza de Montero⁷ quien publicó

[praxis] más implacable" (Marx, 2008: 100).

En lo que no tiene razón no es en exigirlo sino detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner por obra seriamente. Cree poner por obra aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y murmurar y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas freses banales y malhumaoradas. La limitación de su horizonte visual no incluye también a la filosofía en el estrecho de Bering de la realidad alemana ni llega a imaginársela quiméricamente, incluso por debajo de la práctica [praxis] alemana

"Con razón pide el partido político práctico [praktische] alemán la negación de la filosofía.

y las teorías que la sirven" (Marx, 2008: 101. Negritas y corchetes son nuestros).

7 "El antiguo estado de descomposición contra el cual estos estados se rebelan teóricamente y que ahora soportan sólo como si soportaran las cadenas, es saludado en Alemania como el alba naciente de un hermoso futuro, que apenas osa pasar de la sutileza teórica a la práctica [praxis] libre de recatos" (Marx, 1983: 249).

su versión castellana del texto en cuestión al interior de la revista Estudios de Derecho, dicho texto sigue el enfoque de W. Roces, ya que cuando praxis se aísla de otros sustantivos para su confrontación nuestra estudiosa decide transcribirlo como práctica, mientras que cuando el mismo término se asocia con el adjetivo praktische y el sustantivo vollziehen respeta su grafía original.

En síntesis, las traducciones de la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel⁸ no modifican la función sintáctica original de praxis como sustantivo, incluso

"Por eso de derecho, la parte político práctica [praktische] en Alemania exige la negación de la filosofía. Su carcoma no reside ya en esta exigencia, sino en el detenerse en ella que no traduce seriamente ni puede llevarla a la práctica [vollziehen]. Ella cree resolver esta negación con volver la espalda a la filosofía y torciendo la cabeza murmurar acerca de ella algunas frases coléricas y superficiales. La estrechez de su horizonte no cuenta a la filosofía ni siquiera en el ámbito de la realidad alemana o la estima por debajo de la praxis [praxis] alemana y de las doctrinas inherentes a éstas" (Marx, 1983: 250-251. Negritas y corchetes son nuestros).

8 Es importante advertir que Marx escribió entre la primavera y el verano de 1843 la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel conocida también como Crítica del Derecho del Estado de Hegel, y después publicó en el mes de febrero de 1844 en los Anales Franco-Alemanes el artículo En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. Con lo cual, observamos que dicho proyecto crítico está recogido en dos documentos distintos (aunque muchas ediciones en español las coloquen juntas

cuando traducen esta categoría como práctica, por lo cual nos atrevemos a pensar que no existe un cambio en el orden de esta primera dimensión semiótica, a la par de esta observación debemos dejar claro que en las traducciones ofrecidas encontramos dos cuestiones problemáticas: en primer lugar, cuando su utiliza un mismo término (práctica) para traducir una palabra que es sustantivo y otra que es adjetivo, y en segundo lugar cuando esa misma palabra (práctica) sirve para transferir otros sustantivos (aparte de praxis) con una raíz completamente diferente, como ponen de manifiesto los términos vollziehen-vollbringen. Desde este ángulo, las traducciones que revisamos pueden prestarse a una posible confusión dentro de una lectura de fondo, ya que, como intentamos dejar claro, en un mismo texto praxis se consigna como práctica y también como praxis, aparte de ello en algunos casos el adjetivo praktische y el sustantivo vollziehen también se trasladan al español como práctica, lo que de suyo ya constituye un problema de distinción de significados entre tres nociones que son completamente diferentes entre sí dentro del proyecto teórico de Marx.

La Sagrada Familia

La obra conjunta de Marx y Engels titulada La Sagrada Familia también presenta un registro de términos que se comparan o contraponen entre ellos para referirse a ciertos niveles y contenidos de la actuación humana, así como para entrelazar categorías que desvelan algunos de los postulados absurdos y desmedidos (según Marx y Engels) que, en el acontecer de la segunda mitad del siglo XIX, cimentaban la "base argumentativa" de la crítica en la economía política. Uno de los usos iniciales de la praxis en dicho libro lo encontramos en su prólogo, específicamente en el apartado número 2 que se titula "La

como si la introducción señalada fuese una especie de prefacio).

crítica crítica del molinero o la crítica crítica como el señor Jules Faucher". En una de las partes de este fragmento aparecen dos sustantivos: praxis y Geschichte para fundamentar una de las aplicaciones históricas de la crítica. Estos dos términos son traducidos al español por Wenceslao Roces⁹ como práctica e historia (los dos puestos en cursiva por el intérprete) respectivamente, respetando su aplicación gramatical de sustantivos tal y como son usados en el original alemán, aquí vemos que praxis se convierte en práctica al interior de esta primera versión.

De este mismo extracto del texto en cuestión contamos con la propuesta en castellano de Carlos Liacho¹⁰ que prácticamente elige los mismos vocablos que Roces (historia y práctica), para referirse a Geschichte y a praxis, la única diferencia es que no utiliza

9 "Una vez que la Crítica, rebajándose hasta el absurdo en lenguas extranjeras, ha prestado a la Autoconciencia los servicios mas sustanciales y, al mismo tiempo, ha liberado con ello al mundo del pauperismo, da todavia un paso mas y se rebaja hasta el absurdo en la práctica [Praxis] y en la historia [Geschichte]. Se apodera de las "cuestiones inglesas del día" y nos ofrece un sumario de la historia de la industria inglesa, autenticamente crítico" (Marx y Engels, 1967: 77).

10 "Después de haber prestado los servicios más esenciales a la conciencia de sí mismo, y libertado al mismo tiempo del pauperismo al mundo, rebajándose al absurdo en lenguas extranjeras, la crítica se reduce igualmente al absurdo en la práctica [Praxis] y en la historia [Geschichte]. Se apodera de las "cuestiones al orden del día en Inglaterra", y nos da un esquema realmente crítico de la historia industrial inglesa" (Marx y Engels, 1971: 24).

cursivas para romper con la linealidad del escrito; cuestión que es reafirmada por Pedro Scarón cuando en la publicación de la misma pieza¹¹ también selecciona práctica para trasladar praxis e historia para mencionar el sustantivo alemán Geschichte. Por lo anterior, en esta primera referencia no encontramos un cambio sintáctico del concepto que estamos rastreando, ya que al pasar a práctica no pierde su condición de sustantivo, de igual forma las tres traducciones concuerdan en equiparar el concepto original praxis con práctica, lo cual ya dijimos puede desvirtuar el sentido que Marx le concede a esa palabra que él derivó literalmente del griego.

En el capítulo VII del mismo libro aparece un fragmento bastante interesante respecto al uso sintáctico de la categoría que venimos destacando, ello se debe a que praxis, que de nueva cuenta aparece como sustantivo, es calificado por el adjetivo alemán praktischen, con lo cual es evidente que praxis no es sinónimo de praktischen (como pudiera entenderse en algunas de las traducciones en español que usan para ambos términos alemanes un solo concepto: práctica). En esta ocasión se advierte que el significado de la praxis no se lleva a cabo en contraposición de lo teórico sino enfrentado aquello que es inactivo. Sin más preámbulos vayamos a la cita anunciada:

11 "Luego de que la crítica, al humillarse hasta el absurdo en lenguas extranjeras, prestara a la autoconciencia los servicios más esenciales y al mismo tiempo, y de esta suerte, liberara del pauperismo al mundo, se humilla otra vez hasta el absurdo en la práctica [Praxis] y en la historia [Geschichte]. Se apodera de los «asuntos ingleses de actualidad» y produce un resumen histórico de la industria inglesa, un resumen genuinamente crítico" (Marx y Engels, 1978: 8.)

"...die wahre Bewegung und Ver arbeitung dieser verschiedenen sozialen Schattierungen hat sich nicht nur nicht erschöpft, sondern fängt erst recht an. Sie wird aber nicht in der reinen, d. h. abstrakten Theorie, wie es die kritische Kritik haben möchte, sondern in einer ganz praktischen Praxis endigen, die sich um die kategorischen Kategorien der Kritik in keiner Weise bekümmern wird" (Marx y Engels, 1962: 161-162. Negrillas añadidas).

La acentuación en negritas deja claro que existen dos sustantivos que son calificados por dos adjetivos. Aquí la praxis se puede entender como la reducción a algo que no es práctico. Pues bien, la traducción que llevó a cabo Wenceslao Roces¹² de las líneas anteriores estipula que abstrakten Theorie se modifica en español por teoría pura, y la parte de la oración praktischen Praxis la presenta como práctica totalmente práctica; aún y cuando no se trastocan los usos gramaticales originarios en esta versión, sí que nos pone enfrente de una disyuntiva de comprensión semántica porque, prescindiendo de la construcción escrita en el idioma germano, no queda claro ¿Qué es una práctica totalmente práctica?, o si asumimos que son dos referentes distintos —la práctica que no es totalmente práctica de aquella otra que sí lo es—, ¿En qué consistiría específicamente su diferencia? Observemos que cuando el discurso argumentativo de Marx y Engels coloca el adjetivo abstrakten (puro/a) que califica a teoría se discurre entre líneas que se

^{12 &}quot;El verdadero movimiento y la elaboracion de estos diversos matices sociales no solo no se han agotado, sino que es precisamente ahora cuando comienzan. Pero no terminaran en la teoría [Theorie] pura, es decir, abstracta, como querria la Crítica crítica, sino en una práctica [Praxis] totalmente práctica [praktischen], la cual no se preocupara en lo mas mínimo de las categóricas categorías de la Crítica" (Marx y Engels, 1967: 218-219).

refiere a un tipo de teoría que no se encuentra manchada por consideraciones prácticas. Aquí constatamos que existe una diferencia gramatical importante entre el original y la traducción en comento, pues práctica traduce al sustantivo praxis pero esa misma palabra en castellano sustituye al adjetivo praktischen, motivo por el cual se requirió de una adición (totalmente) para que no se acentuara linealmente la tautología práctica práctica.

Otra de las traducciones al español de la cual nos servimos para analizar este mismo pasaje es de la editorial Claridad y estuvo a cargo de Carlos Liacho¹³. En dicho trabajo existe, en principio, una coincidencia con la propuesta de Roces, ya que también se sirve de la unión discursiva teoría pura (sin utilizar letra itálica para teoría) para decir de abstrakten Theorie, y a diferencia de lo ocurrido con nuestro traductor anterior aquí praktischen Praxis queda resuelto como realidad [Praxis] completamente práctica [praktischen];en este caso realidad coincide con Praxis como sustantivo y práctica con praktischen como adjetivo. No podemos dejar pasar la relevancia que adquiere en nuestra investigación que esta publicación ocupe la categoría realidad al lugar que ocupa Praxis en el ámbito de la significación de éstos dos términos dentro del conjunto de la obra de Marx y Engels, baste señalar en este momento que los componentes léxicos de la palabra realidad (que deviene de un contexto latino) se constituyen por res (cosa), y por dos

^{13 &}quot;El verdadero movimiento y la verdadera elaboración de estos diversos matices sociales, no solamente no están agotados, sino que no hacen más que comenzar. Pero no terminarán, como lo desearía la crítica crítica, en la teoría [Theorie] pura, esto es, abstracta, sino en una realidad [Praxis] completamente práctica [praktischen], que no se preocupará para nada de las categorías categóricas de la crítica crítica" (Marx y Engels, 1971: 176).

sufijos: alis que denota relativo a y dad (cualidad), por lo cual podemos decir, desde una perspectiva etimológica, que realidad significa aquello que tiene cualidad de cosa. Es por ello, que Praxis (en esta versión) pierde su contexto de significación marxiano dado que el concepto realidad no marca ningún tipo de distinción entre la actividad teórica, no teórica y teórica/práctica, tal y como conciben para la Praxis Engels y Marx.

Para cerrar el enfoque puesto en las traducciones de La Sagrada Familia acudimos a la edición bastante sugerente que de dicho texto presenta en español Pedro Scarón¹⁴, si cotejamos la misma cita que presentamos anteriormente descubrimos que este importante intelectual uruguayo añade una distinción básica, a diferencia de las propuestas ya revisadas, nos referimos a abstrakten Theorie que se redactó como teoría [Theorie] pura, vale decir abstracta. Así escrito puede entenderse que se crítica a la teoría que se considera pura por ser abstracta no por otra razón, así mismo constatamos que teoría y Theorie funcionan como sustantivos en los dos idiomas revisados. Ahora bien, para transcribir el multicitado agregado del léxico alemán marxista praktischen Praxis este mismo trabajo en castellano de Scarón usa una praxis [Praxis] completamente práctica [praktischen], esta última frase demuestra que este texto —al actualizar la transliteración del griego— se mantiene más apegado al sentido de lo que Marx y Engels querían dejar establecido, a saber: que la base crítica de la transformación no es una especulación

^{14 &}quot;El movimiento verdadero y la transformación de esos distintos matices sociales no sólo no se han agotado, sino que apenas acaban de iniciarse. Pero no desembocarán en la teoría [Theorie] pura, vale decir abstracta, como le gustaría a la crítica crítica, sino en una praxis [Praxis] completamente práctica [praktischen], a la que tendrán por entero sin cuidado las categóricas categorías de la crítica." (1978, p. 177).

abstracta, sino que supone una praxis humana mediada por el ejercicio concreto. Este es un ejemplo de los casos donde las traducciones al español coinciden con el uso sintáctico de praxis (sustantivo), así como con su estructura morfológica que deviene de la grafía griega.

En cuanto a las tres traducciones se refiere, tal vez es necesario rescatar que cuando el término praxis es utilizado en el texto alemán sin ningún tipo de unión con otros conceptos que le sirven de contraste (Theorie), de referencia (Geschichte) o de determinación (praktische) optan por transcribirlo como práctica. No obstante, las diferencias entre estas versiones inician cuando praxis sí se relaciona con los conceptos señalados y son calificados por adjetivos, ya que como vimos, Roces no renuncia a dejar el concepto aludido como práctica aunque pueda confundirse con "otra" práctica (praktische), en cambio Liacho resignifica praxis al traducirla como realidad aún y cuando estas dos categorías no encuentren puntos de significación concomitantes y, para finalizar, Scarón decide no optar por otro término que no sea el de praxis para diferenciarlo de práctica (praktische). Otro punto interesante que encontramos en las interpretaciones de estos tres estudiosos es que no alteran la sintaxis original en el orden que ocupan los vocablos resaltados.

Tesis sobre Feuerbach

Después de la ruta recorrida por dos obras tempranas de Marx (una de ellas en colaboración con Engels), es momento de examinar las traducciones en español de Las Tesis sobre Feuerbach, las cuales dieron comienzo con una publicación anónima que data de 1936. Recordemos que dentro de los 11 apotegmas que Marx redactó en forma de apuntes, los primeros dos establecen una relación importante entre los sustantivos Praxis y Tätigkeit (palabra que se traduce como actividad o acción) hasta tal punto de sugerir, una relación

de género y especie.

Resulta interesante que Marx utilice en la primera tesis un concepto que en las citas precedentes a estos aforismos no habíamos tenido oportunidad de destacar, nos referimos a Tätigkeit que está traducida al español como actividad o acción. Dicho término le sirve para criticar el sentido de la actividad humana en el materialismo Feuerbachiano, pero también para establecer la verdadera acción crítica y revolucionaria. Antes de ahondar en la relación relevante que para nuestro estudio existe entre los sustantivos Tätigkeit y praxis creemos conveniente realizar una pequeña anotación.

En este caso nuestro análisis sintáctico se engrosa debido a que encontramos tres formas distintas de referirse al momento constitutivo de la práctica o práxica humana, a saber: el sustantivo Praxis, el adjetivo praktisch (práctica) y el sustantivo Tätigkeit (actividadacción). Ahora bien, Tätigkeit aparece acompañado de tres palabras que funcionan como adjetivos: sinnliche (sensible), gegenständliche (objetivación) v praktisch-kritischen (práctico-crítica), ello da cuenta de la existencia de distintos tipos de acciones o actividades. Esta selección de términos en Marx sugiere que hay un género gramatical Tätigkeit (actividad o acción humana), que le permite distinguir distintos tipos o, mejor dicho, especies de esa acción como insinúa el uso de las siguientes expresiones: sinnliche Tätigkeit (actividad sensible), gegenständliche Tätigkeit (actividad objetiva), praktischkritischen Tätigkeit (acción práctico-crítica), praktische [Tätigkeit] (actividad práctica), e incluso, praxis [Tätigkeit] (actividad praxica). El análisis anterior permite entender que desde la propia teoría marxiana la categoría praxis es sumamente difícil de aprehender, dado que no queda lo bastante claro, desde una perspectiva sintáctica, si existe o no una relación de semejanza o subordinación entre praxis y Tätigkeit, ya que las dos palabras funcionan como sustantivos, aunque también se sugiere la idea de que una es género y la

otra una de sus especies.

Continuemos con nuestro estudio, en primer lugar la traducción que ofrece la editorial Siglo XXI fue tomada de los registros que elaboró en castellano el Instituto de Marxismo-Leninismo del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1938 y, que, a su vez, cotejó el estudioso marxista Miguel Candioti. Respecto a la primera tesis¹⁵ apuntamos que cuando aparece por primera vez el sustantivo Praxis, la traducción señalada opta por elegir la palabra práctica que inmediatamente es seguida por el original Praxis redactado entre corchetes, con lo cual se percibe rápidamente qué palabra se está traduciendo por el sustantivo práctica, aunque un poco más adelante vuelve a utilizar este mismo sustantivo

15 "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensiblemente humana, no como práctica [Praxis], no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo [tätige] fuese desarrollado por el idealismo, en contraposición con el materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, [sinnlicheTätigkeit] como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana [menschliche Tätigkeit] misma como una actividad objetiva. Por eso, en La esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica [Praxis] sólo en su forma suciamente judía de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la acción "revolucionaria", "práctico-crítica" [praktisch- kritischen Tätigkeit]." (Marx, 2015a: 107. Se añadieron los corchetes que están subrayados, así como los resaltados en negritas).

para referirse nuevamente a Praxis pero ya sin ningún tipo de advertencia que indique la palabra que se traduce por práctica.

Al final de este aforismo inaugural aparece la expresión praktisch-kritischen Tätigkeit (resaltado nuestro) que, desde nuestro juicio, define en gran medida el significado de Praxis al evocar la distinción y, al mismo tiempo, unidad de teoría y práctica que, para Marx, constituyen la subjetividad humana, esta oración se trasladó como acción "revolucionaria", "práctico-crítica" (las negrillas y el subrayado son nuestros) dentro de la edición castellano en cuestión; el subrayado muestra que el adjetivo praktisch cambió a práctico sin dejar de calificar a acción, es decir, no deja su uso adjetival, mientras que Tätigkeit pasó a ser acción (los dos funcionan como sustantivos).

En cuanto a la segunda tesis se refiere¹⁶, esta misma traducción señala a través de corchetes el vocablo al cual se alude del texto original cuando se vale en español del sustantivo práctica [Praxis], sin embargo no aclara que al utilizar práctica como adjetivo lo que se consigna es el término alemán praktische que ya sabemos no son lo mismo, dicha situación no aclara que un mismo término en español sirve para traducir dos

16 "En cuanto a la cuestión de si al pensamiento humano puede atribuírsele una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica [praktische]. Es en la práctica [Praxis] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica [Praxis] es una cuestión puramente escolástica." (Marx, 2015a: 107-108. Negrillas agregadas, así como la palabra entre corchetes que está subrayada).

vocablos distintos, aún y cuando tengan distinta función gramatical, y mucho menos ofrece una directriz para comprender la diferencia semántica que existe entre práctica como sustantivo y como adjetivo.

Respecto a la tesis octava¹⁷, que también ocupa el adjetivo praktische y dos veces el sustantivo Praxis, la traducción en español elige no utilizar más aclaraciones en corchetes y utilizar practica (en cursivas) como adjetivo para el primer caso, y práctica (sin cursivas) como sustantivo para decir de la Praxis. En la novena tesis¹⁸ encontramos una peculiaridad al interior de la traducción elegida, puesto que se sirve de la palabra actividad para reproducir el sustantivo Tätigkeit cuando en la primera tesis ese mismo sustantivo condicionado por el mismo adjetivo (praktische), quedó como acción; lo anterior ejemplifica el supuesto del cual parten algunos traductores respecto a que existe la posibilidad de utilizar sinónimos para traducir un término siempre y cuando no alteren el sentido de lo que se expresa en el idioma origen y se sostenga su función gramatical

17 "La vida social es, en esencia, práctica [praktisch]. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica [Praxis] humana y en la comprensión de esa práctica [Praxis]." (Marx, 2015: 109. Se añaden corchetes y negrillas).

18 "A lo que más llega el materialismo intuitivo -es decir, el materialismo que no concibe lo sensible como actividad práctica [praktische Tätigkeit] - es a intuir a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil". (Marx, 2015a: 109. Se añaden corchetes y negrillas).

(aunque nosotros vamos a realizar una pequeña aclaración sobre las consecuencias de traducir Tätigkeit como actividad y como acción), caso muy contrario al que se efectúa cuando las traducciones se sirven de un solo concepto en castellano (práctica) que cumple con dos funciones sintácticas diferentes (sustantivo y adjetivo), y que de paso se refieren a significados distintos, uno que señala la praktische y otro que apunta a la Praxis.

Un aspecto de interés dentro de las tesis seleccionadas para nuestro análisis se encuentra en el papel que juegan los términos alemanes praktische (práctica) y Tätigkeit (actividad), con relación a la Praxis. A primera vista parece que los dos conceptos señalados tienen un vínculo de concordancia e, inclusive, de complementariedad entre sí, hasta tal punto que la frase alemana praktische Tatigkeit, traducida al castellano como "acción practica" o "actividad práctica", puede denotar uno de los sentidos que distinguen el obrar o el hacer humano general (ejemplo de ello es cuando los individuos establecen una serie de relaciones sociales para su mejor adaptación al medio) del ejercicio de la Praxis. En primer lugar, veamos que la palabra Tätigkeit se compone de la raíz tat que remite a "hecho", "acción" o "acto"; que puede formar tanto el adjetivo "activo" como lo es tätig y el sustantivo Tätigkeit que puede significar actividad o en otro contexto profesión u ocupación, con ello vemos que dicho concepto tiene poca relación con la Praxis en clave marxiana, debido a que esta categoría, de conformidad con los planteamientos de Marx, tiene una contextualización precisa en la oposición subjetivo/objetivo. Mientras que praktische guarda una relación directa con la "práctica", su propio origen refiere a prakti que se acerca a, practicable, a lo que tiene que ver con enredos, lo factible (Haberkamp y Fuentes, 2002) y, en este sentido, más relacionado con Praxis que la palabra Tatigkeit, la cual, como ya lo planteamos, es una actividad que carece de la unión subjetividadobjetividad.

Por consiguiente, cuando Tätigkeit se traduce por los adjetivos "actividad" (que proviene del latín como femenino de vis, virtus) y "acción" (que deviene del contexto latino acti, actus, gestum, factum) se mantiene latente el asunto de lo operativo (en el contexto latino de actio, actus, activitas como posibilidad o facultad de "obrar", de igual forma obrar —opus— viene del griego ἔπω que se asocia con el trabajo, el artificio, es decir, con la técnica), en contraposición a la conjugación de lo objetivo y de lo subjetivo que supone la Praxis en Marx. Con esta pequeña observación queremos resaltar la diferencia que, desde su propia edificación etimológica en el idioma alemán, tienen los vocablos praktisch y Tätigkeit, ya que ello nos ilumina acerca de no tomar como sinónimos ni como categorías íntegramente concordantes (aunque en algunas traducciones de los textos de Marx ello se sugiera) los términos "acción", "actividad" y "práctica". Por otra parte, debemos enfatizar que el término Tätigkeit no aclara si es un género que abarque, incluya o subsuma diversos tipos de actividad (sin contextualizarse en la oposición objetivo/subjetivo).

Otra de las traducciones en español que se han ocupado de las Tesis... es la que presenta Carlos Bendaña-Pedroza en la editorial Burgos, la publicación anunciada tiene la peculiaridad de ser una versión bilingüe (alemán-castellano). Para la presentación de los 11 aforismos en nuestro idioma el intérprete decidió no utilizar la palabra Praxis, tal y como se consigna en los apuntes de Marx, sino que se inclinó por suplir la transliteración del griego por el sustantivo práctica (una de las razones que explican dicha situación puede ser que esta edición ofrece a los lectores acceso inmediato al original en alemán); ello podemos apreciarlo a partir de la primera y segunda tesis 19. En los dos ejemplos ofrecidos

^{19 1. &}quot;El defecto capital de todo el materialismo precedente (comprendido el de

verificamos que cuando Praxis se traduce como práctica no pierde su función gramatical de sustantivo, asimismo cuando práctica (o) sirve para traducir praktische coincide con su uso sintáctico inicial de adjetivo y se distingue por venir en cursivas, a partir de estas observaciones queda claro que no existe ningún reacomodo de la sintaxis empleada por Marx. De nuevo aquí los adjetivos crítico- práctica (praktisch- kritischen) califican al

Feuerbach) es que el objeto, la realidad efectiva, sensibilidad, sólo se capta bajo la forma delobjeto o de la intuición; pero no como actividad sensible humana, como práctica [Praxis]; no subjetivamente. De ahí que el lado activo [tätige] fuese abstractamente desarrollado, en contraposición al materialismo, por el idealismo el cual, naturalmente, no conoce la actividad efectiva, sensible, [sinnlicheTätigkeit] como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles efectivamente distintos de los objetos de pensamiento: pero no capta la actividad humana [menschliche Tätigkeit] misma como actividad objetiva. De ahí que en la "Esenciadel cristianismo" sólo se considere el comportamiento teorético como el auténticamente humano, mientras que la práctica [Praxis] sólo es captada y fijada en su forma fenoménicasucia judaica. De ahí que no conciba la significación de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica" [praktisch- kritischen Tätigkeit]" (Marx, 2015b: 14. Negritas y corchetes añadidos).

2. "El problema de si al pensamiento humano le conviene la verdad objetiva no es un problema de la teoría sino un problema práctico [praktische]. En la práctica [Praxis] debe el hombre demostrar la verdad, la efectividad y poder, la intramundaneidad de su pensamiento. La discusión sobre la efectividad o inefectividad del pensamiento —que se aísla de la práctica [Praxis]— es un problema puramente escolástico." (Marx, 2015b: 14-16. Negritas y corchetes añadidos).

sustantivo actividad (Tätigkeit), lo cual da pie al juego de contextos etimológicos —en el texto ya traducido— que mencionamos en el párrafo anterior.

En este mismo tenor, las traslaciones realizadas por Bendaña de las tesis octava y novena mantienen fidelidad al escrito base germano en cuanto a los empleos sintácticos de sustantivo para la categoría práctica (Praxis), y de adjetivo para práctica cuando ella alude al vocablo praktische. De igual forma, se confirma la utilización de "actividad práctica" para referirse a praktische Tätigkeit, detengámonos un momento a pensar que si este enunciado queda aislado de la argumentación general que plantea Marx en el conjunto de las tesis, corre el riesgo de quedar expuesto a reducir el significado de Praxis a una suerte de pura actividad sensitiva (veamos que la actividad sensible—sinnliche Tätigkeit—que viene de la primera tesis tiene una mayor correspondencia con actividad práctica, que con actividad crítico- práctica —praktisch- kritischen—), alejándose así (la Praxis) de su integración de lo objetivo/subjetivo que posibilita la transformación efectiva de la realidad.

^{20 8. &}quot;Toda vida social es esencialmente práctica [praktisch]. Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana [Praxis] y en la concepción de esta práctica [Praxis]." (Marx, 2015b: 20. Negritas y corchetes añadidos).

^{9. &}quot;A lo más que llega el materialismo intuyente, esto es, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica [praktische Tätigkeit], es a la intuición de los individuos particulares y de la sociedad civil." (Marx, 2015b: 20-22. Negritas y corchetes añadidos).

Las versiones que de estos mismos pasajes ponen en funcionamiento las editoriales Grijalbo (1970) y Ediciones de Cultura Popular (1979), que no mencionan al traductor aunque todo parece indicar que estuvieron a cargo de Wenceslao Roces, mantienen el enfoque de comprensión sintáctica, así como de significado empleado por la traducción que estudiamos anteriormente, es decir, respeta los usos gramaticales originales de los términos que hasta ahora nos ocupan y, por otra parte, elige las mismas palabras en español para trasladar las voces correspondientes, salvo un sólo caso cuando en la primera tesis cambia actuación (que nos remite a actus, al hacer) por Tätigkeit para después retomar en la novena tesis actividad en relación al mismo sustantivo en alemán, "actividad" y "actuación"²², desde su propia raíz latina, remiten a la actio y al actus, es decir, vuelven al asunto del operar. Cabe mencionar, que las traducciones aquí mencionadas se basaron en la edición francesa de Renée Cartelle y Gilbert Badia.

En suma, creemos que las traducciones puestas en escena de las notas sobre Feuerbach, hablan de cómo la palabra Praxis sufre una recontextualización al pasar de un ámbito de

²¹ En el idioma alemán la terminación keit se utiliza en relación a sustantivos abstractos, como por ejemplo Wichtigkeit (trascendencia), o en nuestro caso Tätigkeit (actividad); ahora bien, si se cambia este término alemán por una palabra en español que remita a una desinencia distinta, se corre el peligro de suprimir de tajo su condición abstracta y, con ello modificar, el sentido originario de la palabra. En este caso "actuación" denota más un ejercicio que una facultad. Por ello, creemos que el vocablo más cercano a "actuación" en lengua germana es Tätigung, ya que la desinencia ung en alemán corresponde con la terminación ción en castellano que utilizamos para sustantivar.

significación ético (vertido en el conjunto de la obra aristotélica revisada), para enmarcarla entre lo objetivo y subjetivo en Marx, en ese mismo orden se demuestra que el tema de la operatio está latente, en el sentido de fabricación que, sin lugar a dudas, nos remite a la poiesis aristotélica, baste con mencionar la elección de los términos actividad y actuación para traducir el sustantivo Tätigkeit. Así pues, Marx conceptualiza la Praxis como toda actividad subjetiva/objetiva que puede ser moral, política e, inclusive, productiva.

Conclusiones

Un primer punto que debemos tener en cuenta es que del total de las traducciones en castellano que revisamos de las obras marxianas, con relación a nuestro abordaje sintáctico, ninguna de ellas modifica los usos gramaticales de praxis, praktisch y praktischen (práctica-práctico) en sus modos de adjetivo o sustantivo según sea el fragmento elegido. Lo anterior, en ningún caso quiere decir que dichos términos no presenten problema alguno cuando son traducidos al español y se ponen en relación con otros conceptos, debido a que—como intentamos dejar claro— si únicamente revisamos los textos en español de Marx (y el escrito en conjunto con Engels) resulta muy complicado establecer las diferencias de peso que, para este importante teórico, existen entre praxis y praktisch (en), lo cual puede llevar a un aplicación de términos de forma imprecisa, confusa y/o contradictoria cuando se toma dicho vocablo, desprovisto de su contexto originario, para su uso en las teorías contemporáneas de las Ciencias Sociales.

Aparte de lo anterior, parte de nuestra intención investigativa es iniciar una discusión acerca de la presencia del fenómeno de (des/re) significación, el cual para este caso concreto, según nuestro punto de vista, tiene cabida cuando las traducciones castellanas se valen de palabras en español que pertenecen a contextos distintos del original (por ejemplo, cuando praxis pasa como práctica y, con ello, quiere designarse la actividad

humana objetiva/subjetiva transformadora, difuminando así la diferencia entre praxis y praktisch). De igual forma, establecimos una primera recontextualización en el trayecto de sentido histórico de la categoría praxis al pasar de la dimensión ética/moral en Aristóteles a ser una actividad subjetiva/objetiva dentro de la propuesta de Marx.

Sin lugar a dudas y tal como hemos afirmado en otras oportunidades, la actualización del significado de un concepto o su proceso de re-contextualización supone una evaluación a fondo de la teoría que dio origen a dicho concepto, así como una justificación del porqué pierde su vigencia en el marco de su inaplicabilidad; con ello, podemos decir que da inicio un nuevo enfoque o un nuevo uso de términos que superan la base que les dio origen. Ahora bien, nuestro trabajo permite vislumbrar uno de los aspectos problemáticos que prevalece en el inventario conceptual de las Ciencias Sociales, sobre todo con aquellos términos que son tomados de una teoría específica para significar una determinada manera de ser de la actividad humana. Aún y cuando somos conscientes de que la polisemia es normal en el campo de los estudios sociales, debemos aclarar que cuando decimos de la praxis, ya sea en su contexto aristotélico o marxiano (aunque no son los únicos), existen una serie de barreras lingüístico-contextuales para expresar su significado distintivo por medio de otras palabras que pertenecen al universo del idioma receptor.

Desde este marco de interpretación, nuestro estudio exhibe el cambio de contexto que sufre el término praxis una vez que los textos originales de Marx son traducidos al idioma español. En nuestra óptica la causa de las modificaciones de significado se encuentra en la imposibilidad de encontrar para praxis un concepto en español que, por su propia independencia semántica, pueda ser comparado con términos con los que no guarda una relación de sinonimia como son: práctica, teoría, político, ejecución, actividad, hacer,

etcétera. Nuestra apuesta se dirige a hacer evidente el contexto de significación de la praxis en el ámbito marxiano para que, de esta manera, estemos en disposición de desvelar algunas imprecisiones conceptuales en corrientes de pensamiento fundamentadas en Marx, producto de la relajación argumentativa, que en apariencia pasan por ser cuestiones intrascendentales pero que vistas a profundidad son fundamentales para comprender o deformar la realidad en clave crítica.

Bibliografía

Aristóteles (1998), Metafísica de Aristóteles, Madrid: Gredos. —— (2011), Política, México: UNAM. —— (2012), Ética Nicomaguea, México: UNAM. Gómez Pardo, Rafael (2011), "La praxis como el lugar de la «verdad»", en Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu, vol. 53, núm. 155, Colombia: Universidad Central de Bogotá. Haberkamp, Gisela y Ma Teresa, Fuentes (2002), Langenscheidt. Diccionario Alemán-Español, Berlin: Langenscheidt. Marx, Karl y Engels, Friedrich (1962), Werke Band 2, Berlin: Dietz Verlag Berlin. Institut für Marxismus-Leninismus. – (1967), La Sagrada Familia y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época, *México: Editorial Grijalbo.* — (1971), La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes, Buenos Aires: Editorial Claridad. — (1978), Obras de Marx y Engels. OME 6, Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo. ———— (1981), Werke Band 1, Berlin: Dietz Verlag Berlin. Institut für Marxismus-

Leninismus. Marx, Karl (1970), Tesis sobre Feuerbach y Otros Escritos Filosóficos, México: Grijalbo. - (1979), Ideología Alemana: Tesis sobre Feuerbach y Fin de la Filosofía Clásica Alemana, México: Ediciones de Cultura Popular. – (1982), Escritos de Juventud de Carlos Marx, México: Fondo de Cultura Económica. – (1983), "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Revista de Estudios de Derecho, vol. 42, núm. 104, Colombia: Universidad de Antioquia. — (2002), Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Madrid: Biblioteca Nueva. — (2008), Escritos de Juventud sobre el Derecho: Textos 1837-1847/ Karl Marx, Barcelona: Anthropos. – (2015a), Antología. Karl Marx, México: Siglo XXI. — (2015b), Karl Marx: Tesis sobre Feuerbach. Texto y Traducción. Disponible https://es.scribd.com/doc/256977390/EL-MANIFIESTOen: DEL-METODOENSAYO-DE INTERPRETACION-DE-LAS-TESIS

Nicol, Eduardo (1978), La Primera Teoría de la Praxis, México: UNAM.

FEUERBACH-DEKARL-MARX

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003), Filosofía de la Praxis, México: Siglo XXI.

Tarcus, Horacio (2017), "Traductores y editores de la biblia del proletariado. La suerte de El Capital en el mundo hispanoamericano" en Revista Los Trabajos y Los Días, año 7, núm. 6/7, Argentina: Universidad Nacional de la Plata.

CAPÍTULO 3



HERENCIA CULTURAL E IDENTIDAD EN HISPANIDAD PANAMERICANISMO DE PEDRO ZULOAGA

ELISA MADERO RUSSEK

Introducción

El filósofo y divulgador de la ciencia, Pedro Zuloaga, participó en la organización, planeación y fundación del Partido Acción Nacional, constituido el 16 de septiembre de 1939. La primera publicación de ese instituto político es el Cuaderno No. 1, "Hispanidad Panamericanismo" de Pedro Zuloaga. Sin duda, esta publicación de alguna forma, muestra una postura de esa agrupación política en asuntos relativos a conceptos sobre la herencia cultural inmersos en las diversas relaciones entre México con España y con Estados Unidos, así como el lugar concedido a Zuloaga en cuestiones ideológicas, por lo menos en los primeros años del partido. Las líneas que siguen constituyen un comentario sobre algunos conceptos de los que hace uso el autor para mostrar su opinión relativa a la identidad y herencia cultural de los países hispanoamericanos frente a los países angloamericanos. Se destacan elementos de nuestra herencia cultural hispana que no actúan en detrimento de las lenguas y culturas indígenas frente a las ideas que incluye el panamericanismo, promovido en Estados Unidos por el presidente James Monroe, a partir de 1823, resumido en la frase «América para los americanos». Estas ideas obtuvieron relevancia durante el proceso de independencia en México, debido a que en esos tiempos no resultaba conveniente resaltar la hispanidad. Pero en 1939, resulta clara la postura de Zuloaga como referencia ideológica del partido a favor de la hispanidad.

En los antecedentes se hará referencia a algunos intelectuales latinoamericanos que se han ocupado de estos temas. En el primer apartado "Herencia cultural e identidad", presento algunas ideas del historiador Arnold Toynbee para acercarnos a su manera de considerar el problema de la herencia cultural y cómo ésta ha sido tratada por la intelectualidad mexicana. Como ejemplo de concepciones sobre herencia cultural e identidad constituyen muestras claras, las ideas de Simón Bolívar en su Discurso de la Angostura (1819) y de Leopoldo Zea al abordar los temas de la búsqueda de la identidad Latinoamericana y

desde luego algunas ideas de Zuloaga. En el segundo apartado, se describe el contexto particular de la publicación de Zuloaga, Hispanidad Panamericanismo en México, y un breve apunte para describir el Perú en el tiempo de José Carlos Mariátegui, para continuar con los perfiles intelectuales de ambos personajes. La revisión de Hispanidad Panamericanismo se encuentra en el apartado tres, en donde se irán intercalando las ideas de Zuloaga y Mariátegui encontrando puntos de unión o diferencias entre ambos. Los comentarios finales a manera de conclusiones constituyen el cuarto apartado y en cual se responden las preguntas sobre los lazos que unen a los países de acuerdo con Zuloaga.

Antecedentes

Al término del período Colonial, se presentan corrientes de pensamiento que señalan abusos de los hispanos y se concentra en el interés del movimiento de independencia respecto a los países europeos y es representado por intelectuales de varios países, entre los que podemos citar a Domingo Sarmiento, originario de Argentina; Juan Montalvo de Ecuador; José María Samper de Colombia y José María Luis Mora de México, que señalan el autoritarismo, la censura y la superstición, componentes de la cultura hispánica que tienen el papel de limitantes o frenos para la emancipación política y mental americana respecto a España y se convierten en influencias para las guerras de independencia nacionales como se señaló antes.

A finales del siglo XIX, la cultura europea proveniente principalmente de Francia, de Italia e Inglaterra tuvo una alta valoración en América Latina. La irrupción del positivismo de Augusto Comte en la vida cultural, económica y política de México sostuvo una importancia mayúscula para las tareas de gobierno de los cercanos a Porfirio Díaz, lo que sin duda abonó al desarrollo del país, y trajo consigo la creación de una burguesía privilegiada, la cual a inicio del siglo XX, fue cuestionada con severidad.

Durante el porfiriato la ideología positivista fue planteada como una ideología de élite, no como un asunto de identidad nacional y que fue respaldada por los muy cercanos a Díaz conocidos como "los científicos". La relación entre el positivismo y el mestizaje en México prácticamente no apareció, ya que el positivismo mexicano fue acaparado por los afines al régimen de Díaz y estos no formaban parte del grupo de mestizos sino más bien de criollos y utilizaron al positivismo con fines ideológicos principalmente. El mestizo era una categoría media que desaparecía entre los extremos del indígena y el blanco y criollo. Para ellos, la presencia de los mestizos consistía en un lastre para el desarrollo y el progreso de México. Carlos Fuentes, (Fuentes, 2011) en el Prólogo del libro de Agustín Basave Benítez, comenta el acierto de destacar la preponderancia de las ideas de Herbert Spencer en la ideología de "los científicos" en lugar de la filosofía comtiana. Siguiendo a Spenser la consigna era el darwinismo social considerando la supervivencia del más fuerte, en este caso los blancos y criollos, los mestizos inexistentes o invisibles, sin consideración.

En América Latina, surgen pensadores que muestran dudas sobre las posibilidades reales el positivismo en la transformación de los países hispanos, entre ellos encontramos al uruguayo José Enrique Rodó, a José Martí en Cuba, a Eugenio María Hostos en la República Dominicana y en México, a José Vasconcelos. En los Estados Unidos y Canadá, países en donde no se dio el mestizaje, no se presentaron reacciones contrarias al positivismo. En estos países el mestizaje entre blancos e indígenas no ocurrió como en Hispanoamérica y por tanto el crecimiento de las ideas positivistas buscando el desarrollo económico se presentó de manera natural sin consideración a los indígenas de sus respectivas naciones, que se encontraban y continúan en muchos casos apartados de las ciudades y comunidades con en expansión.

La idea que permite unir el pensamiento y concepciones de Rodo, Martí, Hostos y Vasconcelos es la preocupación y búsqueda de integración o incorporación entre lo indígena y lo español. Se acrecentaron las reacciones contra el manifiesto imperialismo de los Estados Unidos, siendo en México donde se produce la respuesta contraria más "genuina" según, Castro Gómez, (1991, p. 156). Sumando a los intelectuales antipositivistas, se debe considerar a: Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Un aspecto relevante en la vida cultural de México y el resto de América Latina es la recepción del pensamiento de José Ortega y Gasset, quien con su filosofía de la "circunstancia", abre la puerta a la valoración y análisis de la "circunstancia nacional". Esta circunstancia nacional en México fue impactada en el año de 1939 con la llegada a de los refugiados españoles, entre los que se encontraba José Gaos, que al poco tiempo se convierte en maestro de un semillero intelectual. Entre sus discípulos contamos a: Edmundo O'Gorman, Luis Villoro, Augusto Salazar Bondi y Leopoldo Zea, quien logra asociar algunas ideas y pensadores en el grupo Hiperión. Lo dicho hasta este momento, forma parte del ambiente intelectual en que sale a la luz el texto de Zuloaga.

La intención es encontrar las características que nos permitan explicar y entender eso que nos une dentro de la diversidad. ¿Qué es lo que hermana a las naciones latinoamericanas? Las respuestas se encuentran en la herencia e identidad cultural de cada nación. El problema puede ser abordado por dos vertientes: 1a) ¿Qué es lo que distingue a cada país? ¿Qué lo que hace ser a Argentina, Argentina, o aerú, Perú? y; 2a) ¿Qué es lo común o lo que acerca a cada uno de los países, por ejemplo, a México, con todos ellos? Estos dos planteamientos se insertan en uno de los problemas fundamentales de la filosofía: el problema de encontrar la unidad en la diversidad.

Las alternativas a establecer son la presencia, relaciones y preponderancia entre el indigenismo, el criollismo y el europeísmo. La idea de raza se convirtió en eje central en la consideración del ser y del habla hispánica al considerar los componentes étnicos y culturales de los pueblos originarios, bastaría recordar a Vasconcelos y su texto La raza cósmica, en la que la raza nueva, como llama al mestizaje, se constituya en condición para una nueva era en que los pueblos hispánicos tomen su historia y cultura en sus manos. Esta situación propiciará intercambios culturales e intelectuales entre Europa e Hispanoamérica. Como muestra de este tejido de significados y de implicaciones en los términos, Germán Arciniegas, de nacionalidad colombiana, eligió, entre sus temas de investigación, lo relativo a historia o historias de América, reflexiona y define los nombres de las diferencias entre las "cuatro américas". América surge en el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema. Es una novedad insospechada que rompe con las ideas tradicionales. América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia. (Arciniegas, 1979, p. 5). Afirma, que hay cuatro historias de América: a) la América que es indio-española en la que su historia y civilización se remonta siglos atrás de la llegada de Colón. b) el territorio de Brasil constituye lo que se podría denominar "el nuevo mundo" ya que, los portugueses que arribaron no encontraron civilizaciones establecidas, ni en las orillas o playas, o en el interior de la selva. c) La historia de la América inglesa es parecida a la portuguesa, en su llegada a tierras carentes de civilizaciones importantes como la maya, inca o azteca, ellos llegaron buscando dónde fincarse para establecer rutas marítimas comerciales, a diferencia de los españoles, que se adentraron tierra adentro para fundar sus ciudades con base en las ciudades descubiertas. La cuarta América d) corresponde a Canadá y la llama Arciniegas, la América franco-inglesa. Los primeros exploradores franceses que arribaron a ese territorio norteño topándose con ríos, lagos y llanuras heladas inician su viaje hacia el sur encontrándose con el rio Misisipi y desembocando en el Golfo de México (en aquellos tiempos no llamado de esa forma). Los procesos anteriores dan lugar al proceso de 'hibridación' más grande que se recuerde.

El desarrollo de la América indo-española fue más complejo debido entre otras situaciones, a que se dejó vivir a los pueblos que los recibieron, sin embargo, poco a poco se le fue apagando su espíritu originario para imponerles el de los conquistadores y colonizadores. Las tres Américas no inglesas, (en sentido estricto sólo 2, puesto que la última es francoinglesa) en su transcurrir en el tiempo vivieron estas etapas: descubrimiento, conquista, colonia, independencia y república; así solo se tendrá que desenterrar o sacar a la luz todo lo que los conquistadores enterraron bajo tierra, acción que corresponde a los propios habitantes de estos países. Las colonias inglesas vivieron condiciones diferentes en el establecimiento de la América inglesa; las etapas de esta construcción fue exactamente a la inversa que lo sucedido con las hispanas ya que ellos llegaron y establecieron la República, se proclamaron independientes, colonizaron y emprendieron la conquista de nuevos territorios, y descubrieron nuevas tierras. (Arciniegas, 1951, p. 8) Esta explicación de Arciniegas acerca a la comprensión de las fundamentales diferencias entre la América inglesa y las otras tres américas no inglesas nos sirve como ejemplo para el fundamento de la diversidad entre las naciones americanas y como entrada al análisis del texto de Zuloaga.

Herencia cultural e identidad

El pasado da forma a la herencia en múltiples sentidos y tiempos. La herencia de todas las generaciones podría remontarse hasta el inicio del universo, sin embargo, las sociedades tienen fincada su herencia en la historia de las relaciones entre los seres humanos y estas relaciones, de igual manera, se originan en tiempos pasados teniendo influjo en las interacciones presentes. Esta situación es evidente en el caso de América y

especialmente de América Latina. La herencia, va incorporando relaciones nuevas que se integran a la cultura. A las sociedades no les es posible aislarse de esa herencia cultural regalada y fundante, sólo se tiene la posibilidad de ir insertando nuevos elementos. Quien ha planteado el problema de la historia cultural en términos universales es el historiador Arnold Toynbee en el prefacio y Capítulo I de su libro Los griegos: Herencias y raíces, (Toynbee, A, 1988, pp. 9-17) en donde manifiesta que las herencias del pasado son ineludibles y trasmitidas principalmente por la educación en sentido amplio. Cada sociedad, explica su herencia y pone o da énfasis a aspectos o ideas convenientes para ella y la sostiene por vía de la tradición. Hace referencia explícita Toynbee, a la herencia cultural mexicana sugiriendo que debe tener presente el pasado precolombino, colonial y mesoamericano. Se ha exaltado, afirma Toynbee, la herencia cultural precolombina y satanizado a los conquistadores y al período colonial y dejado de considerar el papel que jugaron en la construcción de la cultura mexicana contemporánea. Efectivamente esos procesos culturales son enmarañados y sinuosos. La circunstancia del ser latinoamericano la capta claramente Simón Bolívar en la lucha de independencia con la necesidad de unir ideales y razas como la española, criolla e indígena para formar una república, cuando expresa en el Discurso de la Angostura (1819):

Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

A partir de esta complejidad, es que 150 años más tarde, el asunto sigue constituyendo un

intrincado problema, Leopoldo Zea en América Latina: largo viaje hacia sí misma (Zea, 1978), realiza una síntesis interesante de este complicado proceso y aporta elementos novedosos a considerar en esta búsqueda de identidad Latinoamericana. Utiliza, en primer lugar, el término "yuxtaposición" para marcar la posición de aplastamiento de lo superior a lo inferior. Así los hispanos, al yuxtaponerse a los pobladores originarios, producen el mestizaje dando origen a varias e importantes confusiones internas en los mestizos. Ya que aún, llevando la misma sangre, sólo por haber nacido en América se entraba a la cultura de la dominación al servicio del colonizador. En Europa, la mezcla de razas y culturas han producido un "mestizaje asuntivo" término acuñado por Zea, que permitió la aparición de culturas "síntesis" que abarcan elementos culturales importantes de una, dos o tres culturas como la greco-romana, que posteriormente se ve penetrada por el cristianismo para desembocar en la cultura europea occidental.(Zea, 1978, p. 8) Así el imperialismo ibérico, no tomará la forma de la dominación greco-romano que asimilaba a las diferentes culturas integradas al imperio, sino que, los conquistadores y los colonizadores solo por dar un ejemplo, colocaron "encima" de los 'teocallis' que significa en náhuatl "templo" o "casa de dios" las iglesias cristianas, marcando con este hecho la superioridad de la cultura europea sobre las culturas indígenas locales. Al mestizaje europeo se le encuentran rasgos positivos de asimilación, pero al americano sólo se ven diferencias entre el superior y el inferior.

A fines del siglo XIX, en México, la mirada se vuelve a Francia en busca de la yuxtaposición, pero con la filosofía y literatura francesa, el intento busca ser como Inglaterra, Francia o Estados Unidos. Menciona Zea una idea de Justo Sierra, "habría que hacer de los

1 (Gran Diccionario Náhuatl, s. f.)

mexicanos, los yanquis del sur" (Zea, 1978, p. 15), con esta afirmación, parece que se desea salir de una esclavitud para entrar a otra. Es necesario aclarar, que Sierra con la cercanía del nuevo siglo al advertir las limitaciones del positivismo modificó su postura de apoyo a esa filosofía cuando dice:

Sobre las ciencias, se han erigido esos inmensos edificios de ideas, que, al verse intentar explicar el universo y el destino del hombre, han tomado en los sistemas metafísicos todos los aspectos, y han servido de fortaleza y reparo a todas las pasiones; porque la suerte de las ideas es y será siempre que, al convertirse en sentimientos, único medio de conmover el alma de los pueblos, se humanicen, por así decirlo, y tomen el color de todos los temperamentos, y se enciendan con el calor de todos los corazones, y floten como pendones en todas la bregas y se llamen espiritualismo, materialismo, positivismo y hoy agnosticismo, y pragmatismo mañana. (Beorlegui, 2010, pp. 385-386)

Se verá más adelante que Zuloaga manifiesta, el hecho de la fundición de 'razas madres' dio origen a los mestizos que para esos años, fines de los años treinta del siglo XX ya constituía la mitad de la población mexicana. Zea distingue el mestizaje latinoamericano del mestizaje europeo. El mestizaje latinoamericano tomó forma en las relaciones de dominación europea respecto a América, en cambio "La cultura europea es una cultura mestiza. Cultura asuntiva de las expresiones culturales de los múltiples pueblos y razas que empujándose, las unas a las otras, se acrisolaron a lo largo de las diversas regiones que formaran Europa" (Zea, 1978, p. 7). Para Zuloaga la forja del mestizaje mexicano promovió el sentimiento de nacionalidad, "unos más morenitos y otros más claritos, pero nadie veía en ello una diferencia significativa, mucho menos una causa de enemistad; y la prueba es que hasta presidentes de la República hemos tenido de pura raza indígena, sin

que nadie objetara por esa causa".(Zuloaga, 1939, p. 6) Se percibe en la concepción de Zuloaga la diferencia con el pensamiento de Zea. Para el primero la fundición de "razas madres" vino a identificar a la población y a la nación mexicana, para Zea, la dominación europea no permitió que se formaran culturas fusionadas, combinadas.

Contextos particulares y perfiles intelectuales

La pertinencia de esta investigación se debe a que ambos, Zuloaga y Mariátegui discuten dos visiones diferentes en relación con el problema de la identidad cultural. i) Por una parte, la herencia hispana frente a la herencia precolombina originaria. ii) Por otra parte, la situación de ambos pensadores en lados opuestos del espectro político. Zuloaga es un pensador que podemos situar en el lado conservador y Mariátegui es un intelectual de izquierda, por consiguiente, analizar el texto de Zuloaga en comparación con las posturas de Mariátegui nos posibilitará resaltar su relevancia, no sólo para el contexto nacional y latinoamericano, sino también podremos descubrir y sacar a la luz sus posturas divergentes y coincidencias, si las hubiera.

Considerando este texto se estará en posibilidad de comparar no de manera exhaustiva, el pensamiento de Zuloaga con el de José Carlos Mariátegui considerado el primer marxista sudamericano y objeto de múltiples trabajos y estudios de su pensamiento². Dada la riqueza histórica de México y Perú, países originarios de los dos intelectuales, conviene aclarar que sólo nos asomaremos y se mencionarán aspectos relevantes y relacionados

² Se puede constatar en: Bibliografía reciente sobre José Carlos Mariátegui, (Walker, 1986).

con las publicaciones que son de interés para el tema que nos ocupa.

Contexto de la publicación de Pedro Zuloaga

El México postrevolucionario constituye un elemento fundamental para entender el ambiente en que se producen las publicaciones. El 5 de febrero de 1917 se publica en el Diario Oficial, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, marcando esa fecha el término de la Revolución Mexicana. En los años siguientes, las propuestas para la transformación nacional fueron múltiples y diversas, una de ellas fue la redacción del artículo 3º de la Constitución en que se enfatiza el tema de la educación gratuita, obligatoria y laica, lo señalo, entre otros asuntos importantes debido a que es uno de los temas en que Zuloaga muestra interés en su publicación. Estos principios son considerados por el gobierno de Álvaro Obregón como prioridad y por tal motivo es nombrado José Vasconcelos, como Secretario de Educación Pública quien en ese tiempo era Rector de la Universidad Nacional de México. En esos tiempos llegan a México las ideas pedagógicas de John Dewey que subrayan la enseñanza por medio de la acción. Durante los años siguientes se acentúa el radicalismo revolucionario, que entre otros eventos lleva al asesinato de Obregón por León Toral el mes de julio de 1928. Se entendía por revolucionario lo antirreligioso; la disidencia en las ideas desemboca en la guerra Cristera, cuya terminación se da por acuerdo entre el presidente Portes Gil y la jerarquía católica el 21 de junio de 1929. A mediados de ese año se otorga la autonomía a la Universidad Nacional de México para convertirse en Universidad Nacional Autónoma de México (hecho que se queda en el papel de la Ley) y Vasconcelos es candidato a la presidencia de la República, quien es derrotado por Pascual Ortiz Rubio. En el año 29, se funda el Partido Nacional Revolucionario (que a la larga se convertirá en el PRI). El 2 de septiembre de 1933, Ortiz Rubio, Presidente Provisional, renuncia a la presidencia de la República y es nombrado presidente sustituto Abelardo L Rodríguez. Durante el mes de octubre de 1933 se produce una huelga de estudiantes pronunciándose en contra del proyecto de educación socialista, el gobierno otorga la plena autonomía a la Universidad Nacional Autónoma de México y es nombrado Rector por el Consejo Universitario, Manuel Gómez Morin, convirtiéndose así en el primer Rector de la UNAM con plena autonomía. En 1934 Vicente Lombardo Toledano se pronuncia a favor de una escuela basada en el materialismo dialéctico y respaldado por la Unión de Directores y Maestros Rurales con apoyo manifiesto a la educación socialista. En diciembre del 34 toma posesión de la presidencia de la República el General Lázaro Cárdenas del Río quien a los once días promulga el decreto que reforma el artículo 3º de la Constitución con lo que se establece que la educación impartida por el Estado será socialista, aunque en la Escuela Normal de Maestros se oponen a la misma.

El 18 de marzo de 1938 se anuncia la Ley de expropiación a los bienes de las compañías petroleras en actitud rebelde. En febrero de 1939, Manuel Ávila Camacho es nombrado candidato a la presidencia por el Partido Nacional Revolucionario. En septiembre de 1939 se funda el Partido Acción Nacional, integrado principalmente por universitarios, del cual Pedro Zuloaga es participante y fundador y cuya primera publicación es de autoría de Zuloaga, Hispanidad Panamericanismo. Con la fundación del partido y esta primera publicación, este instituto político establece su posición antagónica filosófica y socialmente con las ideas del gobierno establecido y al hacerlo coloca al Partido Acción Nacional como única oposición al Partido de la Revolución Mexicana (antes Partido Nacional Revolucionario) que unos años después se convertirá en el PRI.

El nombre del nuevo partido político en que participa Zuloaga toma el nombre de Partido Acción Nacional y nos remite a un movimiento contrarrevolucionario en Francia llamado la "Acción Francesa" en el cual participa activamente Charles Maurras (1868-1952). Y

continuando en Francia, es oportuna la referencia a Augusto Comte quien integra a su filosofía positiva ciertos aspectos del pensamiento contrario a la Revolución Francesa encabezado por Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald. El profesor y jurista Jean Jacques Chevallier en su libro Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días (Chevallier, 1997), sugiere que posteriormente estas ideas de Comte, de Maistre y de Bonald se convierten en "el caldo de cultivo" del surgimiento Maurras. Comte hace abstracción de la religión y la reemplaza por la ciencia, así la humanidad reemplaza a Dios. 1870 se convierte en un año significativo para la tradición conservadora con pensadores como Fustel de Coulanges, Renan y Taine. Renan, publica en 1871 La reforma intelectual y moral en el que se aborda lo relativo al contexto cultural, afirma que una democracia no puede ser bien gobernada, porque su procedimiento de selección de los jefes, la elección popular, no vale nada. La postura de Taine a este respecto sugiere que la educación impartida por el Estado ha dado a sus alumnos una educación completamente abstracta que los ha desarraigado de sus raíces, familia y tierras, situación con efectos negativos para la sociedad. Con estos antecedentes aparece Charles Maurras que en 1900 tenía 32 años y anota Chevallier: "Amigo de BOSSUET, MAISTRE Y BONALD [sic] esos teócratas, tanto como de COMTE, TAINE Y RENAN, [sic] esos cientifistas desligados de las religiones tradicionales, compartía la incredulidad de estos últimos". (Chevallier, 1997, p. 277). Un acontecimiento decisivo en la vida de Maurras constituyó su viaje a Grecia en el año 1876.

Salido de mi país —dice—, lo vi por fin tal como es, y me quedé espantado de verlo tan pequeño. ¡Ah!, ¿si Francia hubiese conservado desde la Revolución a sus reyes, "sus continuidades vivientes..., [...] La evidencia me arrancaba, al fin, la confesión: necesitábamos restablecer al fin aquel régimen si no queríamos ser los últimos franceses. Para que viviese Francia era menester que volviese el rey).

(Chevallier, 1997, p. 277).

La concepción de Maurras sobre la realeza causó interés al director de la Gaceta de Francia, quien le propone encontrarse en Bruselas con André Buffet y con el conde de Lur-Saluces y conversar sobre la monarquía francesa. A su regreso, utilizando la Gaceta Francesa invita a la minoría de buenos ciudadanos a dar su opinión acerca del siguiente planteamiento: ¿Es de salud pública la institución de una monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada, sí o no? Las respuestas a esta invitación se agrupan en el primer libro de la Encuesta. El segundo libro se compone de respuestas comentadas por Maurras de un seleccionado grupo de amigos. Esta Encuesta, afirma Chevallier, "marcaba un giro decisivo para la evolución de las ideas políticas del siglo XX... Tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada" (Chevallier, 1997, p. 278) Por tradicional se entiende la sumisión a la realidad, a la naturaleza de las cosas, en cuanto a lo hereditario Maurras aclara que no se refiere a las herencias biológicas, sino de utilizar las "aptitudes particulares, especiales y técnicas, que son fijadas en cierto grado por la sangre, pero sobre todo por la tradición oral y por la educación" (Chevallier, 1997, p. 280). Relativo al antiparlamentarismo se piensa que su forma debilítala al Estado al entregarlo a los partidos políticos y sin proporcionar al individuo las garantías necesarias y por tanto se pronuncia en favor de un gobierno nominativo, personal y responsable. El parlamentarismo continuaría siendo un régimen de opresión de las minorías y que lleva embrionariamente "una guerra civil". Es necesario un régimen unificado por "el rey de Francia", no más partidos, no más democracia. La descentralización tiene que fundamentarse en y con la existencia de la monarquía, solo ella puede cuidar la unidad por un lado y el desarrollo provincial por otro.

El movimiento "La Acción Francesa" del que participa Maurras es alimentado por

ideas y pensamientos de otros intelectuales como Henri Vaugeois, Léon Daudet y Jules Lamaitre todos ellos defensores de la instauración de la monarquía. Estas propuestas vigorosas a principios del siglo XX pierden vitalidad y fuerza con la llegada de la guerra en 1914. Estas ideas francesas, que parecen influir en la formación del Partido Acción Nacional, por lo menos en el nombre mismo del partido y en afirmaciones de pertenencia a la "reacción" y al conservadurismo se tienen que rastrear en los documentos básicos del PAN para estar en posibilidad de afirmar o negar la pretendida influencia, asunto que rebasa el presente análisis.

Para interpretar y organizar sistemas sociales y así llegar a algunas conclusiones prácticas es necesario aclarar qué tipo de filosofía o que aspectos de alguna corriente filosófica se tomarán en principio como relevantes. De acuerdo con Raymond Aron (Aron, R., 1999) se presentan dos tipos predominantes de filosofías políticas. Uno que subraya el aspecto de conjunto, la visión metafísica o religiosa y de ahí explica las relaciones con la vida, con la historia extrayendo de esas explicaciones su visión política. El otro tipo de filosofía política enfatiza, o parte de los problemas concretos de la vida humana, del hombre común, tal como se presentan en la vida cotidiana, en la historia. Esta filosofía admite en el trasfondo un aspecto metafísico o religioso, pero de forma secundaria. Se podrá descubrir qué tipo de pensamiento o filosofía política propone Zuloaga en el texto de interés.

Perú, tierra de José Carlos Mariátegui

Mientras tanto en el Perú de principios del siglo XX, el aumento del mestizaje fue reconocido y el país creció con la incorporación de la "selva" y de numerosos pueblos amazónicos que deseaban peruanizarse. "La tarea de peruanizar la selva, de cuidar sus fronteras, se sumó a las otras responsabilidades del Estado, y la Iglesia, a través de los

misioneros, contribuyó a lograrla" (Holguín Callo, 1999, p. 160). Durante el siglo XX se han encontrado posturas antagónicas entre el hispanismo y el indigenismo, es decir la sobrevaloración de lo hispano o de lo andino, respectivamente. Mariátegui, abandona Perú en septiembre de 1919 a invitación del presidente Augusto Bernardino Leguía, quien encabezó el período llamado "Oncenio de Leguía" ente 1919 y 1930. En los años anteriores a 1919 se vivieron tiempos muy agitados con el derrumbe la llamada "República Aristocrática". La llegada de Leguía al poder, en la presidencia por segunda ocasión, la primera de 1908 a 1912, inició en 1919 y con reformas constitucionales se reeligió en 1924 y 1929, por tal razón a esos tiempos se les conoce como el "Oncenio".

Leguía buscaba frenar las reformas y controlar las fuerzas sociales y políticas renovadoras, que en una etapa anterior había alentado y aprovechado para subir al poder y quebrar al civilismo, bajo el emblema de "Patria Nueva". Durante 1923 y 1924, pretendiendo perpetuarse en el poder mediante la reelección y temeroso de la radicalización de las fuerzas sociales desatadas, Leguía haría las paces con diversos sectores conservadores, reprimiendo a los reformistas, sean estos postuladores de su primo, su anterior hombre desconfianza y ahora rival Germán Leguía y Martínez o bien dirigentes estudiantiles con incidencia en los sindicatos obreros, como Víctor Raúl Haya de la Torre.(Leibner, 2019, p. 17)

Posterior a éste brevísimo panorama histórico político en México y en Perú iniciaremos el análisis del texto propuesto con datos relevantes de Zuloaga y Mariátegui.

Perfiles intelectuales:

Pedro Zuloaga3

Pedro Zuloaga Hirigoity, nace en la ciudad de Chihuahua el 10 de noviembre de 1891. Su educación primero fue con preceptores en su casa, debido a problemas de salud. Fue enviado a "Culver Military Academy" en Indiana y en 1908 a la "Phillips Exeter Academy", en Nuevo Hampshire, Estados Unidos. A su término, fue a Suiza en 1909 a la Universidad de Neuchâtel y posteriormente a la Universidad de Múnich. Gregorio Prieto Cuilty⁴, "comenta que durante tres años estudió, filología, física, teoría de la música y composición, Beethoven era uno de sus compositores favoritos. Fue alumno de Arnold Sommerfeld, maestro en esa institución" (Prieto Cuilty, 1954). Su regreso a Chihuahua

³ Pedro Zuloaga (1891-1954) escribió 5 libros: Cosmos y el destino del hombre, La frontera superior, La bancarrota del materialismo en la ciencia, La fuerza atómica y Esbozo de una cosmogonía integral. Realizó 11 traducciones de libros, del alemán, francés e inglés. Escribió en periódicos locales de Chihuahua como "El correo de Chihuahua" y nacionales en Ciudad de México, como El Nacional, Novedades, Excelsior, Diario de la Guerra, entre otros. Publicó en textos en varias revistas como: Revista "La Nación", Revista "Lectura", Revista "Actividad", Revista "Signo" en Madrid, Revista "Javeriana" de Colombia. Boletines de Sociedades Científicas como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y la Academia Alzate en México.

⁴ Gregorio Prieto Cuilty, era primo y amigo de Pedro Zuloaga. Al referirse al grado de "bachiller en filología" conviene aclarar que en los seis semestres que estuvo Zuloaga en la Universidad de Múnich se hizo acreedor al grado correspondiente a "bachelor" como se utiliza la expresión en mundo anglo sajón para referirse al grado de Licenciatura.

ocurrió en 1922 y se dedicó a ser maestro y a escribir en diversas revistas y periódicos. En 1935 Se traslada a la Ciudad de México donde publica varios libros, y artículos en revistas y periódicos. Participa en la fundación del Partido Acción Nacional y se integra como maestro en la UNAM. Regresa a Chihuahua a fines de los años cuarenta. Muere en esa ciudad en 1954.

José Carlos Mariátegui⁵

Reconocido como el primer marxista latinoamericano. Su débil salud, lo marcará en el transcurso de su vida. Viaja a Italia donde entrara en relación con el mundo intelectual y cultural estableciendo amistad de Croce, Gramsci, D'Annunzio, Romain Rolland, Gorki, lo cual posibilita su inserción en las ideas marxistas con influencia italiana. A su regreso

5 José Carlos Mariátegui nace en el ser del Perú en el año 1894. Con una salud muy precaria, y después de la muerte de su padre, inicia trabajos de reportero en la capital Lima. Participa en la organización del Partido Socialista y funda junto con Cesar Falcón y Félix Valle, su primera resista, "Nuestra Época", posteriormente "La Razón" de decidido corte político. Fue enviado por el gobierno peruano, a Italia como propagandista del Perú, las razones de fondo eran alejarlo de la vida política del país. Su viaje a Europa dura de 1920 a 1923 y reside en Italia en donde conoce a su mujer y tiene contacto con Croce, Gramsci, D'Annunzio, Romain Rolland, Gorki, entre otros. En marzo de 1923, regresa a Perú y reanuda contactos iniciando amistades nuevas, como con Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA, Alianza Popular Revolucionaria Americana. Mariátegui pertenece a ese partido en los años de 1926 a 1928. En el año 1926 publica la revista mensual "Amauta" que constituyó su obra editorial más importante. Su salud se ve deteriorada y muere en 1930.

a Perú contacta a Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA, Alianza Popular Revolucionaria Americana. Fundador de varias revistas destacando "Amauta".

Hispanidad Panamericanismo

Las ideas de Zuloaga insertas en esta publicación las he clasificado en tres grupos: i) Hispanidad y Panamericanismo, ii) Penetración anglosajona con referencia a tres conceptos: la Leyenda Negra Hispanófoba, el Marxismo para uso externo a los Estados Unidos y el protestantismo como disolvente de la unidad. iii) El tercer bloque constituye las reflexiones de Zuloaga relativas a la educación laica.

El hecho de pretender distribuir la humanidad utilizando las divisiones geográficas, por ejemplo, la propuesta de que todos los asiáticos se encuentran fundidos en una sola entidad histórico-política o simplemente económica, "en una comunidad de instituciones de ideas, de afectos o de intereses, sólo porque acontece que todos ellos habitan un mismo Continente, es un despropósito tan grande que no resiste un minuto de reflexión o de crítica". (Zuloaga, P. 1939, p. 3) La separación de América en dos bloques: por una parte, la "del extremo Norte" y por otra, el territorio comprendido al sur del Río Bravo hasta la Tierra de Fuego y la conciencia de esta división otorga los argumentos para la negación de la pretendida unidad continental, o panamericanismo. Se tienen diferencias biológicas, históricas, lingüísticas y religiosas que han producido en los habitantes del norte y del sur, diferentes actitudes, cosmovisiones y respuestas ante lo que se presente. El desarrollo y crecimiento de las personas y las sociedades son independientes de la geografía, afirma Zuloaga.

Estados Unidos hace gala de un "imperialismo enmascarado" con su propuesta del "panamericanismo" carente de justificaciones ciertas y, por tanto, esgrimiendo una

retórica llena de infundios como la amenaza de la expansión de los países totalitarios o proponiendo argumentos falsos como la afirmación de que "América es democrática", cuando en esos años, fines de los 30's, de 22 países 13 tenían regímenes dictatoriales, "(sin contar con dictaduras hipócritas como la nuestra)"(Zuloaga, 1939, p. 4) Estas actitudes imperialistas son consecuencias tardías de la doctrina Monroe, que fue enviada al Congreso de los Estados Unidos el día 2 de diciembre de 1823 con las siguientes y resumidas afirmaciones: I. No permitir nuevas colonizaciones europeas en América continental. II. La abstención en los asuntos políticos europeos, por parte de Estados Unidos y, III La no intervención europea en los gobiernos del continente americano. Sin embargo, estas premisas que se proponen limitar la injerencia europea en América, por otro lado, se promueve la expansión estadunidense en territorio mexicano, que desembocó con la pérdida de 2,500,000 km².

El pensamiento de Mariátegui se mueve en torno a varios conceptos claves, relativos a la hispanidad como ejemplo:

Los pueblos de América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica, sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. (Mariátegui, 1975, p. 2)

Las guerras de independencia de España fueron organizadas por los criollos, quienes tuvieron la tarea de la formación de los estados nación. Las revoluciones de independencia fueron grandes actos románticos a los que se interpusieron "Pleitos absurdos y guerras

criminales (que) desgarraron la unidad de la América Indo-Española." (1975, p. 14). Mariátegui distingue las naciones americanas que se encuentran más cercanas a Europa, ya que estas fueron "fecundadas" por sus inmigraciones y por tanto sacaron provecho del contacto con la civilización occidental, lo que repercutió en desarrollo político, estableciendo democracias situación que distingue a las naciones indo-españolas que conservan "densos residuos de feudalidad". La formación de estas nacionalidades en ciernes es lo que causa la dispersión entre las mismas, y afirma "Aparece como una causa específica de dispersión la insignificancia de vínculos económicos hispanoamericanos. Entre estos países no existe casi comercio, no existe casi intercambio". (Mariátegui, 1975, p. 14) No se buscan unos a otros, no se complementan y por tanto funcionan netamente como colonias de Europa y Norteamérica. Los escases de medios de transporte es una consecuencia de la nulidad de las relaciones económicas y, sin embargo, aclara que existe una vinculación relativa a las categorías intelectuales:

La identidad del hombre hispano-americano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento. Martí, Montalvo no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispanoamericana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad. (Mariátegui, 1975, p. 16)

Estas ideas se encuentran ligadas a los conceptos expresados por Zuloaga en el apartado

siguiente relacionado con la "penetración anglosajona". La penetración anglosajona, expresión de Zuloaga, se propone disolver o desaparecer la influenza de la cultura hispana y de la religión católica en Latinoamérica, fomentando la expansión del protestantismo y la masonería. El liderazgo protestante y la formación académica y espiritual de sus representantes se realizaron en universidades como Yale, Harvard o la Universidad de Columbia. Estos intereses encontraron en América Latina, a fines del siglo XIX y principios del XX, tierra propicia para el proyecto político liberal. En esas instituciones, adquirieron ideologías progresistas que se desarrollarían como parte de su trabajo misionero en el sur del continente. Los objetivos anglosajones, afirma, vienen de atrás y pueden descomponerse en varios apartados que vamos a explicar brevemente.

El término Leyenda Negra se debe al académico Julián Juderías y data de 1913, como lo aclara Ricardo García Cárcel, en su libro La leyenda negra. (García Cárcel, 1997, p. 13). La leyenda negra contra España se constituyó por relatos falsos y algunos con cierta verdad, para denigrar la historia y el carácter de los españoles cargado de fanatismo, intolerancia, crueldad e ignorancia frente al espíritu pragmático y libre de otros pueblos de Europa septentrional. En el siglo XV con la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos y la caída del último reino musulmán en Granada la salida definitiva de los árabes de España se realiza poco más de un siglo después entre 1609 y 1614. A partir de la conquista de América, en España se produce una transformación económica y comercial que hace de España el país más importante y rico de Europa.

Al terminar la hegemonía española, en los países protestantes del norte, se construyó lo que se podría llamar la segunda parte de la Leyenda Negra, un franco rechazo del mundo católico y latino representado por España, y que llega hasta las colonias españolas entre ellas México, cuyas consecuencias todavía se pueden atestiguar.

El texto de Zuloaga manifiesta su carácter crítico, entre otros, por el uso de los términos como ejemplo, "el virus liberal democratero", (recurso retórico adecuado a las circunstancias que quiere describir). Corriente de pensamiento que se manifestó primeramente en el siglo XVI en los territorios que formaban el triángulo Paris-Londres-Ámsterdam. Posteriormente a fines del siglo XVIII 'el virus' cruzó el Atlántico y encontró en tierras de Norte América un terreno propicio para su reproducción. Estos hechos han marcado la lucha permanente por la norteamericanización del mundo. (Ya se mencionó la hipocresía democrática estadounidense). Entre los hechos que fundamentan el temor a la injerencia estadunidense se puede describir, entre otros, la ambigua postura norteamericana con respecto a la Revolución Mexicana, por una parte, la venta de armamento a algunos líderes revolucionarios y por el lado político mostrando visos de intervención. Zuloaga cuenta con la experiencia y el "conocimiento de causa" para realizar estas afirmaciones debido a su cercanía con el movimiento revolucionario, por una parte, y por la otra su vida de estudiante en los Estados Unidos.

El conocimiento y conciencia de "la Leyenda Negra" contra España y en este caso, contra México, es escasa y pareciera que en México nos la hemos creído sin crítica. Por lo pronto, y como un ejemplo, se ha solicitado el perdón a España por la conquista de México, y sólo de principio para no extenderme, conviene aclarar que hace 500 años no existían, ni España ni México como entidades con identidad propia e independiente, como las concebimos, entendemos y localizamos geográficamente. La historia que se

⁶ Pedro Zuloaga era cuñado de Alberto Madero Farías, tío de Francisco I Madero y del cual recibió apoyo en contactos para pertrechos militares y dinero en efectivo, para la causa revolucionaria.

enseña en México afirma datos y situaciones de la conquista, del período colonial, de la guerra de independencia, reforma, porfiriato y revolución que son tendenciosos o inexactos, por decir lo menos. La idea de que la historia la escriben quienes quieren ser recordados y quienes tienen el poder de hacerlo, no deja lugar a dudas.

A fines del siglo XV la Península Ibérica, estaba formada por cinco reinos: La Corona de Castilla (que incluía los reinos de Castilla y León), la Corona de Aragón (formada por el reino de Aragón, Cataluña, reino de Valencia y Mallorca), el reino de Navarra, el reino de Portugal y reino de Granada. Con relación a México, el territorio al que llegaron los conquistadores,

Tenemos necesidad de reescribir la historia de México, de darnos a la tarea de encontrar nuevos resquicios en la memoria que nos permitan plantear puntos de vista, por lo pronto diferentes, a los que por la "educación oficial" hemos construido. El pasado no se puede cambiar, pero si iluminar y encontrar nuevas visiones que permitan planear nuestro futuro desde otras bases. Comenta, Lamo de Espinoza en la presentación del libro colectivo La disputa por el pasado. España, México y la leyenda negra: "Por una parte, la constatación de que parece ser necesaria una reconciliación del mundo hispano consigo mismo y de algunos países con su propia historia (es el caso de España o de México)".(Lamo de Espinosa. et. al., 2021, p. 6)

El marxismo, dice Zuloaga "para uso externo (externo a los Estados Unidos)" (Zuloaga, 1939, p. 4). Marxismo que a su llegada a México acarreó decisiones y acciones en todos los ámbitos de la vida política, académica, educativa, económica, social y cultural, debilitando la herencia y tradiciones existentes.

En relación con la injerencia norteamericana y la utilización del "marxismo para uso externo", Mariátegui, sugiere una precisión, pues el marxismo de Mariátegui no se limita al marxismo europeo, mejor sería describirlo como: marxista nacido en Perú, quien elaboró una síntesis de las ideologías marxistas europeas tradicionales, para ser analizadas a la luz de la cuestión indígena. Señala Leibner, (1999, p. 11) que la cuestión de las ideas marxistas latino-americanizadas, culturizadas o adaptadas por Mariátegui a la realidad indígena peruana se tienen que estudiar de la forma siguiente:

No tiene mucho sentido preguntar que cóctel de ideas europeas condujo a la elaboración del análisis y las tesis de Mariátegui sobre el Perú, sino, más bien, la cuestión sería entender que elementos de la realidad peruana, percibidos por Mariátegui, lo llevaron a considerar relevantes a ciertas ideas europeas. (Leibner, 2019, p. 12)

A su regreso de Europa en 1923 Mariátegui se dedicó a estudiar y prestar atención a fuentes de información sobre los asuntos indígenas, y con las ideas conocidas y pensadas en Europa como el marxismo de Gramsci o las ideas de Sorel y de Bergson elaborar su propuesta de marxismo latinoamericano. Considera entre otros aspectos, la ausencia de vínculos económicos entre las naciones hispanas, la falta de intercambio comercial produce la generación de colonias al servicio de industria europea y norteamericana.

Pero la economía es, en nuestro tiempo, más poderosa que el espacio. Sus hilos, sus nervios, suprimen o anulan las distancias. La exigüidad de las comunicaciones y los transportes es, en América indo española, una consecuencia de la exigüidad de las relaciones económicas. No se tiende un ferrocarril para satisfacer una necesidad del espíritu y de la cultura. (Mariátegui, 2010, p. 221).

No concede Zuloaga, la decisión consciente de provocar daño por parte de Estados Unidos, pero insiste que se incide en la vida de México, con la sola proximidad geográfica. Las lesiones que se han realizado se alojan en la contextura moral mexicana disolviendo la integridad espiritual y la unidad cultural, debido a la "condición embrionaria de nuestras nacionalidades, destinadas a integrarse por la mezcla de razas disímiles, bajo la acción catalizadora de la religión católica" (Zuloaga, 1939, p. 5) La acción aglutinadora, que favorece y que da velocidad y relevancia a la mezcla de razas. La fundición de 'razas madres' que con sus uniones han formado a los mestizos que ya, en esos años, son la mitad de la población mexicana. "unos más morenitos y otros más claritos, pero nadie veía en ello una diferencia significativa, mucho menos una causa de enemistad; y la prueba es que hasta presidentes de la República hemos tenido de pura raza indígena, sin que nadie objetara por esa causa". (Zuloaga, 1939, p. 6) La entrada del protestantismo pretende disolver esa unificación que produce la iglesia católica.

Mariátegui reconoce en "el mito" (Mariátegui, 1937), la acción unificadora que Zuloaga ancla en la religión católica. Afirma: "Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida.

⁷ Mariátegui, J. C. El hombre y el mito. publicado en Mundial: Lima, 16 de enero de 1925. Trascrito en Amauta, N.º 31 (págs. 1-4), Lima, Junio-Julio de 1930; Romance, N.º 6, México, 15 de Abril de 1940 (con excepción de algunos párrafos); Jornada, Lima 1º de Enero de 1946. E incluido en la antología de José Carlos Mariátegui, que la Universidad Nacional de México editó, en 1937, como segundo volumen de su serie de "Pensadores de América" (págs. 119-124).

El mito mueve al hombre en la historia". (Mariátegui, 2010, p. 182). La filosofía ha desaparecido el edificio positivista, y "ha formulado las actuales teorías del mito y de la acción". Es necesario encontrar el mito, capaz de iluminar la acción. Algunos recuerdan el ideal cristiano de la edad media. Algunos teóricos fascistas, detalla Mariátegui, se atribuyen una mentalidad católica y medieval, pero la vuelta a tiempos pasados no resulta, lleva al fracaso. "¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?" (Mariátegui, 2010, p. 184). Afirma que la burguesía carece de mito y aclara

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. (Mariátegui, 2010, p. 184)

El mito da la fuerza, la emoción que se puede afirmar como religiosa, así "los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos son humanos, son sociales". Mariátegui mismo hace la referencia a Sorel quien decía, en sus Reflexiones sobre la violencia:

En consecuencia, se ha entrevisto una nueva analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que tiene como objetivo el aprendizaje, la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero las lecciones de Bergson nos han enseñado que la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquella. (Sorel, 1978, p. 40)

La secularización de los estados que encuentra sus orígenes partir de la baja Edad Media, toma forma en los siglos XII y XIII con la influencia de las ideas de Aristóteles cuyas obras fueron traducidas en los monasterios, y conocidas por los miembros de estas instituciones religiosas. Se buscaba encontrar los fundamentos para la liberación de la autoridad de las monarquías respecto de la iglesia. La separación de poderes espirituales y de los temporales los trasmitió Cristo cuando afirmó: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21), sin embargo, el reconocimiento de la autonomía en cada ámbito estaba fincado en el centro de la concepción de poder y no fue sencillo ir cediéndolo. Marsilio de Padua (ca. 1275/80-1342/43), propuso la solución más laica al problema, a partir de la civitas de Aristóteles, al separar la ley natural del ámbito político, designando al soberano como el organizador del cuerpo público, pero incluyendo el gobierno de la iglesia en el gobierno civil. La Reforma dividió a la cristiandad y la forma de convivencia entre los poderes sufrió transformaciones:

En los países protestantes del Norte de Europa predominó el cristianismo, o el modelo de la 'Iglesia-Estado', afin a la teoría de Marsilio, y el poder político absorbió las iglesias protestantes, que tuvieron que luchar para liberarse del control estatal; es el caso del anglicanismo y del presbiterianismo en Inglaterra y Escocia o del luteranismo en Dinamarca, Noruega y Finlandia. Al contrario, en el sur de Europa la Iglesia católica siguió dominando al poder político y lo absorbió en el 'Estado confesional', un modelo que perduró con grandes tensiones y polarizaciones ideológicas. (Bayona Aznar B., 2009, p. 13)

En México, durante el movimiento de independencia la iglesia católica participó activamente en el mismo y continuó su poder hasta la promulgación de la Constitución

Política de 1857 y las Leyes de Reforma, en las cuales se eliminaban los privilegios a los miembros del clero y a sus bienes. Con la llegada de Porfirio Díaz las tensiones entre la iglesia y el poder político se fueron relajando y se establecieron estados de convivencia ignorando las leyes anticlericales de la Reforma, esta simulación se presentó hasta la guerra Cristera en los años 20's, como se mencionó anteriormente.

Seis años antes de la publicación del ensayo de Zuloaga (1939), que estamos analizando, en México se generó una discusión en las aulas universitarias y en las Cámaras de Diputados y Senadores, relativa a la pertinencia de la reforma al sistema educativo; se pretendía sustituir el laicismo establecido en el artículo 3º de la Constitución por una educación con contenido abiertamente socialista. En estos acontecimientos se puede encontrar el origen de algunas afirmaciones de Zuloaga sobre el tema educativo pudiéndolo considerar participante lejano de la misma polémica que detallaremos someramente.

Para la disertación se organizaron Congresos estudiantiles en varias universidades del país, hecho que culminó con la organización del Congreso Nacional de Estudiantes a la cual se invitaron a autoridades educativas y profesores. El congreso designó como Presidente Honorario al presidente de la República Abelardo L. Rodríguez, y como miembros honorarios a Narciso Bassols y Antonio Caso. La delegación de la Universidad Nacional Autónoma de México estaba integrada por el rector, Roberto Medellín, Ignacio Chávez, Julio Jiménez Rueda y el director de la Escuela Nacional Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano. La polémica saltó a la esfera pública por la discusión entre Lombardo Toledano y Antonio Caso y fue conocida como "Polémica Caso-Lombardo" (Luna, 1969).

El congreso plateó varios asuntos y se nombraron comisiones para su estudio. El tema denominado "La posición ideológica de la Universidad frente a los problemas del momento. Importancia social de la Universidad en el mundo actual" su estudio correspondió a la comisión encabezaba Lombardo Toledano. Esta comisión elaboró una ponencia que, entre otras afirmaciones podemos encontrar las siguientes: i. las universidades y los institutos de carácter universitario deben orientar el pensamiento nacional; ii. Las universidades y los institutos por medio de la orientación de sus cátedras contribuirán a la sustitución del régimen capitalista por un sistema socialista, considerando de igual forma la instrucción en las preparatorias; iii. Las instituciones de educación contribuirán al conocimiento de los recursos económicos, biológicos y psicológicos de la población para alcanzar un régimen basado en la justicia social. En pocas palabras, la propuesta era de instituir la ideología socialista para las instituciones de enseñanza superior en el país. Ante estos pronunciamientos, el maestro Antonio Caso envió una carta al Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México en la que defiende sus opiniones opuestas a las tesis de la comisión presidida por Lombardo Toledano. Entre otras afirmaciones Caso defiende lo siguiente: i. La Universidad de México es una comunidad intelectual y cultural de investigación y enseñanza, por tanto, jamás "preconizará oficialmente, como persona moral, credo alguno filosófico, social, artístico o científico", cada individuo maestro o alumno tendrá la libertad de discutir y analizar los problemas que les interesen y por si no bastara se refuerza la libertad de cátedra dentro del recinto universitario. Por tal documento, el maestro Caso fue invitado a la Comisión del Congreso que estaba integrado por personas que se adherían al materialismo histórico y lo proponían como orientación ideológica de la Universidad. ii. En el proyecto de la Comisión se decía que los planes de estudio obedecerían "al principio de identidad esencial de los diversos fenómenos del universo y rematarán con la enseñanza de la filosofía basada en la naturaleza" a lo que Caso respondió que la filosofía considera dos órdenes: el mundo natural y el mundo cultural, cualquier filosofía que niegue alguno de los dos ámbitos será 'incompetente'. Afirma de igual manera que la filosofía basada exclusivamente en la naturaleza es contradictoria al deseo de reivindicar a "la clase humilde" porque aludiendo a la naturaleza 'el derecho corresponde al más fuerte' y por tanto el oprimido o débil si se defiende lo hará sabiendo que será vencido por el fuerte. En cambio, la filosofía que se basa en la cultura, se opondrá al naturalismo proponiendo la justicia sobre la naturaleza.

Regresando al texto que nos ocupa, en el apartado "Así era México", Zuloaga afirma que quien realizó el milagro de aglutinar a los pueblos latinoamericanos fue la iglesia católica, dadas las condiciones geográficas del país, siendo la misma raza, no se han lograron días de paz más fecundos que en esos años en México, habría que señalar, de igual manera, las profundas desigualdades que no fueron sanadas entre las clases dirigentes y eclesiásticas y la mayoría pobre. Posteriormente, en la sección denominada "La Bancarrota" señala que, en esos días, México no tiene un rumbo claro y definido en un sólo "haz-fascio" en un punto de concentración que ilumine la acción señalando objetivos a perseguir y propuestas concretas a realizar, y afirma: "hoy no hay fe, y por ende no hay esperanza. Porque es de la índole de la esperanza no satisfacerse sino con los bienes eternos; nadie anhela de veras lo que sabe ha de durar un día" (Zuloaga, P, 1939, p. 9). América se encuentra diseminada, navegando por rumbos diferentes dentro del horizonte, y la razón es, que se ha perdido la fe. Y al no haber fe, no se puede haber caridad. ¿Cómo será posible que veamos más allá de las cosas materiales de este mundo? Sólo quien tiene una visión elevada sobre las cosas del mundo podrá tener grandes aspiraciones. Es oportuno mostrar como el autor recurre a la práctica de las virtudes teologales, y no a las virtudes morales, presentándolas como forma de escalar la vista sobre la materialidad para el logro de ambiciones superiores.

En cuanto a los mexicanos parece que "nuestra casa solariega nos queda grande. Vendimos la mitad e hipotecamos el resto, y todavía nos viene grande. Es como algún señorial palacio que hubiera quedado en poder de las ratas." (Zuloaga, 1939, p. 10) Si los liberales voltean los ojos a las grandes democracias verán que estas mismas envenenaron a nuestro país. "De Francia recibimos los primeros gérmenes de desintegración y de los anglosajones, todos los demás" (Zuloaga, 1939, p. 15)

Poco más adelante destaca, que si se desea aprovechar la oportunidad de resurgimiento de nuestros países es necesario aprender la lección: "La fé los hizo, la fe puede rehacerlos". Entre nuestros países no eran lazos políticos los que unían Latinoamérica, eran lazos de fé, mismos que crearon la Hispanidad. De la ciencia no se debe esperar la resolución de los problemas humanos. La ignorancia de los gobernantes afirma Zuloaga, que confunden el conocimiento con el juicio, pueden todavía creer que la escuela lo resuelve todo. Toda la escuela, toda la ciencia, son incapaces de resolver uno solo de los problemas humanos fundamentales, y claro que es así porque no es su campo de acción, su terreno. "En lo humano, los problemas se resuelven por el juicio, que es la facultad de apreciar los valores. Y la ciencia no sabe nada de valores. Es la Iglesia la escuela del Valor". (Zuloaga, 1939, p. 11) Evidentemente el conocimiento que tenía Zuloaga de la doctrina católica se expresa en sus afirmaciones. Para el Nuevo Catolicismo de la Iglesia Católica, "Las virtudes humanas son actitudes firmes, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe" en el apartado 1804 (Catecismo, p. 499), llamadas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales que son fe, esperanza y caridad más adelante en el Catecismo se afirma en el apartado 1813, "Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el

obrar moral de cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales. (Catecismo, p 501).

Sí, primero fue la escuela laica, la que afirma Zuloaga es "una escuela sin juicio" que buscaba formar estudiantes que formaran el juicio de sus generaciones, error del laicismo. Ahora se quiere sustituir a la escuela laica por la escuela socialista, que pretende convertirse en la nueva religión. La pretensión de la educación socialista en la Universidad, (tema de la polémica Caso-Lombardo) es un intento de secar en nuestra nación "la última gota de su esencia espiritual". Termina el ensayo con una invitación a los jóvenes universitarios:

[...] a luchar por la verdad y por el prestigio y la vigencia de nuestras convicciones tradicionales, para reintegrar a nuestro pueblo en la fe de nuestros padres, en la fe patria; recordando siempre que en la vida de los pueblos como en la de los hombres, todo es efimero, y que el más ambicioso plan, la más engolada empresa, la hazaña más presuntuosa valen tanto como pirueta de saltimbanqui, como una cabriola de payaso, si no los engarza en la continuidad de la Vida total, si no los trasfunde con un hálito de infinito, si no los ancla en la eternidad, si no los arraiga en Dios. (Zuloaga, 1939, p. 17)

A partir de esta "escuela sin juicio" a la que se refiere Zuloaga, entraremos al pensamiento de Mariátegui relativo a la educación en un apartado contenido en 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. (Mariátegui, 2007, p. 86)

Se dan tres influencias en el proceso de la instrucción pública peruana: "la influencia o, mejor, la herencia española, la influencia francesa y la influencia norteamericana."

(Mariátegui, 2007, p. 86) estas corrientes no se encuentran claramente definidas por períodos de tiempo, sino que "conviven y se "fusionan" apuntando que de los indígenas (el 80% de la población) no desempeñan ningún rol relevante en la formación de sus instituciones. De España se adquirió el sentido aristocrático y el concepto "eclesiástico y literario" de la enseñanza. En este sistema la cultura era para las castas privilegiadas, se trataba de formar doctores y sacerdotes. Con la independencia el espíritu jacobino francés produjo la adopción de algunos principios igualitarios que sin embargo tenían en la mira al criollo, no incluía a los indígenas. En 1831, se declara la gratuidad de la enseñanza. Esta orientación continúa promoviendo la educación en humanidades y no una educación estimulante para el trabajo, el comercio y la industria. Así la independencia mantenía el régimen económico heredado de España temeroso y feudal sin el ímpetu capitalista y liberal. Afirma Mariátegui: "De este modo, a los vicios originales de la herencia española se añadieron los defectos de la influencia francesa". (Mariátegui, 2007, p. 93). Francia no ha logrado el desarrollo como Inglaterra o Estados Unidos debido a su sistema de enseñanza.

Conforme a su esquema de la Historia de la Instrucción Pública de Francia, la revolución tuvo un amplio y nuevo ideario educacional. "Con un vigor y una decisión de espíritu remarcables, Condorcet reclamaba para todos los ciudadanos todas las posibilidades de instrucción, la gratuidad de todos los grados, la triple cultura de las facultades físicas, intelectuales y morales". Pero después de Condorcet, vino Napoleón. "La obra de 1808 escribe —Herriot—, es la antítesis del esfuerzo de 1792. (Mariátegui, 2007, p. 94)

Detalla que el Dr. M.V. Villarán, fue el preconizador del naciente desarrollo capitalista peruano, quien en 1900 afirmaba la urgencia de "rehacer el sistema de nuestra educación

en forma tal que produzca pocos diplomados y literatos y en cambio eduque hombres útiles, creadores de riqueza". Afirmaba Villarán, que en Europa se están siguiendo los métodos de la educación yanqui y sugiere que se debe ser ese ejemplo. Las razones que apunta Mariátegui de la importación del sistema norteamericano no es el rechazo al "verbalismo latinista, sino por el impulso espiritual que determinaban la afirmación el crecimiento de una economía capitalista" (Mariátegui, 2007, p. 97). La reforma se realizó en 1920, sin embargo, mantiene los privilegios de "clase y fortuna", sólo establece la gratuidad para la educación de primera enseñanza.

Con relación a la Universidad, piensa Mariátegui en la crisis de todas las universidades latinoamericanas, quienes, debido a al desorden y carencias, causado por la terminación de la Primera Guerra Mundial se tiene apremio por resolver los problemas económicos y de desarrollo de las naciones latinoamericanas. Durante 1921 se otorgó la autonomía de la Universidad en Perú, (8 años antes que en México) sin mayores consecuencias resaltado la participación de los estudiantes en el consejo universitario. Pero esta presencia estudiantil no produjo consecuencias relevantes.

La juventud no está totalmente exenta de responsabilidad. Sus propias insurrecciones nos enseñan que es, en su mayoría, una juventud que procede por fáciles contagios de entusiasmo. Este, en verdad, es un defecto de que se ha acusado siempre al hispanoamericano. Vasconcelos, en un reciente artículo, escribe: "El principal defecto de nuestra raza es la inconstancia. Incapaces de perdurar en el esfuerzo no podemos por lo mismo desarrollar un plan ni llevar adelante un propósito. (2007, p. 119)

Concluye Mariátegui el apartado haciendo referencia al analfabetismo indígena anotando

que este problema desborda lo meramente pedagógico. "Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso hacia su redención tiene que ser el de abolir su servidumbre" (2007, p. 133)

Comentarios finales

Si entendemos la hermenéutica como la define Dilthey "a esta técnica para la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito. (Dilthey, 1978, p. 338) nos encontramos en Hispanidad Panamericanismo, ideas determinantes del pensamiento filosófico, cultural y político de Zuloaga que, por las razones explicadas brevemente en el contexto histórico en que fue publicado este ensayo, lo muestran a contracorriente de la "oficialidad cultural vigente", hecho que lo coloca en una postura manifiestamente disidente, no lo llamaría reaccionario.

El rechazo a la idea del expansionismo anglosajón y norteamericano y su convicción de afirmar y no negar las raíces católicas que influyeron de forma determinante en la formación de la propia identidad mexicana e hispanoamericana, buscando el restablecimiento de lazos fraternos con España. Manifiesta una clara postura filosófica y ética al señalar que los problemas de México tienen su origen en la confusión de pensar que los problemas y dificultades se arreglan o solucionan con el conocimiento, esto es, con el desarrollo de las ciencias, y esto no es así. Coincidiendo con la anterior cita de Mariátegui "alfabetizar no es educar". El problema, en opinión de Zuloaga, es de "juicio" es decir de apreciar y decidir por algún valor. Menciona a las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad aclarando si falta la primera, no se tiene la posibilidad del obrar caritativamente; no realiza ninguna referencia explícita a nociones de valor ético, sino sólo con referencia religiosa. "De la ciencia no se debe esperar la resolución de los problemas humanos. La ignorancia de los gobernantes afirma Zuloaga, que confunden el conocimiento con el

juicio, pueden todavía creer que la escuela lo resuelve todo". (Zuloaga, 1939, p. 31)

A partir del lenguaje utilizado por Mariátegui para definir al hombre: el "hombre es un animal metafísico" y que la filosofía ha desaparecido el edificio positivista como afirma en El hombre y el mito (Mariátegui, 1937, p. 182) es posible establecer alguna coincidencia en el pensamiento de Zuloaga y Mariátegui. Zuloaga cree que los problemas fundamentales del hombre no se arreglan con el desarrollo de la ciencia, sino con el "juicio" y Mariátegui encontrando "el mito", convertido en una fe, en la luz para la acción, los planos en los que se mueven los dos pensadores no corresponden al carácter científico de Zuloaga, ni al materialismo del marxismo de Mariátegui. El juicio moral por un lado y el mito por el otro se convierten en los instrumentos para el cambio social.

Para responder, no de manera exhaustiva a las preguntas planteadas páginas atrás (pág. 4), se puede decir, que las ideas relativas a las identidades nacionales no son dadas de una vez y para siempre, sino que constituyen procesos en lo que intervienen factores autóctonos, nacionales y factores externos. En estos procesos se encuentran algunas similitudes y también diferencias que marcan o identifican particularmente las culturas e identidades nacionales. De acuerdo con Zuloaga, se puede decir que lo que ha forjado un carácter importante en la identidad latinoamericana ha sido principalmente la religión católica, traída al continente por los ibéricos. Pero, esa circunstancia iniciada en el siglo XVI, y continuada en el XVII y XVIII se ve modificada por los procesos de independencia de los países europeos iniciados en cada país. Estos movimientos de independencia nacionales, fueron dándose en circunstancias particulares ya que para el siglo XIX, la composición racial era muy diferente en algunos países como Argentina, Chile y Uruguay en que el mestizaje ocurrió en menor cantidad y esto ocasionó que las concepciones de identidad en estos países, fueran diferentes a las construcciones identitarias de los países como Perú

y México en que el mestizaje ocurrió de forma importante. Así, para Zuloaga el principal factor de unificación identitaria latinoamericana es la iglesia católica, no la geografía. Es un error suponer la identidad como un conjunto de cualidades, valores y vivencias en común fijas y definitivas. Habermas⁸, sugiere que lo que debemos plantearnos no es la pregunta por lo que somos, sino la pregunta por lo que queremos ser. Y en este proceso es en el que intervienen las particularidades regionales selectivas elegidas consciente o

Hispanidad Panamericanismo que nos ocupa, coloca a Zuloaga en franca oposición al régimen político en que se encontraba el país. Resulta claro, tan sólo considerando estos tres aspectos; la novedad que representan los textos de Zuloaga en cuanto a la divulgación de la ciencia en México, su catolicismo manifiesto y la pertenencia al grupo de fundadores del PAN. La ausencia de Zuloaga y su pensamiento, en la cultura nacional obedeció a los contextos políticos y culturales, inscritos en el México postrevolucionario de la primera mitad del siglo XX. Pareciera simplista el comentario, pero estos hechos de exclusión, han sido probados y comentados por algunos intelectuales como Gabriel Zaid en su texto Tres poetas católicos, quien invita a realizar investigaciones de intelectuales "católicos de vanguardia" que fueron omitidos de la historia "oficial" precisamente por su condición religiosa y yo agregaría, por su militancia política. "Tardé mucho en darme cuenta de que, al leer contra las corrientes más superficiales, no me percataba de otra, más profunda: la imposibilidad de ver que el catolicismo mexicano había soñado con la modernidad". (Zaid, G. 1997, p. 12).

8 Citado por: Jorge Larraín, (Larraín, 1994)

inconscientemente.

Bibliografía

- Arciniegas, G. (1951). Historia e Historias de América. En Ensayos sobre la historia del nuevo mundo. (p. 16). Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Arciniegas, G. (1979). Nuestra América es un ensayo. UNAM Cuadernos de Cultura latinoamericana, 53. URI: http://hdl.handle.net/10391/2997
- Aron, R. (1999). Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución (Radamés Molina y Rolando Sánchez-Mejías, Trad.; 1999 de todas las ediciones en castellano). Editorial Paidós Ibérica, S.A.
- Basave B., A. (2011). México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia. (1a reimpresión). Fondo de Cultura Económica.
- Bayona Aznar B. (2009). El origen del Estado laico desde la Edad Media (1a ed). Editorial TECNOS, S.A.
- Beorlegui, Carlos. (2010). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad (3a ed., Vol. 34). Deusto, Publicaciones, Universidad de Bilbao.
- Castro Gómez, S. C. (1991). Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática. Universitas Philosophica, 9(17-18), Art. 17-18. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11623
- Chevallier, J.-J. (1997). Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días. Capítulo II (Jorge Guerrero R, Trad.; 1a ed). Editorial Temis.
- Dilthey, W. (1978). El mundo histórico.: Vol. VII (Eugenio Imaz, Trad.; 1a reimpresión). Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, C. (2011). Prologo. En México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia. (Primera reimpresión, p. 173). Fondo de Cultrua

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS HERMENÉUTICO-CULTURALES

Económica.

García Cárcel, R. (1997). La leyenda negra (2a edición). Ediciones Altaya.

Gran Diccionario Náhuatl. (s. f.). Recuperado 10 de mayo de 2019, de http://www.gdn.

unam.mx/termino

CAPÍTULO



DE LOS DISTINTOS MODOS DE ENTRECRUZAMIENTO DE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

MARGARITA SALAZAR MENDOZA

Exordio

Cuando nos enfrentamos a la hechura de una mesa, de una hermosa mesa, una fina mesa para el comedor o para la oficina, alabamos el trabajo del carpintero y deseamos que sea ese carpintero quien se encargue de elaborar las diversas piezas que de madera requiere nuestra casa o nuestro lugar de trabajo. Mas, una vez que hemos admirado y elogiado la labor de dicho carpintero, nos enteramos de las circunstancias que rodean la fabricación del mueble. Conocemos, para iniciar, el precio, y éste puede sorprendernos por lo elevado, ya que de una buena pieza se trata; y nos impele la curiosidad a averiguar por qué un costo que ni nos imaginábamos ni en nuestras posibilidades estaría erogar. Así, sabemos que la madera es caoba y no pino; que se adquirió en el Caribe o en el bosque de Kannavam. También dependerá, y esto es más obvio, de las dimensiones de la mencionada mesa. Y algo muy importante, llegará a nuestros oídos que el mencionado carpintero tiene una amplia trayectoria, de ahí sus manos y su ojo de escultor.

El vino es un ejemplo similar. Nosotros adquirimos la botella de vino de acuerdo con nuestras posibilidades económicas. Pero sabemos que no es la misma calidad la del vino contenido en una botella de un par de cientos de pesos que el de una botella que excede el par de miles. Para su elaboración se debe disponer de un espacio amplio, de un equipo para procesarlo y de una excelente producción de uva. En estos tres aspectos nos enfrentamos a, por lo menos, tres disciplinas distintas: una, la urbanística y arquitectónica; otra, la tecnológica, el diseño y fabricación de maquinaria para el despalillado, el prensado de la uva y para su fermentación; y la tercera, íntimamente relacionada con la agricultura, el cultivo y la obtención de un producto que surge de la tierra, en este caso, las uvas. En pocas palabras, para que una botella de vino llegue a nuestra mesa, ha sido necesario del trabajo de múltiples especialistas, de gente dedicada a diversas disciplinas.

Me pregunto entonces, ¿cómo es posible que se analicen asuntos aislados?, ¿no es eso algo muy artificial? Las relaciones que se dan entre disciplinas son múltiples, y dependiendo del momento reciben etiquetas determinadas; entre los conceptos que se refieren a esta cuestión, en los últimos años, han estado la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad (el enfoque holístico también). El primero de tales términos significa entre varios, es decir, se dice de un estudio o de cualquier actividad que se realiza con la cooperación de varias disciplinas. El siguiente, de acuerdo con su prefijo trans- nos remite "al otro lado de" o "a través de". Así, la definición generalizada de transdisciplinariedad connota la habilidad, la destreza, la práctica que se muestra a la hora de realizar una actividad. Sobre todo, en el análisis de textos, esa destreza remite al estudio y a la investigación de un tema concreto a través de discursos de diversos géneros. Lo anterior se encuentra en, por ejemplo, las ideas darwinianas sobre la evolución de las especies que después retomaron el sociólogo Herbert Spencer¹ y el antropólogo Lewis Henry Morgan², entre otros, para aplicarlas al comportamiento de individuos.

¹ Es sabido que su obra Los primeros principios, aparecida en 1862, está basada en la teoría de la evolución de Charles Darwin (recientemente publicada en ese momento, 1859), incluso formuló sus tres conocidas leyes, la ley de la persistencia de la fuerza, la ley de la indestructibilidad de la materia y, tercera, la ley de la continuidad del movimiento. La evolución, dice, es "la redistribución de la materia, omitiendo la redistribución concomitante del movimiento". (Spencer, 1890, p. 407).

² Morgan en 1851 utilizó el término darwinismo social, acuñado por Spencer, para estudiar la tribu de los iroqueses, un grupo que habitaba la parte nororiental de los Estados Unidos y suroriental de Canadá (Morgan, 1984).

Un caso concreto de ese tipo de estudios es el que llevó a cabo Hayden White, quien escribió su Metahistoria para explicar las relaciones que un historiador mantiene con la historia contada, y lo hizo a través de términos y géneros literarios y valiéndose también de conceptos de la esfera filosófica y política. Él mismo aclara:

La terminología que he utilizado para caracterizar los diferentes niveles en que se despliega un relato histórico y para construir una tipología de los estilos historiográficos puede confundir a primera vista, [...] Para la argumentación tenemos los modos de formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo; para la trama tenemos los arquetipos de la novela, la comedia, la tragedia y la sátira; y para la implicación ideológica tenemos las tácticas del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. (White, 1992, p. 9)

De ahí que hable de la combinación específica de estrategias o modos, a lo que él llama "estilo historiográfico de un historiador o filósofo de la historia en particular" (White, 1992, p. 10).

Pienso ahora en los vínculos que durante milenos han sostenido la literatura y la filosofía. Entre las clases de alusiones al campo filosófico que en los textos literarios se pueden detectar están, por ejemplo, las historias cuyos personajes son filósofos, tal es el caso de la comedia clásica Las nubes en donde Aristófanes (2004) ficcionalizó la figura de Sócrates; y en la que se critica a los sofistas y sus enseñanzas relativas a la aporía, o sea, a los razonamientos contradictorios o de paradojas irresolubles. Por otra parte, el cuento "La busca de Averroes" del prestigiado escritor argentino Jorge Luis Borges (1989, pp. 582-588), presenta a ese filósofo árabe tratando de comprender la obra de Aristóteles.

Uno de los planteamientos que se desprenden de este relato es que la interpretación no deja de ser la traducción de una subjetividad construida dentro de un marco contextual, en el que confluyen los ambientes social, cultural e histórico.

Otro género de creación literaria unida a la reflexión filosófica es el conocido como ciencia ficción; dos de los mejores exponentes son: Uno, el famosísimo Isaac Asimov—cuya posición humanista y racionalista va de la mano con su ateísmo— nos legó sus tres leyes de la robótica, que aparecen en su relato "Círculo vicioso" (1942) y han fundamentado la línea de pensamiento que hasta nuestros días alimenta la escritura sobre robots (2014, pp. 31-50). El otro autor es George Orwell (1980), quién en su novela 1984 dejó de manifiesto en la historia relatada, que El Gran Hermano todo lo vigila, que la Policía del Pensamiento tiene un control absoluto de cada aspecto de la vida de los ciudadanos.

Así mismo, existe la literatura que incluye dentro de sus historias las ideas filosóficas del momento, lo cual es notorio —sólo por mencionar algunos nombres— en las extraordinarias tragedias de Lope de Vega, El castigo sin venganza (1631), y de Calderón de la Barca, El médico de su honra (1637). En ellas permean las ideas de comportamiento que en el cristianismo de ese siglo XVII prevalecían.

Precisamente eso es lo que nos interesa en este artículo, mostrar las relaciones inquebrantables que existen entre la creación literaria y otras disciplinas, en este caso, con las ideas filosóficas. El texto literario es un hecho particular, ya que en toda obra de la literatura existe un contenido, ideas y temas cuyo sentido nos remiten al pensamiento de la época y que sirve como vehículo de expresión. De esta manera, entre las funciones de la obra literaria se encuentra el hecho de que fija en la historia narrada un contexto

cultural que habla de discusiones filosóficas de esa época. Veamos pues el caso específico de la siguiente obra literaria, La Regenta, en cuya trama se debaten postulados románticos y naturalistas, por un lado; por otro, muestra una historia en la que la protagonista es conducida por una serie de acciones que caen dentro de los principios deterministas del siglo XIX.

Entre los postulados románticos y el determinismo naturalista: un adulterio previsible

En 1884 y 1885 se publicó la novela de Leopoldo Alas 'Clarín', La Regenta. Vio la luz en dos tomos, la primera parte y según el propio autor: "fue escrita como artículos sueltos [que] según iba escribiendo iba mandando al editor" (Blanquat y Botrel, 1981, p. 43). La primera parte fue redactada durante un año y la segunda, en un lapso de dos a tres meses. Por otra parte, la estructura está distribuida en esas dos partes. La primera contiene quince capítulos y se desarrolla en tres días; la segunda también está conformada por quince capítulos, mas abarca tres años de la historia. Vemos hasta aquí una singularidad simétrica. La una es básicamente descriptiva, se detalla el lugar, que es ostentado con el nombre de Vetusta; se presenta, así mismo, a los personajes; y encontramos una serie de cuadros de costumbres, que se suceden en la sacristía, el círculo cultural, la mansión de los Vegallana, la morada de los Ozores, el Obispado y la casa del Magistral, entre otros. La otra parte, despliega la trama narrativa. Fue publicada en Barcelona, en la editorial de Daniel Cortezo y Cía. Se trata de una "novela que nació para ser ilustrada" (Quesada Novás, 2012, p. 134), como bien afirma Ángeles Quesada Novás, lo cual indica por sí mismo su recepción por un amplio público.

Para esa década de los 80, hacía apenas un poco más de veinte años que había salido a la luz el trabajo del científico inglés Charles Darwin, On the Origin of Species (1859).

La polémica, desde entonces, en torno al alcance y los límites de su exposición ha sido objeto de airados debates. Hasta ahora contamos con dos grandes teorías sobre la aparición del hombre en la tierra, la teoría creacionista y la evolucionista. En el ámbito científico nadie pone en duda la evolución, incluso quienes abogan por la teoría de la creación del ser humano, han intentado empatar los avances del conocimiento científico, del big bang específicamente, con la creación bíblica, para a partir de dicho punto argüir que la evolución es creación divina (Lisle, 2015; Lemaitre, 1934).

La teoría darwiniana fue muy útil para reforzar el positivismo, movimiento filosófico que coloca el conocimiento científico y su método como ejemplo a seguir. Dicha corriente derivó del empirismo y de la epistemología, surgidos a principios del siglo XIX de las ideas de Henri de Saint-Simon, Auguste Comte y John Stuart Mill; y cuyo desarrollo por el resto de Europa se dio a mediados de ese siglo. Esa escuela surgió como una forma de legitimar el estudio científico naturalista del ser humano, tanto individual como colectivamente³. Las ideas de esos pensadores despertaron la necesidad de estudiar científicamente al ser humano.

³ Aunque tal necesidad de estudiar al hombre fue ya referida por el escocés Alexander Gerard, quien a finales del siglo XVIII sostenía que: "Subrayan quienes han estudiado con gran atención el estado del conocimiento humano, que los temas que el hombre ha investigado han sido, en muchos casos, determinados accidentalmente [...] Por esta razón, algunos temas de la más grande importancia han sido obviados y muchos más han sido imperfectamente examinados e investigados poco más allá de observaciones superficiales surgidas espontáneamente [...] Esto ha ocurrido en todas las ciencias, pero especialmente en la ciencia de la naturaleza humana". (Gerard, 2009, p. 23).

Todo lo anterior viene a colación por su estrecha relación con el determinismo. Según Mario Bunge, este concepto se refiere a:

a) La doctrina ontológica según la cual todo ocurre [...] por designio. El determinismo tradicional sólo admitía la determinación causal, la teleológica (dirigida hacia un fin) y la divina. El determinismo científico contemporáneo es más amplio en algunos aspectos y más estrecho en otros [...] b) Determinismo causal. Todo evento (v.) tiene una causa (v.). Sólo es parcialmente verdadero porque hay procesos espontáneos, [...], así como leyes probabilísticas. c) Determinismo genético. Somos lo que dictan nuestros genomas. El determinismo genético tan sólo es parcialmente verdadero, ya que los factores ambientales son tan importantes como la dotación genética y, además, la creatividad (v.) es innegable. (Bunge, 2005, p. 51)

Así, de acuerdo con esta doctrina filosófica, un fenómeno es anticipado de cierta manera por las circunstancias en que aquél se produce; por consiguiente, y particularmente, en las acciones humanas no hay una libertad total, sino que necesariamente están condicionadas; en otras palabras, están determinadas por la cadena de acontecimientos anteriores.

Cuando terminaba el siglo XVIII e iniciaba el XIX, una profunda crisis social e ideológica tuvo lugar en Europa y, con ella, se desató la idea de que la razón no era suficiente para explicar esa dura realidad. El romanticismo fue un movimiento, no sólo artístico sino también intelectual, que alcanzó a un gran público (contrario a lo que había sucedido con la Ilustración, que le antecedió). En palabras de Gilbert Highet:

En la segunda mitad del siglo XVIII, la literatura, cambiante siempre, cambió una vez más su carácter y sus métodos, y esta vez de manera decisiva. La filosofía y la historia cedían el paso a la novela. La prosa cedía el paso a la poesía. El intelectualismo cedía el paso a la emoción. Los ideales del ingenio, pulcritud y dominio propio eran descartados como artificiales. Los hombres volvían su admiración hacia la sinceridad, la sensibilidad y la expresión del sentimiento. (2015, p. 103)

Tal poética nació y partió de Alemania para luego extenderse por toda Europa, alcanzando su impulso todavía hasta fines del siglo XIX. El enunciado alemán Sturm und Drang⁴ (traducido al español como 'tormenta e ímpetu') fue el lema que dio pie a la expresión plenamente subjetiva e individualista (contraria a los límites propuestos por el racionalismo neoclásico).

Por esa misma época —finales del siglo XIX— se da la transición entre dos grandes corrientes artísticas, el romanticismo y el realismo. Esos últimos momentos del romanticismo convivían ya con un realismo bien establecido. Y como acertadamente escribió Benito Pérez Galdós,

[...] antiguos y modernos conocían ya la soberana ley de ajustar las ficciones del arte a la realidad de la naturaleza y del alma, representando cosas y personas,

⁴ Esta expresión fue tomada del texto dramático que la lleva por título, escrito por Friedrich Maximilian Klinger en 1776.

caracteres y lugares como Dios los ha hecho. [...] la pintura fiel de la vida era practicada en España por Pereda y otros, y lo había sido antes por los escritores de costumbres. (1900, pp. x y xi)

Desde el momento de su publicación, la crítica señaló los vínculos entre La Regenta y Madame Bovary (1857) —obra realista por excelencia—, del escritor francés Gustave Flaubert. Fue precisamente en Francia, a mediados del siglo XIX, donde se encuentra la fuente de esa tendencia estética.

El manifiesto del Realismo es tomado del cuadro de Gustave Courbet (1819-1877), quien entre 1854 y 1855 pintó su inmensa obra (óleo sobre lienzo de 598 cm de ancho por 361 cm de alto, en exhibición en el Museo d'Orsay, París) El taller del pintor. Courbet en una carta que dirigió a su amigo Champfleury, en el otoño de 1854, lo define de esta manera: "Es la sociedad en su alto, en su bajo, y en su medio. En una palabra, es mi manera de ver la sociedad en sus intereses y sus pasiones. Es el mundo quien viene a mi casa para ser pintado" (Reyero, 1993, p. 74). Ese lienzo estaba destinado para la Exposición Universal de 1855, más el pintor se retiró porque algunas de sus obras no fueron admitidas. Como respuesta Courbet montó, entonces, un "Pabellón del realismo", sufragando los gastos.

Así, al margen del acontecimiento oficial, organizó ahí él su propia exposición con 40 obras, frente a los recintos de la muestra oficial (Estignard, 1897, pp. 38-40). "El preámbulo del folleto que acompaña a su exposición personal del pabellón del Realismo, al margen de la Exposición Universal de 1855 —vendido por 10 céntimos—, se titula «El Realismo»" (Vélez Restrepo, 2020, p. 117). El mismo Coubert definió así el concepto:

Me impusieron el título de realista, [...] Sin explicarme con más o menos precisión

una calificación que nadie, se espera, comprenda por completo, me limitaré a unas palabras de desarrollo para evitar malentendidos. Estudié, fuera de todo espíritu sistémico y sin prejuicios, el arte de los antiguos y el arte de los modernos. No quería imitar a unos más que copiar a los otros; [...] Simplemente deseaba extraer de todo el conocimiento de la tradición un sentimiento razonado e independiente de mi propia individualidad. Saber para poder, ese era mi pensamiento. Ser capaz de traducir las costumbres, las ideas, el aspecto de mi tiempo, en mi percepción, en una palabra, hacer arte vivo, tal es mi objetivo. (Courbet, 1855, p. 1)⁵

Así pues, se asentó una nueva forma de abordar el arte, que de manera muy clara trasladaba la vida cotidiana a las obras creativas. Por otra parte, en su gran tratado, Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental (1946), Erich Auerbach expresó:

Como vemos, los caracteres, las actitudes y las relaciones de los personajes están estrechísimamente ligados a las circunstancias históricas de la época. Sus

^{5 &}quot;Le titre de réaliste, disait-il, m'a été imposé [...] Sans m'expliquer sur la justesse plus ou moins grande d'une qualification que nul, il faut l'espérer, n'est tenu de bien comprendre, je me bornerai à quelques mots de développement pour couper court aux malentendus. J'ai étudié, en dehors de tout esprit de système et sans parti pris, l'art des anciens et l'art des modernes. Je n'ai pas plus voulu imiter les uns que copier les autres; [...] J'ai voulu tout simplement puiser dans l'entière connaissance de la tradition le sentiment raisonné et indépendant de ma propre individualité. Savoir pour pouvoir, telle fut ma pensée. Être à même de traduire les mœurs, les idées, l'aspect de mon époque, selon mon appréciation, en un mot, faire de l'art vivant, tel est mon but". (Courbet, 1855, p. 1) [la traducción es mía]

condiciones políticas y sociales se hallan entretejidas en la acción de una forma tan real y exacta como en ninguna otra novela y, en general, en ninguna obra literaria anterior. (1996, p. 429)

Así mismo, deja muy claro que el término 'realista' no es unívoco, ya que la visión de la realidad que tiene cada autor es "totalmente distinta" (Auerbach, 1996, p. 523) y, por lo tanto, la composición de su obra, "se ha realizado bajo condiciones completamente diferentes" (Auerbach, 1996, p. 523), poniendo como ejemplos —entre los múltiples que menciona de una serie a través de la historia—, el estilo homérico y el estilo bíblico. De tal suerte que, cuando la obra de Clarín llegó a la capital asturiana —enmascarada con el nombre de Vetusta—⁶, según Víctor Celemín Santos:

...la conmoción que provocó la novela en Oviedo vino dada por su trama de identidades, cuyo parecido con la realidad era cualquier cosa menos coincidencia. El estupor social que por esto se encendió con el libro lo han relatado con acierto Martínez Cachero y Juan de Lillo. [...] con esto se confirma que lo más valioso de la literatura a veces hay que leerlo entre líneas (Celemín, 2007).

El escándalo provocado fue mayúsculo pues el mismo obispo de la ciudad, Fray Ramón

⁶ Propuso Albert Brent en 1951 que La Regenta bien pudiera haberse titulado Vetusta, pues era ella la indudable protagonista (Brent, 1951, p. 25). Diez y siete años después, en 1968, G. Roberts atribuyó a Vetusta no el papel protagónico sino el de antagonista, pues ella planteó que, a la luz de la antropología, entre Ana Ozores y Vetusta se daba una relación dialéctica, es decir, entre individuo y sociedad (Roberts, 1968, pp. 189-202).

Martínez Vigil, publicó el 25 de abril una carta pastoral en contra del autor, calificando a la novela de "libro saturado de erotismo, de escarnio a las prácticas cristianas" (Cabezas, 1962, p. 135).

El mismo autor declaró que había tomado trozos de la realidad para construir su personaje del Magistral:

Este magistral, tipo principalísimo de la novela, está en parte tomado, para lo que tiene de sabio, de elocuente, de hombre de cierta superioridad, en suma —no en otros respectos— de la realidad que nos ofrecía la brillante figura del entonces magistral de Oviedo, hoy obispo —arzobispo de Madrid—de Alcalá, señor Cos, mi buen amigo. (Alas, 1895)

De igual manera, otros elementos reconocibles por su contexto han sido identificados por lo estudiosos de esta obra, solo por mencionar algunos: los topónimos fingidos, Oviedo y sus cercanías, se describe sobre todo el barrio antiguo apiñado en torno al imponente volumen de la catedral; en esta zona, denominada en la novela "la Encimada", vive la mayor parte de los personajes⁷. Muchos de los escenarios urbanos reflejados en la obra

⁷ Sostiene Antonio Masip Hidalgo que trabajando en una edición: "cometo un yerro que hoy me resulta inexplicable al llamar «Juan Sierra» al Álvaro Mesía de La Regenta cuando el personaje estuvo inspirado no en un inexistente Juan, sino en José María de Sierra y Quirós", y del que se afirma: "era «el hombre de mejor facha que conocí en mi vida»" y agrega: "ha mucho que milito entre quienes pensamos que Leopoldo Alas retuerce topónimos y nombres personales hasta darnos pistas y claves que seguimos descifrando

son aun perfectamente reconocibles.

El realismo derivó muy pronto en un realismo exacerbado, que conocemos por el término de naturalismo. Fue Émile Zola, su máximo representante, quien expuso sus fundamentos teóricos en el prólogo de su novela Thérèse Raquin (escrito en 1868) y, sobre todo, en su ensayo titulado Le roman expérimental de 1880. Su objetivo fue reproducir la realidad con una objetividad documental en todos sus aspectos, sobre todo, los escatológicos, es decir, vulgares, desagradables y sórdidos. Él explicó —en el prólogo antes mencionado—: "Mientras estaba escribiendo Thérèse Raquin, me olvidé del mundo, me sumí en la tarea de copiar la vida con precisa minuciosidad, me entregué por entero al análisis de la maquinaria humana" (Zola, 1908, p. 3). Así mismo, —en su ensayo— dejó claro que deseaba aplicar las teorías de Claude Bernard sobre la herencia⁸: "Quiero explicar cómo una familia, un pequeño grupo de seres humanos, se comporta en una sociedad" (Zola, 2002, p. 59).

La mezcla de todo lo anterior no pudo dejar de ser parte de la literatura. Todas esas

siglo y medio después." (Masip Hidalgo, 2016, pp. 273-274).

8 Bernard afirmó: "el fin en la experimentación es el mismo en el estudio de los fenómenos de los cuerpos vivos que en el estudio de los fenómenos de los cuerpos inorgánicos". En uno y otro caso, la meta y el límite de las investigaciones "consiste en hallar las relaciones que unen al fenómeno con la causa inmediata o, expresándolo de un modo diferente, consiste en definir las condiciones necesarias a la aparición del fenómeno" [trad. Gustavo

Caponi] (Bernard, 1984, p. 106).

ideas filosóficas permearon la narrativa de la época. Afirma Auerbach que toda obra es un "sistema moral [y en él] se hallan engarzados otros sistemas de orden, el físico ontológico y el histórico-político" (1996, p. 181), de tal suerte que el texto "lo expresa así constantemente y, a veces, muy al detalle [...] en forma tal que los tres sistemas —el moral, el físico y el histórico-político— constituyen una sola imagen que se halla presente en todo momento" (Auerbach, 1996, p. 181).

Recordemos que la ontología, en la filosofía escolástica —desarrollada, sobre todo, por Tomás de Aquino— se refiere a un conjunto de propiedades trascendentales del ser en cuanto ser^o, es decir, cualidades de las personas en general, no a éste o a aquel ente particular. Esto nos recuerda la distinción que Aristóteles hizo entre historia y literatura. Él afirma que "La diferencia estriba en que uno narra lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder" (Aristóteles, 2006, p. 56). De ahí que la literatura sea más filosófica que la historia pues mientras la primera habla de lo general, la segunda se refiere a lo particular.

⁹ Dichas propiedades, según Tomás de Aquino, son: ente (ens), cosa (res), uno (unum), algo (aliquid), verdadero (verum) y bueno (bonum). Tomás de Aquino partió de la Metafísica de Aristóteles, principalmente de lo planteado en Metaph. IV, c. 2, 1003b 21-25. "Según la lectura del Aquinate, la metafísica, que es filosofía primera, estudia el ente en cuanto ente y los aspectos o propiedades que pertenecen al ente en cuanto tal". Alice M. Ramos, "Los trascendentales del ser" en Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: http://www.philosophica. info/ 2015.

A través de las historias contadas en la literatura es posible reconocer el tiempo y el espacio del autor y la época y lugar de los personajes. En las obras narrativas se plantean cuestiones o debates de cariz filosófico. De ahí que la novela tenga hundidas sus raíces en la corriente irreversible del tiempo y su verdad esté hecha de tiempo, de ese momento en el que surge. Aunque en las obras literarias los personajes, así como sus peripecias y sus avatares, ocupan el primer plano, las ideas que discurren por sus mentes son las que afectan sus vidas y son las preocupaciones de los receptores.

Ana Ozores, la Regenta, se ve envuelta en un ambiente que la va encauzando. Es digna representante de esas ideas residuales que todavía subsistían del romanticismo, aspecto notorio en estos sus pensamientos:

—«¡Qué vida tan estúpida!»— pensó Ana, [...] Aumentaba su mal humor [...]. Creía vivir sacrificada a deberes que se había impuesto; estos deberes algunas veces se los representaba como poética misión que explicaba el por qué de la vida. Entonces pensaba: —«La monotonía, la insulsez de esta existencia es aparente; mis días están ocupados por grandes cosas; este sacrificio, esta lucha es más grande que cualquier aventura del mundo». En otros momentos, como ahora, tascaba el freno la pasión sojuzgada; protestaba el egoísmo, la llamaba loca, romántica, necia y decía: —¡Qué vida tan estúpida! (Alas, 1900, T I, pp. 84-85)

El romanticismo resultó una corriente muy diversa debido a que enfatizó la subjetividad y las emociones, exaltando la libertad del individuo. De ahí que Ana se debatiera entre el deseo de escapar de su realidad inmediata, que la abrumaba y la angustiaba, o de aceptarla como una expiación.

Es una "dama de alto linaje, hermosa, de estas que llamamos distinguidas, nerviosilla, soñadora, con aspiraciones a un vago ideal afectivo" (Pérez Galdós, 1900, p. xv), rasgos que la representan con ese paradigma todavía romántico, que no acaba de pasar. Está casada con Víctor Quintanar, exregente de la Audiencia, un hombre jubilado bajo el pretexto de "evitar murmuraciones" (Alas, 1900, T I, p. 57) pero que en realidad se retiró del servicio activo "porque estaba cansado y podía vivir holgadamente" (Alas, 1900, T I, p. 57). Según la voz narrativa,

No se recuerda quién, pero él piensa que Anita, se atrevió a manifestar el deseo de una separación en cuanto al tálamo —quo ad thorum—. Fue acogida con mal disimulado júbilo la proposición tímida, y el matrimonio mejor avenido del mundo dividió el lecho. (Alas, 1900, TI, p. 92)

Esa fue una de las primeras circunstancias que fueron determinando los días futuros de la protagonista.

Después, con la anuencia del marido —quien suponía enferma a su mujer— y con la complacencia de su amiga Visitación, forjaron un plan para distraerla, para hacerle más llevaderos los días.

Aquel programa famoso de distracciones y placeres formado entre Quintanar y Visitación, había empezado a caer en desuso a los pocos días, y apenas se cumplía ya ninguna de sus partes. Al principio Ana se había dejado llevar a paseo, a todos los paseos, al teatro, a la tertulia de Vegallana, a las excursiones campestres (Alas, 1900, T. II, p. 7).

Visitación era amiga de Ana. "Hablaba mucho, a gritos, [...]. Se le había alabado su aturdimiento gracioso a los quince años, y ya cerca de los treinta y cinco aún era un torbellino, una cascada de alegría, [...] su ojo avizor buscaba la presa..." (Alas, 1900, T I, p. 238).

Otra situación fue el hecho de que su confesor, don Cayetano Ripamilán, "el Arcipreste no era de los que menos murmuraban" (Alas, 1900, T. I, p. 52).

Era un viejecillo de setenta y seis años, vivaracho, alegre, flaco, seco, de color de cuero viejo, arrugado como un pergamino al fuego, y el conjunto de su personilla recordaba, sin que se supiera a punto fijo por qué, la silueta de un buitre de tamaño natural; aunque, según otros, más se parecía a una urraca, o a un tordo encogido y despeluznado. (Alas, 1900, T. I, p. 47)

También era un hombre ya cansado de tales faenas; "pero ¡oh escándalo! Ahora [...] dejaba al Magistral la más apetecible de sus joyas penitenciarias, como lo era sin duda la digna y virtuosa y hermosísima esposa de don Víctor Quintanar" (Alas, 1900, T. I, p. 59).

Una vez que Ana debe acudir a su nuevo confesor, nos enteramos de que "el Magistral la esperaba en su capilla. Le había indicado, aunque por medio de indirectas, que convenía, al mudar de confesor, hacer confesión general" (Alas, 1900, T. I, p. 73). Muy pronto, ambos adultos y todavía jóvenes se entienden bien:

—Ya sabe usted que yo, en general, soy enemigo de las preocupaciones que toman por religión muchos espíritus apocados... A usted no sólo le es lícito ir a los espectáculos, sino que le conviene; necesita usted distracciones; su señor

marido pide como un santo; [...] Pues el cuerpo quiere aire libre, distracciones honestas, y todo eso ha de continuar en el grado que se necesite y que indicarán las circunstancias. (Alas, 1900, T. I, p. 61)

En otras palabras, el cambio de confesor fue una circunstancia que ayudó a que ella tomara el rumbo motivo de la historia. Luego, su porvenir fue ya inevitable. Ella se rinde a los consejos de su confesor y él, don Fermín, se complace en guiar a esa mujer que está bajo su protección espiritual. Así que ella confiesa:

[...] si usted me hubiese hablado como hoy antes, hubiese venido, aunque fuera a nado. Sí, don Fermín, yo seré cualquier cosa, pero no desagradecida. Yo sé lo que debo a usted, y que nunca podré pagárselo. [...] Por eso quiero que usted me guíe... Vendré a esta casa, [...] Haré todo lo que usted manda; no ya por sumisión, por egoísmo, porque está visto que no sé disponer de mí; prefiero que me mande usted... (Alas, 1900, T. II, pp. 109-110)

Bien insiste Pérez Galdós en que la figura del Magistral, don Fermín de Pas, es "de una complexión estética formidable [en la que] se sintetizan el poder fisiológico de un temperamento nacido para las pasiones y la dura armazón del celibato que entre planchas de acero comprime cuerpo y alma" (1900, pp. xvii-xviii).

Después, la Regenta se involucró con Álvaro Mesía, empujada por su amiga Visitación, cuyo placer "en aquella vida tan gastada, tan vulgar, de emociones repetidas" (Alas, 1900, T. II, p. 9), era ver caer a Ana, "la impecable, en brazos de D. Álvaro; y también le gustaba ver a D. Álvaro humillado ahora, por más que deseara su victoria, no por él, sino por la caída de la otra. Inventó muchos medios para hacerles verse y hablarse

sin que ellos lo buscasen, al menos sin que lo buscase Ana" (Alas, 1900, T. II, p. 9). Más aun, estas escenas —como cada una de las que integran toda la primera sección—forman parte, "de los sucesos que sirven de base [y] sería casi incomprensible sin el conocimiento preciso y minucioso de la situación de política, de las clases sociales y de las circunstancias económicas de un momento histórico bien determinado", según palabras de Auerbach (1996, p. 427).

Por otra parte, los fragmentos naturalistas también están presentes en el texto, como el siguiente: "Desde entonces la trataron como a un animal precoz. Sin enterarse bien de lo que oía, había entendido que achacaban a culpas de su madre los pecados que la atribuían a ella..." (Alas, 1900, T. I, p. 84). Mas ya hemos asentado que esta corriente estética no deja de ser realista, salvo por el propósito de que no se deja nada fuera. Zola lo manifiesta con estas palabras: "A nosotros, escritores naturalistas, se nos hace el estúpido reproche de querer ser únicamente fotógrafos" (2002, p. 50); sin embargo, ha dejado asentado que su interés radica en "el conocimiento del hombre, el conocimiento científico en su acción individual y social" (2002, p. 49). Sostiene Pérez Galdós, "todo lo esencial del Naturalismo lo teníamos en casa desde tiempos remotos" (1900, p. x). Y efectivamente, los rasgos escatológicos han acompañado al hombre desde siempre; algunos de ellos limitan las posibilidades de acciones amplias, lo cual da como resultado un estrecho mundo individual, u ocasionan conductas disonantes dentro la comunidad, si atendemos a las ideas de Émile Durkheim¹⁰.

^{10 &}quot;La explicación que aporta Durkheim alude de un modo implícito pero constante a la idea de la superposición: estados emocionales de naturaleza colectiva y regulados institucionalmente (conducta ya institucionalizada) se superponen a los estados

Básicamente hay una pregunta que nos plantea la discusión sobre el determinismo: ¿es susceptible de argumentación racional la idea de que las condiciones de vida de un individuo son resultado inevitablemente de las circunstancias precedentes? Para responder tal cuestión, debemos por lo menos, mencionar a uno de los grandes filósofos que se oponía al determinismo, Karl Popper, ya que también es cierto que dejó clara su posición al respecto cuando afirmó: "cualquier definición satisfactoria del determinismo "científico" tendrá que estar basada en el principio [...] de que podemos calcular a partir de nuestra tarea de predicción (junto con nuestras teorías, naturalmente) el grado requerido de precisión de las condiciones iniciales" (Popper, 1986, p. 36). Para el asunto que nos interesa, "El problema está en saber lo que una pasión determinada, actuando en un medio concreto y en unas circunstancias determinadas, producirá desde el punto de vista del individuo y de la sociedad" (Zola, 2002, p. 48), si retomamos lo expuesto por el máximo teórico al respecto: Zolá.

Aunque el determinismo, cuyo origen se dio en las ciencias y relacionado con un universo regido por leyes naturales (Laplace, 1995, p. 25), muy pronto fue inevitable que fuese tratado en su sentido más amplio, entendido como dimensión ontológica de las cosas. Así, se habló de determinismo geográfico^{1/1} y de determinismo ambiental; uno,

emocionales que el actor experimentaría de un modo espontáneo". (Múgica Martinena, 2006, p. 34)

11 Se considera que fue el alemán Friedrich Ratzel, quien fue influido por las ideas darwnianas y por las tesis deterministas de ese siglo xix, el fundador de la antropogeografía.

definitivamente, influye en el ser humano, y el otro, le otorga peso a la educación¹². Las explicaciones no pueden ser tajantes, ni sólo la cuestión genética influye sobre la personalidad, ni sólo la geografía ni sólo el medio ambiente; hay un equilibrio entre los diversos factores, una mezcla de todas las variables que modelan al individuo y que le permite u obstaculizan un tipo de desarrollo físico e intelectual.

La controversia sobre la libertad de acción o, su contrario, el sometimiento a fuerzas que modelan una vida, es, hasta cierto punto, entendible, ya que el ser humano desea creer que las circunstancias adversas que rodean la vida pueden ser vencidas. Lo anterior puede resultar conflictivo porque todos los individuos están inmersos en un ambiente, dicho ambiente brinda los escenarios en los que se desenvolverá la persona. Así, quien ha nacido en una clase social alta tiene, de alguna manera, asegurado un futuro de bienestar, por supuesto, con sus propios riesgos y tentaciones; y a quien haya llegado al mundo con carencias extremas se le presentará un porvenir incierto. Aún más, el investigador se

Él reflexionó en las relaciones que se dan entre el espacio geográfico y la población (Ratzel, 1914).

12 Respecto al determinismo ambiental, dos son los autores que no se pueden pasar por alto: John Broadus Watson y Burrhus Frederic Skinner. El primero, hace más de cien años publicó el artículo titulado "Psychology as the behaviorist views it" (Watson, 1913). Fue un trabajo polémico, que dio origen al conductismo. Y el segundo, se decantó por el conductismo, concepto del cual partió para su propuesta de condicionamiento operante, que tiene que ver con el desarrollo de conductas en función de las consecuencias (Skinner, 1978).

encuentra dentro de un contexto, cercado por circunstancias específicas, que lo encaminan a una clase de estudio u otro.

En el caso de la historia de Ana Ozores se presentó un determinismo causal, tal como lo expone Mario Bunge, pues los eventos que propiciaron su marginación fueron una acumulación de causas. La ausencia de la madre y del padre, la malicia y malos tratos del aya, la educación a la que se vio sometida, su frustración respecto a la maternidad y que su marido la vea más como hija que como esposa son factores deterministas que configuraron el camino que la llevó al desprecio de quienes la rodeaban. Se dio un enfrentamiento entre Ana y Vetusta —la ciudad como un conglomerado, como el grupo en el que se integran los personajes que rodeaban a la mujer— y ella acabó siendo vencida. He ahí la importancia de la presión ambiental y social sobre la protagonista.

Epílogo

Interesarse en los conceptos filosóficos a través de la literatura es una forma práctica de comprenderlos; a través de las obras narrativas, el receptor se mete en el tejido de las ideas y puede seguir el hilo de la exposición de los discursos en boca de los personajes. La voz narrativa en la obra escrita por Clarín registra una historia que abarca ciertas circunstancias de la vida no sólo de una mujer como personaje sino de muchas otras y de su círculo más cercano. Es notorio el interés de los escritores de narrativa por tratar asuntos propios del contexto. Como explicó Erich Auerbach, se da una representación estética de la realidad, sin importar la etiqueta de la corriente artística por la que se opta; el fondo innegablemente es de importancia universal.

La forma y el fondo son los dos aspectos de todo texto, cuyo equilibrio da a la obra su calidad literaria. En esta narración de Leopoldo Alas 'Clarín' saltan a la vista las

marcas de uno y otro nivel. Optó por una forma realista, con resabios románticos y tintes naturalistas, para alcanzar el fin pretendido, la discusión de ideas filosóficas que surgieron y se consolidaron durante el siglo XIX. En tal obra es notoria la relación transtextual entre literatura y filosofía. Más no olvidemos, como dijo Karl Popper en sus últimos escritos, primeramente, que la filosofía es una especie de servicio de esclarecimiento, como un instrumento que analiza la realidad del mundo cultural y físico. En ese sentido, él abogaba por que la filosofía se escribiera "en un estilo accesible" a toda persona (Popper, 1996, p. 14), ¿y qué sino eso es la literatura?; de ahí que la filosofía no sea tarea de un grupo cerrado, tampoco —afirmó— es un problema de palabras sobre palabras, sino que enfrenta a los seres humanos con problemas reales.

La literatura es una expresión de la filosofía; en términos de Popper, es la forma accesible de la filosofía. En la literatura se encuentran los principios y posiciones filosóficas, a veces de manera involuntaria, puesto que se trata de posiciones ante la vida, por tanto, es imposible separar la una de la otra. Podríamos terminar este recorrido analítico citando las palabras de Eduardo Galeano: "Escribiendo es posible ofrecer [...] el testimonio de nuestro tiempo y nuestra gente —para ahora y después—. Se puede escribir como diciendo, en cierto modo: «Estamos aquí, aquí estuvimos; somos así, así fuimos»" (2001, p. 220). La aquí tratada, pues, es simplemente una historia por todos nosotros bastante bien conocida —no ésa específicamente sino una similar a ésa— y que presenta múltiples aristas. La intersección de los diversos planos exige una visión de conjunto; pues un todo es mayor, distinto, a la suma de las partes que lo componen. A través de la literatura los lectores pueden ir formando una conciencia distinta a la que actualmente se tiene sobre problemas filosóficos tan complejos y quizá, tal vez, en su momento encuentren soluciones para reducir las causas que obligan a tantos equívocos que perjudican nuestra convivencia.

Bibliografía

- Alas, L., 1895. El Imparcial, Madrid, 7 de noviembre.
- Alas, L., 1900. La Regenta (pról. Benito Pérez Galdós) Tomo I y Tomo II. Madrid, Librería de Fernando Fé.
- Aristófanes, 2004. (c. 444-385 a.C.) Las nubes (ed. y trad. Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos). Madrid, Cátedra.
- Aristóteles, 2006. (c. 335 a.C.) Poética (trad., intr. y notas Alicia Villar Lecumberri).

 Madrid, Alianza.
- Asimov, I., 2014 (1942). "Círculo vicioso" en Yo, Robot (trad. Manuel Bosch Barrett).

 Barcelona, Edhasa, pp. 31-50.
- Auerbach, E., 1996. Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental (trad. I. Villanueva y E. Ímaz) México, FCE.
- Bernard, C., 1984. Introduction a l'étude de la médecine experimentale Paris, Flammarion.
- Blanquat, J., y J. Botrel, 1981. Clarín y sus editores. 65 cartas inéditas de Leopoldo Alas a Fernando Fe y Manuel Fernández Lasanta (1884-1893). Rennes, Université de Haute-Bretagne.
- Borges, J., 1989. "La busca de Averroes" en Obras Completas (ed., Carlos V. Frías).

 Buenos Aires, Emecé Editores, pp. 582-588.
- Brent, A., 1951. Leopoldo Alas and «La Regenta»: A study in Nineteenth Century Spanish Prose Fiction. Columbia, University of Missouri.
- Bunge, M., 2005. Diccionario de Filosofía. México, Siglo XXI Editores.
- Cabezas, J., 1962. "Clarín": El Provinciano Universal. Madrid, Espasa Calpe.

- Celemín Santos, V., 2007. "La Regenta, una obra casi maldita" en periódico La Nueva España. Oviedo, 5 de marzo.
- Courbet, G., 1855. El taller del pintor. París, Musée d'Orsay, 1855.
- D'Ideville, H., 1878. Gustave Courbet notes et documents sur sa vie & son œuvre. Paris, Librairie Parisienne.
- Estignard, G., 1897. Courbet sa vie et ses œuvres. Besançon, Delagrange & Magnus.
- Galeano, E., 2001. "Defensa de la Palabra" en Nosotros decimos No (Crónicas 1963-1988). México, Editorial Siglo XXI.
- Gerard, A., 2009. Un ensayo sobre el genio (trad. Herminio Andújar). Madrid, Siruela.
- Highet, G., 2015. La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental. Vol. II (trad. Antonio Alatorre). México, FCE.
- Laplace, P., 1995. Ensayo filosófico sobre las posibilidades (trad. e intr. Pilar Castillo), Barcelona, Ediciones Altaya.
- Lemaitre, G., 1934. "Evolution of the Expanding Universe" en Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. V. 20, N. 1, January pp. 12-17.
- Lisle, J., 2015. "El Big Bang (La gran explosión) ¿El método que Dios eligió para la Creación?" en Revista Answers in Genesis. Mayo.
- Masip Hidalgo, A., 2016. "Acerca de la equivalencia Álvaro Mesía / José Sierra" en Anuario de la Sociedad Protectora de la Balesquida. Oviedo, Número I, Año LXXXVI, pp. 273-283.
- Morgan, L., 1984. The League of the Iriquois, Secaucus, Citadel Press.
- Múgica Martinena, F., 2006. E. Durkheim: El principio sagrado. Pamplona, Universidad de Navarra.
- Orwell, G., 1980. 1984 (trad. Rafael Vázquez Zamora). Barcelona, Salvat Editores.
- Pérez Galdós, B., 1900. "Prólogo", en Alas, Leopoldo 'Clarín', La Regenta. Madrid,

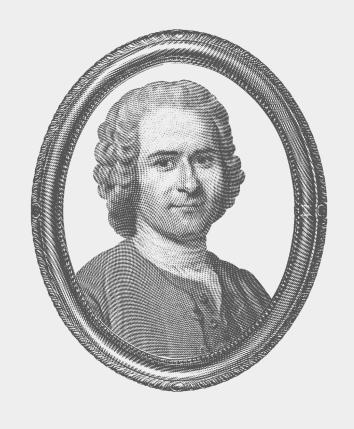
- Librería de Fernando Fé, pp. VI-XX.
- Popper, K., 1986. El universo abierto. Madrid, Tecnos.
- Popper, K., 1996. Un mundo mejor. Paidós, Barcelona.
- Quesada Novás, Á., 2012. "«La Regenta» (1885), de Leopoldo Alas, Clarín. Ilustraciones de Juan Llimona y F. Gómez Soler" en Literatura e imagen: «La Biblioteca Arte y Letras», Santander, PubliCan Ediciones de la Universidad de Cantabria ICEL19, pp. 133-154.
- Ramos, A., 2015. "Los trascendentales del ser" en Francisco Fernández Labastida y

 Juan Andrés Mercado (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line,

 URL: http://www.philosophica.info/
- Ratzel, F., 1914. Antropo-geografia (trad. de Ugo Cavallero). Torino, Fratelli Bocca.
- Reyero Hermosilla, C., 1993. "Gustave Courbet" en El arte y sus creadores. Número 34.
- Roberts, G., 1968. "Notas sobre el realismo psicológico de La Regenta" en Archivum, XVIII, pp. 189-202.
- Skinner, B., 1978. "The experimental analysis of behavior (A history)." en Reflections on behaviorism and society. Englewood Cliffs, Prentice Hall, pp. 120-127.
- Spencer, H., 1890. Los primeros principios (trad. José Andrés Irueste). Madrid, Biblioteca Perojo.
- Vélez Restrepo, M., 2020. El museo de arte como obra arquitectónica y artística (tesis doctoral). Barcelona, Universitat Politécnica de Catalunya.
- Watson, J., 1913. "Psychology as the behaviorist views it" en Psychological Review, 20, pp. 158-177.
- White, H., 1992. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo xix. México, FCE.
- Zola, É., 1908. "Prólogo a la segunda edición" en Thérèse Raquin. (trad. Antonio de Nait). Barcelona, Casa Editorial Maucci.

Zola, É., 2002. "La novela experimental" en El naturalismo (selec., intr. y notas Laureano Bonet; trad. Jaime Fuster). Barcelona, Península, pp. 41-94.

CAPÍTULO 5



TRES ASPECTOS SOBRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

LAURA ELIZABETH CERVANTES BENAVIDES

Introducción

El primer escrito de Juan Jacobo Rousseau, Discurso sobre las ciencias y las artes, plantea un problema humano permanente a lo largo de la historia del pensamiento occidental (si las ciencias y las artes han contribuido al mejoramiento de nuestras costumbres), que llega hasta nuestros días como cuestionamiento sobre la utilidad del desarrollo de la ciencia y la tecnología para la sociedad. Otro problema tácito, a lo largo de todo el pensamiento de Rousseau, también es un cuestionamiento permanente, la relación entre fe y razón. Además, el pensador ginebrino se convirtió en una "figura" representativa de lo que hoy llamamos democracia.

En lo que sigue en este pequeño escrito intentamos poner de relieve tres asuntos, que se encuentran relacionados con los tres aspectos que describimos en el párrafo anterior. Estos tres asuntos, creemos, son poco conocidos por los estudiosos del pensador del siglo XVIII. Evidentemente no son temas totalmente desconocidos, pero, -creemos- que no se les ha dado la relevancia suficiente para jugar un papel en la comprensión del pensamiento de Rousseau. Estos tres asuntos son los siguientes: 1) la mención, en el segundo Discurso, sobre el carácter hipotético de los razonamientos desarrollados en este discurso y la comparación establecida con el procedimiento de las ciencias naturales, esto último es lo que pensamos que es poco conocido y al cual no se le ha dado la relevancia necesaria para comprender su importancia en pensamiento de Rousseau; 2) la estatua de Rousseau, la cual le fue erigida en París en el año de 1794, este aspecto resulta relevante por la formación de la "figura" de un pensador como representante de ideas que tal vez él nunca suscribiría y por el papel que juegan los sentimientos en la formación de dicha figura; y, 3) el origen de la idea de conciencia en Rousseau, la cual parece tener estrecha relación con el problema entre fe y razón.

La "historia hipotética" en Rousseau

La valoración de la democracia que podemos encontrar en los textos de Aristóteles y Platón es muy conocida y su preferencia por la forma de gobierno aristocrático ha sido de los aspectos más criticados por la tradición en el ámbito de la ciencia y la filosofía política. Es probable que, tanto dicha valoración como la mencionada preferencia, sean un rasgo de "paganismo". Pero para explicar esta afirmación es menester exponer las bases de su valoración negativa de la democracia y de su preferencia por la aristocracia. Exposición que, además, de sucinta tendrá los defectos de comprensión de mi parte, pero que a pesar de esto intento a continuación.

Si aceptamos que la filosofía política antigua está representada por el pensamiento de Aristóteles, entonces, las bases de su valoración de la democracia y su preferencia por un régimen aristocrático, se encontrará en los fundamentos de su pensamiento. El estagirita inicia algunos de sus textos con la aclaración del método que usará para indagar el asunto que investigará. Señalando que dicho método consiste en descomponer en sus partes más simples el compuesto que constituye la cosa por investigar. Este método es diferente al método que consiste en componer la cosa a partir de los elementos disponibles para componerlo. En algún sentido estos dos procedimientos son opuestos. El primero inicia con el compuesto como conocido y termina el proceso teniendo como resultado los elementos del compuesto que eran desconocidos al principio del proceso. El segundo, por el contrario, inicia el proceso con los elementos como conocidos y tiene como resultado

¹ Aristóteles y Platón no son los únicos en valorar de manera negativa a la democracia, también lo hacen Isócrates, Xenofonte y Tucídides. Parece que sólo Heródoto se muestra a favor de un régimen democrático.

el compuesto que era desconocido al inicio del proceso.

Así, siguiendo este método Aristóteles (2000) obtiene que la comunidad política (polis) está compuesta de otras comunidades más simples, la familia (oikos) y la aldea (); la comunidad política se distingue específicamente de esas otras comunidades más simples porque el principio rector de cada una es distinto. El principio rector de la familia es la conservación y la reproducción, el principio de la aldea es la autarquía; pero la comunidad política tiene como principio rector la distinción de lo justo y de lo injusto, la diferencia entre lo bueno y lo malo. Pero la distinción entre lo justo y lo injusto sólo es posible porque el ser humano es un ente vivo que cuenta con el logos, un ente vivo que tiene pensamiento y lenguaje. El logos, que según Aristóteles es natural en el ser humano, es el elemento que permite distinguir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Por lo tanto, también es natural en el ser humano distinguir entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto. Así, pues, la comunidad política tiene como principio rector la distinción entre lo justo y lo injusto.

La justicia, por su parte, mejor dicho, el ser humano justo es el individuo que tiene el hábito (hexis) práctico acompañado de razón (logos) de dar a cada cual lo que le corresponde. Toda virtud, según Aristóteles, consiste en un hábito práctico acompañado del logos y toda virtud es el término medio entre dos extremos. De esta manera la comunidad política tiene como principio la virtud. El ejercicio de la virtud consiste en el equilibrio entre las partes del alma. La parte racional del alma debe gobernar por naturaleza a la parte no racional. Cada virtud debe ejercerse considerando a la persona (el quién) sobre la cual se actúa, el momento (el cuándo) en el cual se actúa, el lugar (el dónde) en el cual se actúa y la manera (el cómo) como se actúa. La virtud completa consiste en el equilibrio entre el valor, la templanza, la justicia y la prudencia. El prudente es el individuo que tiene la

capacidad de captar el término medio de los extremos en el momento, en el lugar, con la persona y en el modo requerido por cada situación; gracias a esta capacidad el prudente adquiere el hábito práctico acompañado de razón que constituye la virtud. Es decir, la prudencia es la virtud que capta el término medio y lleva a cabo la acción virtuosa.

Pero según el pensamiento aristotélico existe una gradación en los seres humanos, es decir, hay de humanos a humanos. Existen por naturaleza individuos más aptos para dirigir, debido a que usan el logos, lo usan más o lo usan mejor y existen individuos menos aptos para usar el logos. Los primeros son por naturaleza amos y los segundos son por naturaleza esclavos². La experiencia cotidiana nos muestra que efectivamente existen diferentes capacidades en los seres humanos y que los capaces de usar o usar bien su logos son muchos menos que los que no somos aptos en el buen uso de la razón. Así, llegamos a la distinción entre los muchos y los pocos.

Por otra parte, en relación con la clasificación de los diferentes sistemas o regímenes de gobierno, Aristóteles es cuidadoso sobre el criterio de distinción entre los diversos regímenes, señalando que la oligarquía es el gobierno de pocos y la democracia es el gobierno de la mayoría, pero que el criterio no es el número sino su calidad, el ser ricos y el ser pobres. La oligarquía entonces el gobierno de los ricos y para los ricos y la democracia es el gobierno de los pobres y para las pobres. El mismo argumento puede ser esgrimido para la aristocracia, es decir, los virtuosos son pocos, pero el número no es

² De la misma manera existe, en el pensamiento aristotélico, una gradación del ser: de las diversas nociones de ser existe una noción esencial; por ejemplo, el acto es más ser que la potencia.

el criterio de distinción, sino en este caso la aristocracia es el gobierno de la virtud para la virtud, se gobierna para el interés común.

Según la filosofía política antigua la virtud se presenta en pocos individuos, la mayoría de las personas se conducen de manera impulsiva (podría decirse que hasta poco racional), de manera que, la virtud es un elemento escaso en el mundo. Por otra parte, la democracia es entendida como el gobierno de la mayoría; es decir, según la filosofía política antigua, la democracia no puede ser una forma de gobierno virtuosa. La democracia es una forma de gobierno no correcta. Sólo existen tres formas de gobierno correctas: Monarquía, Aristocracia y República. Pero a estas formas de gobierno corresponden tres formas de gobierno no correctas: la tiranía para la monarquía, la oligarquía para la aristocracia y la democracia para la república. Las formas de gobierno correctas son correctas debido a que gobiernan de acuerdo al bien común y, por tanto, las no correctas son no correctas debido a que gobiernan en interés de una sola parte de la comunidad política.

Por lo tanto, si la comunidad política tiene como fundamento a la virtud, entonces, la forma de gobierno democrática no sólo no es la mejor forma de gobierno, sino que es una forma de gobierno no correcta, y no puede convertirse en una forma de gobierno correcta, pues eso significaría aceptar que la parte no racional del alma debe gobernar a la parte racional. Si, en relación con el resto de los seres vivos, la característica distintiva del ser humano es el logos y existen diferencias naturales en el ejercicio de este logos entre los individuos (la virtud es propia de una minoría), entonces, un sistema de gobierno democrático es un sistema que debemos evitar, pues es contra la naturaleza humana. Esta es la tesis contra la cual Rousseau argumenta: la existencia de esclavos y hombres libres por naturaleza, puesto que los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad, todos han sentido la necesidad de remontarse hasta el estado natural, pero ninguno de ellos ha tenido éxito:

"Unos no han dudado en atribuir (suponer) al hombre en este estado la noción de lo justo y lo injusto, sin preocuparse de mostrar que debió tener esta noción, ni que ella le fuera necesario. Otros, dando, antes que nada, al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer de esa manera el gobierno, sin imaginar el tiempo que ha debido trascurrir antes de que el sentido de las palabras autoridad y gobierno pudiera existir entre los hombres. En fin, todos hablando sin cesar de necesidad, avaricia, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado de naturaleza las ideas que ellos han adquirido en la sociedad: hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil".

"Les unes n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et injuste, sans se soucier de mostrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres, donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus foible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps quid ut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernament pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de desirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avoient prises dans la societé: ils parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil (Rousseau, 1820, p. 213).

Estas afirmaciones del Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres casi nunca han sido puestas de relieve. Para dar más realce a estas afirmaciones notemos que Rousseau ha puesto como epígrafe a este discurso una cita de la versión latina de La política de Aristóteles, donde este expresa que es necesario buscar la naturaleza en los entes que mantienen su estado natural y no en los que están en proceso de corrupción

(Aristóteles, 2000, 1254a-1254b). Asimismo, notemos que al señalar que los filósofos han atribuido al hombre en el estado de naturaleza lo que pertenece al hombre en el estado civil, Rousseau está apuntando hacia un posible "error metodológico" en la investigación que pretende esclarecer el estado natural del ser humano. Si, por una vez, tomamos con seriedad estas afirmaciones del ginebrino, entonces, debemos formular las cuestiones siguientes: ¿por qué afirma Rousseau que los filósofos no han logrado alcanzar el estado de naturaleza?, ¿por qué afirma este pensador que los filósofos han atribuido al hombre natural lo que pertenece al hombre social?, ¿cuáles son los argumentos de Aristóteles para afirmar que el hombre es un animal político por naturaleza? y, más específicamente, ¿cuáles son los argumentos del estagirita para afirmar que existen esclavos y amos por naturaleza?

Exploremos los argumentos en favor de la existencia de esclavos por naturaleza, con la pretensión de intentar descubrir cuales pudieron ser las razones de Rousseau para afirmar que los filósofos que han supuesto al hombre con las nociones de lo justo y lo injusto en el estado de naturaleza no han podido mostrar tal supuesto. Los argumentos más sólidos se encuentran en La política de Aristóteles. Iniciamos con la definición de lo que es un esclavo por naturaleza: aquél que por naturaleza es posesión de otro y un instrumento para la acción³. Pero la definición de una cosa no implica por sí misma la existencia de la cosa definida. Por ello, es necesario examinar si existe un ser humano en las condiciones de ser esclavo por naturaleza. En una palabra, si existen esclavos por naturaleza.

Según Aristóteles no es difícil dilucidar esta cuestión ni mediante conceptos (theorêstai)

3 Praxis, como distinta de poiesis.

ni mediante la experiencia (ginoménon katamatheîn). Si seguimos la primera vía podemos percatarnos de que en las cosas que constan de partes, tanto las que no tienen vida como en las que la tienen, hay un orden que debe ser mantenido por un elemento que manda y los otros son mandados. Mantener el orden no sólo es necesario, también es ventajoso. Según el filósofo griego, todo ser vivo está compuesto de alma (psychê) y cuerpo (sómatos) y de estos dos elementos el alma es la parte dominante y el cuerpo la parte dominada. Inmediatamente después de esta afirmación se encuentra en La política la frase que ha servido de epígrafe a Rousseau al inicio del Discurso sobre la desigualdad: "Y lo que es natural hay que verlo ante todo en los seres que guardan su estado natural y no en los que se encuentran es proceso de corrupción". En este argumento tenemos premisas aceptadas previamente, no sólo que todo ser tiene orden y que es necesario y ventajoso mantener dicho orden, sino también, en primer lugar, que todo ser vivo se compone de alma y cuerpo y, en segundo lugar, que el alma es el elemento dominante en dicho compuesto.

Evidentemente, la afirmación según la cual los seres vivos están compuestos de alma (psyché) y cuerpo (soma) es un supuesto. No existe evidencia alguna que demuestre que los seres vivos se componen de dichos elementos. Probablemente nuestra experiencia sobre los seres vivos muertos nos induce a pensar, esto es, a suponer que son un cuerpo sin aquello que le daba vida, a lo cual podemos llamar alma, pero esta experiencia sólo explica la manera en la cual puede surgir la suposición, pero no es una evidencia a favor de dicho supuesto. Por otra parte, la afirmación según la cual el alma es el elemento dominante es otro supuesto, ya que tiene como base el primer supuesto. En efecto, la división entre cuerpo y alma permite realizar una división al interior del alma, entre un alma pensante y otra no pensante; la parte pensante del alma debe ser la parte que gobierne a la parte no pensante.

Así, si el supuesto de la composición de los seres vivos de alma y cuerpo y el supuesto del alma como elemento dominante y el cuerpo como elemento dominado, conforman el fundamento del argumento a favor de la existencia de esclavos por naturaleza, entonces, la idea de la existencia de esclavos por naturaleza también es otro supuesto. Desde esta perspectiva, quizá, la afirmación de Rousseau sobre "Los unos no han dudado en atribuir (supposer) al hombre en ese estado la noción de lo justo y de lo injusto, sin preocuparse por mostrar que debió tener esta noción, ni así mismo que ella le era útil" ("Les unes n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et injuste, sans se soucier de mostrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile"), pueda ser tomada un poco más en serio y, asimismo, quizá, tengan más sentido los siguientes pasajes del segundo Discurso:

...y ¿cómo el hombre llegará a verse tal cual lo ha formado la naturaleza, después de todos los cambios que han debido producir la sucesión de los tiempos y de las cosas en su constitución original y [cómo llegará] a separar lo que tiene de original de lo que han añadido o cambiado las circunstancias y sus progresos a su estado primitivo? [...] el alma humana ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible, alterada en el seno de la sociedad por mil causas renacientes sin cesar, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios devenidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones"

"...et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démeler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circunstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son

état primitif? [...] l'ame humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable (Rousseau, 1820, p. 201-201).

Estas líneas del Discurso de Rousseau muestran que la preocupación de éste está en los cambios y modificaciones sufridas por el paso del tiempo y la sucesión de las cosas y estos mismos cambios producen la imposibilidad de separar el estado (natural) primitivo del hombre de sus deformaciones o perfecciones debidas a dichas modificaciones. Los cambios son el "hecho" del cual parte Rousseau y, por ello, "conjetura" que la desigualdad entre los seres humanos, seguramente, proviene de esos cambios y modificaciones; conjetura por la cual aclara: "Que mis lectores no se imaginen, entonces, que oso lisonjearme de haber visto eso que me parece tan difícil de ver. Yo he iniciado algunos razonamientos, yo he lanzado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y de reducirla a su estado verosímil [véritable]" "Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paroît si difficile à voir. J'ai commencé quelque raisonnements, j'ai hasardé quelque conjetures, moins dans l'espoir de résoudre la question, que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état" (Rousseau, 1820, p. 203, las cursivas son mías).

Además, después de esto Jean Jacques Rousseau plantea las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son las experiencias que se necesitan para llegar a conocer al ser humano en el estado de naturaleza y a través de qué medios se pueden llevar a cabo dichas experiencias en medio de la sociedad? La respuesta es la siguiente: "Lejos de pretender resolver este

problema, yo creo haber meditado mucho el tema para osar responder por anticipado que los más grandes filósofos no serán muy buenos para dirigir esas experiencias, ni los soberanos más potentes para hacerlas..." ("Loin d'entreprendre de résoudre ce problème, je crois en avoir assez médité le sujet pour oser répondre d'avance que les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire...") (ibidem)

De esta manera, el pensador ginebrino puede concluir que distinguir lo que hay de original y artificial en la condición actual del ser humano no es cosa sencilla y que, por tanto, a nadie le será fácil alcanzar dicha finalidad, ni llegar a conocer perfectamente el estado natural del hombre, estado que ya no existe, que tal vez no existió y que probablemente jamás existirá; se necesita ser más que filósofo para llevar a cabo sólidas observaciones sobre esta materia. Al parecer Rousseau es consciente de que, sobre estas materias, lo máximo que puede hacer el filósofo es aventurar conjeturas. Además, notemos las serias dudas de este pensador sobre la existencia histórica del mítico, pero necesario, estado de naturaleza.

La "historia hipotética" en el segundo Discurso de Rousseau

Estas serias dudas sobre la existencia del estado de naturaleza nos llevan, directamente, a otro aspecto del pensamiento de Rousseau que tampoco ha sido tomado suficientemente en serio: el carácter hipotético de su planteamiento en el segundo Discurso. Este carácter hipotético de un estado natural debe ser entendido en el contexto adecuado, pues sólo así podemos fortalecer esta tesis de Rousseau. Para intentar colocar esta tesis en su contexto adecuado debemos poner atención a la manera como fue expresado en el discurso sobre el origen de la desigualdad. En el apartado previo ya han sido señaladas algunas de las dificultades para conocer el estado de naturaleza del ser humano, derivadas de la

imposibilidad de distinguir y separar lo que hay de original y lo que hay de artificial en el estado actual del hombre. Además, señala Rousseau, todos los progresos de la especie humana la alejan cada vez más de su estado natural y mientras más aumentamos nuestros conocimientos, más nos alejamos de conocer el más importante de todos (Rousseau, 1820, p. 202).

Por otra parte, Rousseau señala, después de afirmar que todos los filósofos han atribuido al hombre en el estado de naturaleza lo que ha adquirido en el estado social, que a ninguno de sus contemporáneos le ha pasado por la cabeza dudar de la existencia histórica del estado natural, mientras que de las propias sagradas escrituras resulta evidente que nunca se ha encontrado en dicho estado, puesto que ha recibido inmediatamente del creador las luces y los preceptos y que otorgando la confianza debida a los escritos de Moisés, es necesario negar que, incluso antes del Diluvio, el hombre se haya encontrado en el estado puro de naturaleza (Rousseau, 1820, p. 213), estado que ya no existe, nunca existió y nunca existirá.

"Comencemos, entonces -dice Rousseau-, por descartar todos los hechos, pues no tocan la cuestión. No es necesario tomar las investigaciones en las cuales se puede entrar a este tema por verdades [vérités] históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que ha mostrar el origen verosímil [véritable] y semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo" ⁴

4 Rousseau ha señalado, pocas líneas antes -en el final del prefacio- lo siguiente: "Las investigaciones políticas y morales a las cuales da lugar la importante cuestión que

"Commençons donc par écater tous les faits, cas ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que fint tous les jours nos physiciens sur la formation du monde" (Rousseau, 1820, p. 214, las cursivas son mías).

Tres cosas son de nuestro interés en la cita previa. En primer lugar, evidentemente, el carácter hipotético con el cual es percibido los razonamientos del discurso sobre la desigualdad en su conjunto. Este aspecto del pensamiento de Rousseau, si bien ha sido tomado en cuenta, probablemente no se le ha dado la importancia que merece, como esperamos mostrar en estas líneas. En segundo lugar, no hay pasar por alto la comparación que se establece en el texto con los physiciens, los Físicos; pues este asunto parece más que una comparación y se aproxima mucho a un señalamiento de un aspecto metodológico común entre áreas del conocimiento tan diferentes como la Física y la Filosofía. Y, finalmente, en tercer lugar, siguiendo los dos aspectos anteriores, el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, puede y/o debe comprenderse como una histoire hypothétique des gouvernements, como una historia hipotética y nunca como "hechos" históricos.

examino, son entonces, útiles en todas las formas y la historia hipotética de los gobiernos es para el hombre una lección instructiva en todos los respectos". ("Les recherches politiques et morales auxquelles donne lieu l'importante question que j'examine sont donc utiles de toutes manières, et l'histoire hypothétique des gouvernements est pour l'homme una leçon instructive à tous égards"). (Rousseau, p. 208, las cursivas no son del original).

Este carácter hipotético de la "historia" expuesta en el segundo Discurso y la comparación con el método que han seguido los filósofos de la naturaleza, se encuentra de manera más explícita y de manera más amplia en el pensamiento de Kant. No sabemos si el pensador alemán los ha tomado directamente del pensador ginebrino, pero se sabe muy bien el conocimiento que Kant tuvo de Rousseau. La influencia del pensamiento de este último pensador sobre el pensamiento del primero, no es el tema del presente ensayo. Pero, a continuación, tomaremos algunos aspectos del desarrollo de este carácter hipotético y esta comparación en el pensamiento de Kant con la pretensión de aclararlo en el pensamiento de Rousseau.

El método de la Física y la Metafísica

La importancia del método para la fundamentación de la metafísica es anunciada por Kant muy temprano en los prefacios a la Crítica de la razón pura, esa importancia es especialmente remarcada por Kant, pues piensa que sólo si se sigue un método específico se puede encontrar un fundamento de la Metafísica. Además, según Kant, la revolución que él está llevando a cabo es análoga a la revolución que realizó Copérnico en la astronomía y esa analogía consiste precisamente en usar el mismo método. Sin embargo, rara vez se encuentra una explicación de ese método.

Por otra parte, Franz Brentano también ha dicho que el método de la filosofía es el mismo que el método de las ciencias naturales: Brentano piensa en la famosa frase de Newton según la cual el método de la filosofía natural es la deducción de las causas a partir de los fenómenos. Este remitirse a las ciencias naturales por parte de la metafísica y de la filosofía puede conducir a varias confusiones. Una de ellas, y contra la cual ya Heidegger nos ha puesto en advertencia, consiste en inferir de ello que la filosofía y la metafísica toman una postura positivista. Otra de esas confusiones puede llevarnos a pensar que, en

la relación entre filosofía y ciencia, ésta tiene la prioridad, es decir, que el conocimiento científico, y su progreso, es el que proporciona las herramientas metodológicas a la especulación filosófica. Antes que otra cosa aclaremos en cual contexto Kant habla de adoptar el mismo método que las ciencias naturales.

En el prólogo a la segunda edición Kant dice: "Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselos, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo..." (B XII-XIII).

Para comprender plenamente lo dicho en esta cita es necesario responder la pregunta siguiente: ¿qué es lo que la razón produjo en los ejemplos citados por Kant? El peso de las bolas elegido por Galileo, la equivalencia del peso a un volumen de agua supuesto por Torricelli y ese algo que Stahl quitó y devolvió al metal y a la cal nos indican la respuesta a la pregunta anterior. Cuando Galileo eligió los pesos de las bolas, cuando Torricelli supuso la equivalencia del peso a un volumen de agua y cuando Stahl quitó y devolvió algo al metal y la cal, tuvieron una razón para ello. Esperan un comportamiento determinado de las bolas, el aire y los metales y ese comportamiento se bosqueja, se predice, se espera un determinado comportamiento, por ejemplo: que los pesos iguales rueden por el plano inclinado a igual velocidad y pesos desiguales a velocidades desiguales, este es el bosquejo que la razón pone y así la razón "...tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas".

Kant concluye de la siguiente manera: "De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia..." (B XII-XIV).

Al camino seguro de la ciencia la Metafísica puede entrar únicamente, por tanto, mediante una revolución de método. Y esa revolución del método consiste en buscar sólo lo que la razón pone. Así, la metafísica que hasta ahora ha errado el camino seguro de la ciencia debe, análogamente a la matemática y la ciencia natural, realizar una revolución de método. Pero cómo debe llevarse a cabo esa revolución en el ámbito de la metafísica. Kant nos lo dice comparándose con Copérnico.

"Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejercito de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo como podría conocerse algo a priori sobre la naturaleza. Si, en cambio, es el objeto [...] el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad" (B XVI-XVII).

Esta comparación es completamente ilustrativa en dos sentidos: 1) para comprender el método de las ciencias naturales y 2) para comprender cómo, y en qué sentido, se pude usar el mismo método en la metafísica. Para lo primero es importante para comprender el sentido en que las ciencias naturales son empíricas y, para lo segundo, podemos

comprender cómo se usa el método de las ciencias naturales para el desarrollo de la metafísica. Veamos cómo se comprende el método de las ciencias naturales tomando algunas opiniones y argumentaciones de Copérnico.

Pues –dice Copérnico (1987, p. 20)-, todo cambio según la posición que aparece, o es por el movimiento de lo mirado, o del que mira, o evidentemente por un cambio dispar de uno y otro [...] Y es desde la tierra, a partir de donde se contempla el ciclo celeste y se representa ente nuestra visión. En consecuencia, si se le atribuye algún movimiento a la tierra, el mismo aparecerá igual en el universo exterior, pero como si pasaran por encima en sentido opuesto [...].

Este poner en movimiento al espectador en lugar de lo observado para explicar los movimientos de los astros parece simple, y lo es, pero lo que no es simple es explicar cada movimiento de cada astro y de todos, a la vez, asumiendo el movimiento de la tierra, por ello el pensamiento humano tardo veinte siglos en llevarlo a cabo. Copérnico sabe que su idea del movimiento de la tierra es una hipótesis, un presupuesto que tiene como única garantía el explicar de mejor manera —que otras hipótesis— los movimientos observados (introducir nota de la pág., 10). Nótese que se establece una diferencia entre lo observado (los movimientos de los astros) y las causas explicativas atribuidas a lo observado (las hipótesis), nótese igualmente que las causas no son observables (Copérnico no "ve" el movimiento de la tierra, lo supone).

Señalemos que en esta exposición se encuentra lo fundamental de lo que se ha llamado el método de las ciencias empíricas, es decir, esa que complementa las observaciones y las hipótesis es en lo que consiste el método empírico. Pero cómo es que, según Kant, este método empírico puede ser aplicado en la metafísica. Esta aplicación del método

empírico puede dar a pensar que se pretende hacer de la metafísica una ciencia empírica, lo cual puede entenderse como una contradicción en términos. Intentemos aclarar que no es así.

Cuando Kant señala la analogía entre la revolución de método en la ciencia y en la metafísica señala que "se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la intuición de los objetos", pero para que la idea de Kant no parezca un círculo vicioso y se entienda que para sacar algo a priori de la naturaleza hay que poner —a priori- ese algo, aclaremos en qué sentido se aplica el método de la ciencia en la metafísica.

Lo que buscamos es lo siguiente: Copérnico contaba con las observaciones de los movimientos de los astros, su problema fue cuáles son las causas que provocan esos movimientos. ¿Qué es aquello que, en Kant, corresponde a las observaciones de Copérnico? y ¿qué corresponde a las causas? Kant tiene como "observable" el conocimiento universal y necesario expresado en juicios sintéticos a priori, este conocimiento universal y necesario es lo que Kant desea explicar, mejor dicho, busca cuál es la causa que hace posible ese tipo de conocimiento; dicho en palabras de Kant, cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Y las causas son aquello que hace posible que exista los juicios sintéticos a priori, el tiempo y el espacio como intuiciones, es decir no como ideas ni como percepciones, sino como formas subjetivas infinitas y necesarias. Las intuiciones son lo que explica los juicios sintéticos a priori, así como el movimiento de la tierra explica el movimiento de los otros astros.

Las preguntas del párrafo anterior deben formularse, así mismo, para el caso de Rousseau: ¿Qué es aquello que, en Rousseau, corresponde a las observaciones de Copérnico? y ¿qué corresponde a las causas? Rousseau tiene como "observable" el estado de esclavitud en el

cual se encuentra el ser humano en el estado civil. Las causas de este estado de esclavitud, las encuentra Rousseau en la historia hipotética expuesta en el Discurso a partir del, asimismo, hipotético estado natural. La solidez de esta historia y de este estado natural hipotéticos depende de la solidez de las premisas y del poder explicativo pretendido por esta explicación; lo mismo podemos decir de los casos de Kant y Copérnico.

De este modo, Kant tampoco "ve" las intuiciones como Copérnico no "ve" moverse la tierra y Rousseau no "ve" el estado natural del ser humano y su desarrollo a lo largo del tiempo; las intuiciones puras trascienden la experiencia, pero la posibilitan y en este sentido la metafísica no es una ciencia empírica, pues trasciende lo empírico. Las intuiciones de tiempo y espacio en Kant son presuposiciones, hipótesis, —como el movimiento de la tierra en Copérnico y el estado natural y su desarrollo en Rousseau- que dan cuenta de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, que son la forma de expresar el conocimiento universal y necesario que es lo que Kant observa —como Copérnico observa los movimientos de los astros y Rousseau la condición de esclavitud del ser humano en el estado civil.

En suma, según Kant, el éxito de las ciencias naturales se debe a una revolución en su método -y la metafísica debe imitarla-; revolución que consiste en inferir las causas a partir de los fenómenos —los movimientos de los astros en Copérnico o los juicios sintéticos a priori en Kant o la condición de esclavitud en Rousseau- por el poder de la razón, la inferencia de las causas será confirmada o rechazada por la adecuación de dichas causas a los fenómenos que intentan explicar. Este es el método que Kant y Rousseau ven en las ciencias naturales y que piensan debe seguir la metafísica y la filosofía.

Esta analogía entre el método de las ciencias naturales y el método que debe seguir

la metafísica no obliga a tomar esta última una ciencia empírica. Por tanto, el método de las ciencias naturales, el método empírico, no es el que parte de la observación y por inducción generaliza las leyes, sino el método de inferir las causas a partir de los fenómenos por explicar y contrastar su adecuación a estos fenómenos. Esperamos, hasta aquí, haber explicado cuál es el método que Kant quiere aplicar a la metafísica y mostrado que es el mismo al que se refiera Rousseau cuando hable de razonamientos hipotéticos en el segundo Discurso.

Pero Kant no sólo aplica ese método respecto del uso teórico de la razón, también lo aplica para el uso práctico de ella. El problema fundamental de la Crítica de la razón práctica es ¿cómo es posible que la voluntad sea práctica?, es decir, ¿cómo la voluntad puede determinar la acción?, y no sólo la voluntad sea determinada por un objeto empírico y, por tanto, exterior. Este problema se puede resumir diciendo que se trata de saber cómo establecer la existencia de la libertad, y es aquí donde Kant hace uso del método antes descrito. Veamos cómo lo aplica.

Kant ha dicho que, así como en las ciencias naturales se ha avanzado mucho revolucionando su método él ensayará si con un cambio igual no se logra mayor avance en la metafísica y que al igual que Copérnico que puso al espectador en movimiento en vez de lo contemplado así lo mismo puede ocurrir con la intuición, la cual no está determinada por los objetos, sino que esta los determina a ellos. De esta misma manera podemos decir que, respecto a la libertad, hay que buscar el principio de la acción en la voluntad misma y no fuera de ella.

Esta inversión se ve clara cuando Kant (2005) señala, en el prefacio a la Crítica de la razón práctica, que la libertad es la condición de posibilidad de la ley moral; pero advierte

que como en el cuerpo del tratado afirmará que la ley moral es la condición de la libertad quiere dejar esclarecido en qué sentido afirma ambas cosas, y aclara en la nota a pie de página:

"Para que no se imagine nadie encontrar aquí inconsecuencias, porque ahora llame la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos adquirir conciencia de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la ratio essendi de la ley moral, pero la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros" (p. 4, nota 1).

Esta distinción entre ratio essendi y ratio cognoscendi es otra manera de la inversión copernicana consistente en poner en movimiento al espectador en vez de lo contemplado. En efecto, la distinción entre ser la condición de posibilidad de la existencia de algo (en este caso de la ley moral) y ser la condición para adquirir conciencia de algo (en este caso de la libertad) conlleva la inversión del método. Pues para adquirir conciencia de la libertad debe estar dada con anterioridad la existencia de la ley moral. Es decir, el punto de partida es la existencia de la ley moral en nosotros, lo que se busca es la condición de posibilidad de esa existencia.

En la analogía con la revolución copernicana, para este caso, lo "contemplado" es la existencia de la ley moral y el "espectador" es la condición de posibilidad de la existencia de la ley moral. Es decir, en este caso poner en movimiento al "espectador" significa

establecer el fundamento de la ley moral más allá de ella misma, en el a priori de la libertad o la autonomía de la voluntad. Es deducir la condición de posibilidad de la existencia de la ley moral (la libertad) a partir de dicha existencia. Kant lo dice explícitamente en la Crítica de la Razón Práctica:

Pero en lugar de esta deducción, vanamente buscada, del principio moral, encontramos una cosa distinta y completamente paradójica, a saber, que inversamente, él mismo sirve de principio de la deducción de una facultad inescrutable, que experiencia alguna puede probar (...), a saber la facultad de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita ella misma ningún fundamento que la justifique, demuestra no solamente la posibilidad, sino también la realidad, en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para sí mismos (pp. 55-56).

No hay posibilidad de deducción de la ley moral que la justifique, que demuestre su objetividad (su universalidad y su necesidad); inversamente, (aquí se encuentra la inversión copernicana) dice Kant, el punto de partida, el principio de la deducción es la ley moral, que demuestra (deduce) no sólo la posibilidad sino incluso la realidad (objetividad) de la libertad. Es clara la inversión copernicana en este caso la ratio essendi, la condición de posibilidad de la existencia de la ley moral es la libertad; existe la ley moral (la ratio cognoscendi), por tanto, debe necesariamente existir la libertad.

La diferencia entre el uso teórico de la razón y su uso práctico consiste en que para la la primera las intuiciones se refieren necesariamente a un objeto sensible, es decir, intuido; mientras que, en la segunda, puesto que no hay objeto que intuir y, por tanto, no hay intuiciones puras, entonces lo primero es directamente el principio moral. En la deducción de los principios del uso práctico de la razón lo dado (el "objeto" "lo observable") es la

ley moral y a partir de ésta se deduce su condición de posibilidad, la libertad.

En este ensayo, la importancia de la aplicación del método de las ciencias naturales en la investigación de los problemas morales, radica en la proximidad existente entre este último tipo de estudios y la "historia hipotética de los gobiernos", así como las investigaciones políticas y morales, las cuales señala Rousseau son lecciones útiles e instructivas en todos los sentidos. Si esta exposición sobre la aplicación del método "hipotético inferencial", en tan diversas y tan diferentes áreas del conocimiento, es adecuada, entonces, debemos tener más cuidado en la separación del conocimiento por sus diferentes objetos y métodos de estudio. Destacar este aspecto, poco conocido, en el pensamiento de Rousseau puede ser de utilidad para la comprensión de los textos del pensador del siglo XVIII en Francia.

La estatua de Rousseau

En 1867 Ernest Hamel describió la influencia del pensamiento de Jean Jacques Rousseau sobre el pueblo francés, veamos si somos capaces de acercarnos a los afectos de entonces. El relato se refiere a la estatua de Rousseau. El proyecto de erigir una estatua al benefactor de la humanidad tuvo inicio con la convocatoria que lanzaron dos ciudadanos, "doux simples particuliers de la petite ville de Lusignan", en los primeros días de 1790, Bonneau Duchesnne hijo y Presle-Dupressis el joven, quienes se dirigieron al diario más

⁵ El cual debe distinguirse del famoso método "hipotético deductivo", sobre todo cuando este se comprender como fundamentado en leyes, que sirven de premisas y conclusiones que, por un procedimiento deductivo, se derivan de dichas leyes, para posteriormente someter dichas consecuencias a confirmaciones empíricas y/o experimentales.

popular de la época: Révolutions de Paris, para proponer la convocatoria de donar un escudo con la finalidad de erigir una estatua a Jean Jacques Rousseau. El diario abrió sus columnas a la propuesta para d'élever un monument à l'homme dont le nom était inséparable des noms de patrie, de liberté, de justice et de vérité.

Correspondió a la Asamblea Constituyente decretar la orden de erigir una estatua a Juan Jacobo, convirtiendo esta acción en una obra nacional. El 21 de diciembre del año 1790, la Asamblea Nacional Constituyente, en medio de aplausos prolongados y por unanimidad, emitió un decreto cuyo primer artículo decía: "Il sera élevé à l'auteur d'Émilio et du Contrat social une statue portant cette inscription: La nation française libre à Jean Jacques Rousseau. Sur le piédestal sera gravée la devise: Vitam impendere vero". La Asamblea Constituyente, un mes antes de su separación, presenta, también, para su consideración, y a propuesta de un cierto número de personas de letras y de una multitud de todas las condiciones, el decreto de transferir los restos de Rousseau al Panteón, argumentando que el filósofo era, virtualmente, el fundador de la constitución francesa. El tributo final de la Asamblea Constituyente para Rousseau fue decidido diez días antes de su clausura, acordando que el Cuerpo legislativo proporcionara la suma necesaria para llevar a cabo la estatua y todos los honores públicos para Jean-Jacques Rousseau.

En noviembre de 1793 la Convención Nacional, por propuesta de Sergent, y como consecuencia del discurso de Chénier, decide que el decreto de la constituyente sea llevado a cabo próximamente; el Comité de Salud Pública, encargado de ejecutar la

⁶ El segundo artículo otorgaba a la viuda del filósofo ginebrino una pensión vitalicia por la cantidad de 1200 libras.

decisión, propone que ese monumento sea colocado a la entrada de los Champs Élysées, frente a los caballos de Coysevox y cara a cara del Castillo de los Toileries, "comme s'il eût voulu que la statue du fier républicain dominât désormais de toute sa hauteur viex palais où s'était abrité le despotisme". El 15 de septiembre de 1794 Lakanal aparece en la tribuna de la Convención Nacional para pronunciar uno de los mejores discursos que hayan salido de su boca para elogiar la memoria del Rousseau. Su discurso termina con la descripción del plan de la ceremonia en honor del filósofo, plan que la convención adopta con entusiasmo y se fija la fecha de dicha ceremonia para el 20 de octubre de 1794.

Desde antes de la víspera de la celebración se habían desenterrado los restos mortales de Rousseau de la isla de Puepliers, los habitantes de Ermenonville lo acompañaron hasta la comuna de Montmorency, la cual se convirtió en la comuna del Emilio y resguardaron los restos hasta el día siguiente. El 18 de octubre el cortejo fúnebre se pone en marcha para Paris y arriba a la plaza de la Revolución a las seis y media de la tarde; una comisión de la Convención viene a recibir el regreso de los restos del filósofo y el instituto nacional de música comienza a tocar las notas del Devin de villaje. En medio de una pequeña isla artificial, semejante a la isla de los Puepliers, fueron colocados provisionalmente los restos de Jean Jacques Rousseau.

El 20 de octubre de 1794, día de la celebración, la multitud era inmensa, que aguardaba desde las nueve horas de la mañana. Como la Convención se encontraba en sesión los trabajos concluyeron inmediatamente y el presidente de la Convención, Cambacérès, fue informado por el organizador del evento, el arquitecto Hubert, que todo estaba preparado. El cortejo fúnebre, según Hamel, se componía de 9 grupos que son descritos por este autor de la siguiente manera:

Primero, un grupo de músicos ejecutando las notas de la composición de Rousseau. Un segundo grupo de botánicos llevando un haz de plantas y portando un estandarte con la leyenda: L'étude de la nature le consolait des injustices des hommes. El tercer grupo estaba compuesto por artistas de toda especie, llevaban en la mano los instrumentos de su trabajo y por divisa tenían: Il réhabilita les art utiles. Después de estos, como cuarto grupo venían diputados de varias secciones de Paris llevando en frente la tabla de loa derechos del hombre, sobre su estandarte se leía: Il réclama le primer ces Droits imprescriptibles. En seguida, junto con un carruaje que llevaba la estatua de la libertad, el quinto grupo es de madres, unas llevando de la mano a los niños y otras en los brazos a los bebés, portan el estandarte con la inscripción siguiente: Il rendit les mères à leurs devoirs et enfants au bonheur. En un segundo carruaje que llevaba la estatua de Jean-Jacques Rousseau, bajo la cual estaba escrito: Au nom du peuple français, la Convention Nacional à Jean-Jacques Rousseau. An II de la Répubique, iba el sexto grupo, compuesto por habitantes de Franciade y de las comunas de Grolay y de Montmorenrey, cuyo estandarte decía: C'est au melieu de nous qu'il fit Héloïse, Émile et Contrat social. El séptimo grupo estaba formado por habitantes de la comuna de Ermononville y se encontraban colocados alrededor de la urna funeraria, en la cual se escribió: Ici repose l'ami de la nature et de la vérité. El octavo grupo estaba formado por habitantes de Ginebra, a la cabeza del cual iba el Embajador de la pequeña República, sobre su estandarte flotante se encontraba escrita la siguiente frase reparadora: Genève aristocrate l'avait proscrit, Genève régénérée a vengé sa mémoire. El final del cortejo fúnebre se encontraba terminado por la Convención completa, rodeada de una cinta tricolor y precedida del libro que era la Génesis de la Revolución Francesa, el Contrato Social. El presidente de la Convenciaón Nacional, Cambacérès, pronunció el discurso siguiente:7 "Ciudadanos, los honores del Panthéon

7 El presidente de la Convención, Cambacérès pronunció el discurso siguiente: << Citoyens, les honneurs du Panthéon décernés aux mânes de Rousseau sont un hommage que la nation rend aux vertus, au talent et au génie. S'il n'avait été que l'homme le plus éloquent de son siècle, nous laisserions à la renommée le soin de le célébrer; mais il a honoré l'humanité, mais il a étendu l'empire de la raison et reculé les bornes de la morale. Voilà sa gloire et ses droits à notre reconnaissance. Moraliste profond, apôtre de la liberté et de l'égalité, il a été le précurseur qui a appelé la nation dans les routes de la gloire et du bonheur. C'est à Rousseau que nous devons cette régénération salutaire qui a opéré de si heureux changements dans nos mœurs, dans nos coutumes, dans nos lois, dans nos esprits, dans nos habitudes. Au premier regard qu'il jeta sur le genre humain, il vit les peuples à genoux, courbés sous les sceptres et les couronnes, il osa prononcer les mots d'égalité et de liberté. Ces mots ont retenti dans tous les cœurs, et les peuples se sont levés. Il a le premier prédit la chute des empires et des monarchies; il a dit que l'Europe avait vieilli, et que ces grands corps, prêts à se heurter, allaient s'écrouler comme ces monts antiques qui s'affaissent sous le poids des siècles. Politique sublime, mais toujours sage et bienfaisant, la bonté a fait la base de sa législation. Il a dit que dans les violentes agitations il faut nous dé-fier de nous-mêmes, que l'on n'est point juste si l'on n'est humain, et que quiconque est plus sévère que la loi est un tyran. Le germe de ses écrits immortels est dans cette maxime: que la raison nous trompe plus souvent que la nature. Fort de ce principe, il a combattu le préjugé, il a ramené la nature égarée, et, à la voix de Rousseau, le lait de la mère a coulé sur les lèvres de l'enfant. Enfin, comme si Rousseau eût été l'ange de la liberté, et que les chaînes eussent dû tomber devant lui, il a brisé les langes mêmes de l'enfance, et, à sa voix, l'homme a été libre depuis le berceau jusqu'au cercueil. Le héros de tant de vertus otorgados a las crines de Rousseau son un homenaje que la nación rinde a las virtudes, al talento y al genio. Si no ha sido sino el hombre más elocuente de su siglo, dejamos a la fama el cuidado para celebrarlo; pero ha honrado a la humanidad, pero ha extendió el imperio de la razón y ensanchó los límites de la moral. En ahí su gloria y su derecho a nuestro reconocimiento. Moralista profundo, apóstol de la libertad y la igualdad, que ha sido el precursor que invocó a la nación a las vías de la gloria y la felicidad. Es a Rousseau a quien debemos esta regeneración saludable que ha operado tan felices cambios en nuestras costumbres, en nuestras costumbres, en nuestras leyes, en nuestro espíritu, en nuestros hábitos. Al primer vistazo que lanzó sobre la humanidad, vio los pueblos de arrodillas, inclinados bajo los cetros y coronas, se atrevió a pronunciar las palabras de la igualdad y la libertad. Estas palabras sonaron en todos los corazones, y los pueblos se han alzado. Fue el primero que predijo la caída de los imperios y monarquías; El dijo que Europa ha envejecido y que estos grandes cuerpos [políticos], listos para atacarse, se derrumbarían como estas antiguas montañas que se derrumban bajo el peso de los siglos. Político sublime, pero siempre sabio y benefactor, la bondad era la base de su legislación. Dijo que en las agitaciones violentas debemos desconfiar de nosotros mismos, que no se es justo si no se es humano, y que cualquiera es más severo cuando la ley es un tirano. El germen de sus escritos inmortales está en la máxima: que la razón

devait en être le martyr. Rousseau a vécu dans la pauvreté, et son exemple nous apprend qu'il n'appartient point à la fortune ni de donner ni de ravir la véritable grandeur. Sa vie aura une époque dans les fastes de la vertu, et ce soin, ces honneurs, cette apothéose, ce concours de tout un peuple, cette pompe triomphale, tout annonce que la Convention nationale veut acquitter à la fois, envers le philosophe de la nature, et la dette des Français et la reconnaissance de l'humanité. >>

nos engaña más a menudo que la naturaleza. Apoyado en este principio, combatió el perjuicio, ha reconducido a la naturaleza del extravío, y, con la voz de Rousseau, la leche de la madre ha fluido en los labios del niño. En fin, como si Rousseau fuera el ángel de la libertad, y como si las cadenas cayeran delante de él, así rompió los mismos pañales de los niños, ya a su voz, el hombre ha sido libre desde la cuna hasta el ataúd. El héroe de tantas virtudes iba a ser el mártir. Rousseau vivió en la pobreza, y su ejemplo nos enseña que no pertenece sino a la fortuna el dar o quitar la verdadera grandeza. Su vida será una época en los anales de la virtud, y este cuidado, estos honores, esta apoteosis, el concurso de todo un pueblo, esta pompa triunfal, todo esto anuncia que la Convención Nacional quiera pagar al filósofo de la naturaleza, a la vez, la deuda del francés y el reconocimiento de la humanidad" (Hamel, 1867, chapitre primier).

Quizás, una de las ideas del apóstol de la libertad y la igualdad que ha llegado hasta nosotros, es aquella que establece que los seres humanos son libres por naturaleza. En nuestros días la libertad defendida por Rousseau se ha convertido en un "valor" incuestionable. Los países se miden con el parámetro de la libertad, su progreso se establece por el grado de libertad de sus ciudadanos. La libertad es el principio de la democracia y en estos tiempos la comunidad que no es democrática o que no aspira a la democracia es condenada como una sociedad enemiga de la libertad y de la humanidad. Los hombres de estos tiempos creemos firmemente que la libertad política y la libertad económica son la forma de vida a la que debemos aspirar. La idea de libertad está tan profundamente arraigada en nosotros, que todo aquello que atente de alguna manera contra la democracia lo calificamos como malo y todo lo que se haga en favor de la democracia lo calificamos como bueno.

Nuestra percepción de la libertad siempre implica la percepción de lo opuesto, es decir,

de la necesidad o de lo necesario. La idea corriente de la libertad puede expresarse diciendo que la libertad es el poder que se tiene para actuar. Cuando se es omnipotente decimos que se es absolutamente libre y cuando se carece totalmente de la capacidad o poder de actuar, entonces, se dice que se carece de libertad. Nosotros nos percibimos de tal manera que ni somos omnipotentes ni carecemos de libertad, sino como ocupando un lugar intermedio entre la omnipotencia y la determinación absoluta.

Por una parte, la percepción de nuestro poder para actuar implica la percepción de la distinción entre movimientos de los cuales no nos percibimos como su causa o posible causa y los movimientos de los cuales nos percibimos como siendo su causa o posible causa. Los movimientos de los cuales no nos percibimos como su causa o posible causa, los denominamos mecánicos, con lo cual se pretende decir que no son causados por una voluntad; y, los movimientos de los cuales nos percibimos como su causa los llamamos espontáneos y, por tanto, su causa inmediata la atribuimos a nuestra voluntad. De esta manera, en la idea ordinaria de libertad entra la noción de voluntad. La voluntad se establece como causa de un tipo de movimiento.

Por otra parte, en la percepción ordinaria, además, también distinguimos entre los movimientos causados por la voluntad, pero sin saber los motivos y/o las consecuencias de dichos movimientos y los movimientos causados por la voluntad conociendo los motivos y, al menos, algunas de sus consecuencias. Los movimientos del primer tipo, si bien son voluntarios, decimos que no son conscientes (y no se puede prevenir sus consecuencias ni necesariamente son intencionales). Los movimientos del segundo tipo, además de ser voluntarios, decimos que también son conscientes (previniendo, al menos, algunas de sus consecuencias y puede decirse que son intencionales). De esta manera, se incluye en la libertad la idea conciencia. El ejercicio de la voluntad se percibe como acto

de otorgar o no el asentimiento a los deseos; en otras palabras, el ejercicio de la voluntad se percibe como el acto de juzgar.

El origen de la conciencia en Rousseau

El término conciencia, como concepto técnico, no fue utilizado por los antiguos. Ningún pensador del siglo de Pericles lo usó. Pero esto no significa que los fenómenos denotados por la palabra no existieran. El primer escritor griego que emplea la palabra syneídesis fue el cómico Menandro en la siguiente máxima: "Brotois apasis hee syneídesis theos", "para todo mortal la syneídesis (conciencia) es un Dios" (Prat, Ferdinand, 1947, p. 61). La palabra griega syneídesis, según este autor deriva de la palabra griega synoida, la cual significa "yo sé con otro", en tanto testigo presencial, una cosa concerniente a este otro o común a ambos. Notemos que este significado no parece especificar el tema de la cosa sobre el cual ambos individuos de la significación saben; por tanto, este significado no está restringido a un juicio moral. Según este mismo autor -Prat- la primera vez que aparece la palabra syneídesis en un filófoso fue con Crysipo.

"Más tarde, se apoderaron de ella historiadores y filósofos, a cual más, después de haberla despojado de su antigua significación de testigo y de cómplice, para hacer de ella, según la bella prosopopeya de Filón, ese juez incorruptible que está en el fondo del alma esforzándose por hacer volver con sus consejos y sus amenazas a los imprudentes y a los descarridos y por dominar a los soberbios y a los rebeldes" (Prat, Ferdinand, 1947, p. 61-62).

La palabra fue empleada por Filón de Alejandría, por Josefo y por Plutarco, pero en su variante syneidós; mientras que syneídesis fue empleado por Diódoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso, Luciano y Epicteto. Todo parece indicar que, de la filosofía alejandrina,

la tomó San Pablo, sin que haya sido usada por algún otro autor del Nuevo Testamento. Según J. Stelzenbenger, san Pablo la ha usado veinticinco veces. Los sentidos en los cuales ha sido usada por el apóstol, han sido sintetizados por Prat de la siguiente manera:

"En este, la conciencia es un legislador íntegro que formula y promulga la ley divina, un testigo verídico cuya declaración no puede ser recusada, un juez imparcial que falla en última instancia. Seguro del valor de ese testimonio y de esa sentencia, Pablo apela a su conciencia y a la conciencia de los demás. Pero la conciencia no es para él únicamente un tribunal en que el pasado es discutido y juzgado: es una luz interior que recuerda al hombre sus deberes y un guía fiel que le muestra imperiosamente su camino" (Prat, 1947, p. 62-63).

El sentido de la syneídesis griega precristiana como "saber con otro" se puede percibir aún en el sentido de testigo, pero se han añadido en la syneídesis cristiana los sentidos de legislador, de juez, de luz interior y de guía. De la percepción ordinaria de la libertad se ha derivado el ejercicio de la voluntad como la posibilidad del otorgamiento del asentimiento a los deseos, es decir, juzgar sobre nuestros deseos; de aquí puede sugerirse el significado de legislador y juez de la syneídesis. La palabra griega syneídesis fue traducida con la palabra latina conscientia. Veamos cómo entiende Tomás de Aquino la conscientia latina:

Propiamente hablando -dice Tomás de Aquino-, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Esto resulta evidente tanto si atendemos a su nombre como a las funciones que, hablando comúnmente, se le atribuyen. Pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un consaber. (...). Lo mismo puede decirse examinando las

funciones que se le atribuyen (...): 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl., 7, 23: Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro. En este caso, se dice que testifica. 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia incita o liga. 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces decimos que excusa, acusa o remuerde (Tomás de Aquino, 2001, I, q. 79, art., 13, p. 738 y ss).

Con esta definición de la conscientia, y con estas facultades que comúnmente se le atribuyen, llegó a la modernidad: como una facultad interna en el individuo. Así, Descartes señala en las Reglas para la dirección del espíritu: que es necesario rechazar todo aquello que sólo parece probable y establece que sólo se debe dar asentimiento a lo perfectamente conocido y de lo que no pueda dudarse (Descartes, 1996, p. 66-67) y en las Meditaciones señala que: "...y por lo tanto me parece que se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente" (Descartes, 2009, Meditación tercera, p. 101). En otras palabras, sólo se debe aceptar como verdadero lo que internamente percibo de manera clara y distinta. La regla y criterio que nos permite decidir que es verdadero o no es la percepción clara y distinta y, por tanto, en la conciencia que es quien percibe. En Descartes la función de la conciencia es fundamentalmente epistémica.

Rousseau, por su parte, después de señalar que se encontraba en aquel estado de incertidumbre que exige Descartes para la investigación de la verdad y, por tanto, haber

consultado libros, religión y filósofos, el vicario saboyano concluye -como Descartes⁸ (Rousseau, 1984, p. 256)- tomar otro guía: consultar la luz interior⁹ (Rousseau, 1984, p. 258) y seguir una regla fácil y llana: "admitir como evidentes todos aquellos [conocimientos] a que en la sinceridad de mi corazón no pueda negar asenso" (ídem, p. 258-259). De acuerdo con Rousseau, los actos de la conciencia no son juicios sino

8 Es muy probable que esta parte del Emilio sea la responsable de comentarios como los siguientes sobre el pensamiento de Rousseau: "Descartes se había replegado sobre sí mismo y, bajo el acicate de la cual, había puesto entre paréntesis la verdad de todo lo que hasta entonces se tenía por cierto. Y fue en su propia subjetividad, en el pensamiento, donde halló el asidero que le permitió descubrir un mundo verdadero. Rousseau niega también la verdad del mundo de la cultura y del progreso, y se repliega sobre sí mismo para encontrar el hontanar del que van a manar las verdades que sustituyan a los bienes perdidos. Y ese hontanar es el sentimiento. (Sánchez Vázquez, 1970, p. 18). También Mondolfo señala: "El antagonismo que Rousseau había suscitado entre su orientación sentimentalista y el intelectualismo [Descartes], lograba una expresión más radical y decidida del viejo conflicto entre subjetivismo y objetivismo, que llega a traducirse en oposición entre el mundo de la valoración y el mundo del conocimiento". (Mondolfo, 1943, p. 100-101). Recordemos la frase de Rousseau

9 También en las Confesiones señala: "Solo tengo un fiel guía a que pueda confiarme: la cadena de los sentimientos que han señalado el desarrollo de mi ser, y por estos sentimientos, la cadena de los sucesos que han sido su causa o efecto. Puedo pasar por alto hechos, confundir el orden y errar en las fechas; pero respecto a aquello que he sentido no puedo equivocarme". (Libro VII).

afectos, a pesar de que nuestras ideas vengan del exterior, los afectos que las evalúan son internos; y por los afectos conocemos la discrepancia o semejanza entre nosotros y las cosas que buscamos o evitamos¹⁰.

Mientras en Descartes la conciencia, es decir, la luz interior, se refiere más al acto de pensar como acto de cogito me cogitare y, por tanto, más a la razón que a los sentidos, en Rousseau esa luz interior es establecida como "...mi regla de abandonarme más al sentimiento que a la razón se confirma por la razón misma" (p. 261). Desde el inicio de la profesión de fe del vicario Rousseau deja clara la finalidad de dicha profesión de fe: "No quiero argumentar con vos, ni menos probar a convenceros; bástame manifestaros lo que pienso con la sencillez de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi relato, que es todo lo que os ruego" (ídem, p. 255). Y más adelante vuelve a acotar: "Ya os he dicho que no quería filosofar con vos, sino ayudaros a que consultéis vuestro corazón" (ídem, p. 280).

"A mi entender -dice Rousseau-, la facultad distintiva del ser activo o inteligente consiste en poder dar un significado a la palabra es" (ídem, p. 259, cursivas del original). De acuerdo con el ginebrino: "Para nosotros existir es sentir; nuestra sensibilidad es

10 En la nota 25 Rousseau señala lo siguiente: "Bajo ciertos aspectos las ideas son afectos y los afectos son ideas. Ambos nombres convienen a toda percepción que nos ocupa en su objeto, y en nosotros mismos que con este nos movemos: solo el orden de esta afección es el que determina el nombre que conviene a la percepción. Cuando, ocupados primero con el objeto, solo por reflexión pensamos en nosotros, es una idea; cuando, por el contrario, nuestra primera impresión se la lleva la impresión recibida, y solo por reflexión pensamos en el objeto que le causa, entonces es un afecto".

indisputablemente anterior a nuestra inteligencia y antes de tener ideas hemos tenido afectos" (ídem, p. 280, las cursivas son mías). Así, pues, según Rousseau, en relación con la percepción de nuestra propia existencia, el sentir tiene primacía respecto del pensar.

Por otra parte, no sólo nuestra existencia es percibida por el sentir y/o el sentimiento, "Me es imposible creer -continua Rousseau- que la materia pasiva y muerta haya podido producir seres vivientes y sensitivos, que una fatalidad ciega haya podido producir seres inteligentes, y que lo que no piensa haya podido producir seres que piensan. Por tanto, creo que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo así, o más bien lo siento" (ídem, p. 266, las cursivas son mías). De tal manera que, de acuerdo con el segundo artículo de fe, el mundo -como nuestra propia existencia- también es percibido por los sentidos y por el sentido interno.

En tercer lugar, sobre el asunto que es nuestro tema, la libertad, también se presenta la contraposición ente razón y sentimiento: "Me preguntareis -señala Rousseausi son espontáneos los movimientos de los animales y yo os diré que no lo sé, pero que la analogía induce a afirmarlo así. También me preguntareis cómo sé yo que hay movimientos espontáneos, y os diré que lo sé porque lo siento. Quiero mover mi brazo y le muevo, sin que tenga ese movimiento otra causa inmediata que mi voluntad. En balde fuera procurar destruir con argumentos esta íntima conciencia mía..." (ídem, p. 261-262, las cursivas son mías). Es importante destacar que, además de que la libertad se siente y no se piensa, este tercer artículo de fe, nos dice que, la forma en la cual sentimos la libertad, es mediante la experiencia ordinaria de nuestra vivencia de percibir a nuestra voluntad como la causa inmediata de un tipo de movimientos y, por ello, denominados espontáneos.

Rousseau finaliza: "Habiendo deducido de esta manera las principales verdades que me importaba averiguar, fáltame ahora indagar qué máximas de conducta debo sacar de la impresión de los objetos sensibles y del sentido interno...y qué reglas me he de prescribir" (ídem, p. 276). Señala que esas máximas y esas reglas no las saca de alguna recóndita filosofía, sino del interior del corazón. "Así, que en el interior de nuestras almas hay un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos...como buenas o malas las acciones ajenas y las nuestras; y a este principio doy yo el nombre de conciencia" (ídem, p. 279). "¡Conciencia, conciencia, divino instinto; inmortal voz del cielo; guía segura de un ser ignorante y flaco, pero inteligente y libre; infalible juez de lo bueno y lo malo que haces al hombre semejante a Dios! Tu constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones" (ídem, p. 281, las cursivas son mías).

Según lo que se ha expuesto, tenemos, por una parte, que Rousseau se opone a la idea de acuerdo con la cual el ser humano tiene la noción de justicia en el estado de naturaleza y las diferencias de amo y esclavo, que la experiencia ordinaria muestra entre los seres humanos, también son debidas a la naturaleza, se opone porque, según él, es una suposición no demostrada. Pero, por otra parte, tenemos que la conciencia es el sentido interno mediante el cual se perciben al menos tres cosas: 1) el mundo, 2) nuestra propia existencia y 3) nuestra libertad. Rousseau ha expresado estos tres sentires como artículos de fe, lo cual quiere decir que son asuntos que no puede demostrar, pero los asume como creencias porque el sentido interno le permite percibirlos. En una palabra, Rousseau rechazó idea de la desigualdad natural entre los hombres porque es una creencia, una suposición, pero la remplaza con otra creencia, con otra suposición, que los hombres son libres por naturaleza.

Epilogo

Tres aspectos -que pensamos poco conocidos- del pensamiento de Jean Jacques Rousseau. El primero, creemos que el menos conocido de los tres, el carácter hipotético metodológico de lo que se expone en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, puesto de relieve a través de la comparación con el método usado en la ciencia natural y esto es lo poco conocido en el pensamiento del ginebrino, pues nadie o casi nadie le ha puesto mucho interés a dicha comparación, ni se ha intentado explicar dicha comparación establecida por el propio Rousseau. Intentamos, en este ensayo, indicar en cuál dirección puede ser comprendida esa comparación mediante su desarrollo en el pensamiento de Kant. Espero que este intento pueda ayudar a comprender de manera más completa una pequeña parte del pensamiento del este pensador.

El segundo aspecto -según nuestro juicio poco conocido- de Rousseau, la estatua del filósofo que fue erigida en París el año de 1794, puede resultar útil para resaltar el rol que juega la formación de una "figura" de un pensador. El acontecimiento de erección de este monumento en honor del ginebrino, lo relatamos con la pretensión de aproximarnos un poco, por muy superficialmente que sea, a los sentimientos que pudo provocar la figura del pensador en las personas que vivieron la revolución francesa. A pesar de que los motivos de dichos sentimientos no sean totalmente coincidentes con el pensamiento del propio filósofo. Pero esta falta de coherencia entre el pensamiento y los motivos de los sentimientos, puede ayudar a mostrar la trascendencia que una figura, como la de Rousseau, puede llegar a presentar respecto de su pensamiento.

Finalmente, el tercer aspecto, que también creemos poco conocido del pensamiento de Rousseau, el origen de su idea de conciencia -pensamos que este es el más conocido de los tres-, puede ayudar a comprender una relación más clara del pensamiento del filósofo

con el cristianismo, quien pudo llevar a cabo la trasformación de la syneídesis griega en la conscientia latina y en la luz interior de la cual habla Rousseau y que constituye la base de la idea de una religión natural. Además, es posible vincular este tercer aspecto con el primero, el carácter hipotético de los razonamientos expuestos en el segundo Discurso, si dirigimos la atención sobre los tres artículos de fe señalados por el saboyano. El carácter hipotético surge debido a la imposibilidad de demostrar con certeza el estado natural del ser humano y, por lo tanto, deben existir artículos de fe si no se quiere caer en el escepticismo.

Bibliografía

Aquino, Tomás Sn., (2001), Suma Teológica parte I, traducción de José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Aristóteles, (2000), Política, traducción de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorun et Romanorum Mexicana UNAM, México.

- Copérnico, Nicolás, (1987), Sobre las revoluciones (de los orbes celestes), traducción de Carlos Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid.
- Descartes, Rene, (2009), Meditaciones acerca de la filosofia primera, seguida de las objeciones y respuestas, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Descartes, Rene (1996), Reglas para la dirección del espíritu, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial Madrid.
- Kant, Immanel (2005), Crítica de la Razón Práctica, traducción de Dulce María Granja Castro, FCE-AUM-UNAM, México.
- Kant, Immanuel, (2009), Crítica de la razón pura, traducción de Dulce María Granja

Castro, FCE-AUM-UNAM, México.

Hamel Ernest, 1868, La Statue de J.-J. Rousseau, Libraire Achille Faure et Co, París.

Mondolfo, Rodolfo, (1943), Rousseau y la conciencia moderna, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Prat, Ferdinand, (1947), La teología de San Pablo, segunda parte, traducción de Salvador Abascal, Editorial Jus, México.

Rousseau, J.-J., (1984), Emilio o de La educación, Editores Mexicanos Unidos, México.

Rousseau, J.-J., (1820), Discours sur cette question, proposée par l'académie de Dijon: quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?, Libraire E. A. Lequien, Paris.

Sánchez Vázquez, Adolfo, (1970), Rousseau en México, Editorial Grijalbo, México.

CAPÍTULO 6



LA SEXUALIDAD EN IMMANUEL KANT Y EN DONATIEN-ALPHONSE FRANÇOIS DE SADE

ROBERTO ESTRADA OLGUÍN

"Del lugar de nacimiento, de nuestros padres, de la escuela a la que se asiste, de algunas circunstancias externas, que a menudo parecen ser poco significativas, bajo las que crecimos, de nuestros profesores y compañeros de escuela, etc., depende en grandísima medida la dirección que tome nuestro modo de actuar y de pensar durante toda nuestra vida" (Ludwig Ernst Borowski, 1993, p., 16-17).

Introducción

La comparación del pensamiento de Kant y el pensamiento de Donatien-Alphonse de Sade ocurrió -que sepamos-, por primera vez, en el manuscrito Fragmentos filosóficos de 1944, posteriormente, Dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor Weisengrund. Según Juan José Sánchez, traductor del texto al español, "El capítulo tercero, o segundo excursus [donde se establece la relación entre ambos pensadores] de la Dialectica, «Juliette, o Ilustración y moral», que en el manuscrito llevaba el título de «Ilustración y rigorismo», denota, en cambio, la impronta no menos inconfundible de Horkheimer, sin apenas correcciones por parte de Adorno" (Horkheimer, M. y Weisengrund, Th., 1994, p., 40). Así, en este texto Horkheimer afirma que: La obra del Marqués de Sade muestra «al entendimiento sin la guía de otro», es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela" (Ibidem, p., 134). Según esto, el pensamiento de Kant y Sade muestra del pensamiento Ilustrado, uno en su elaboración teórica y el otro en su demostración empírica. Para Horkheimer, tanto Kant como Sade conciben a la razón

como un instrumento de cálculo, para la cual lo que importa es la administración misma, sin importar el contenido; en otras palabras, lo importante es el medio de organización y no los fines de la organización: "La peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano preanuncia, como las pirámides gimnásticas de las orgías de Sade y la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas —cuyo cínico reflejo es el riguroso reglamento de la sociedad libertina de Las 120 Jomadas —, la organización de toda la vida vaciada de cualquier fin objetivo" (135-136). En este mismo sentido, quizá influido por este texto de Horkheimer, pero sin referirse a él, Lacan trata la misma pareja de pensadores en dos ocasiones: Seminario de La Ética del Psicoanálisis (1958-59), y luego en uno de sus Écrits, en "Kant con Sade" de1963, donde se expone la igualdad de la ética de Kant y la ética de Sade. Kant resulta ser tan sádico como el Marqués, con su imperativo categórico: "Hoy, en nuestra era posidealista freudiana, ¿acaso no sabemos todos que el punto del "con" manifiesta la verdad del rigorismo de la ética de Kant como el sadismo de la Ley, es decir, la Ley kantiana es una agencia superyoica que sádicamente goza el bloqueo del sujeto..." (Žižek, Slavoj, 1998, p., 2).

Kant y Sade, como pertenecientes a la Ilustración, tienen ambos fe en la razón como la facultad humana que arroja luz sobre las oscuridades de la ignorancia, para percatarse de ello bastan algunos extractos como los siguientes: "¿Cómo -pregunta Sade- ... ha podido persuadirse a seres razonables de que la cosa más difícil de comprender [Dios] era la más esencial para ellos? Es que les han asustado mucho; es que cuando se tiene miedo, se cesa de razonar; es que, sobre todo, les han recomendado desconfiar de su razón, y, cuando el cerebro esta turbado, se cree todo y no se analiza nada" o "...todas estas acciones consideradas capitales en el gobierno monárquico, ¿son graves en un Estado republicano? Esto es lo que debemos analizar a la luz de la filosofía, porque sólo a su única luz debe emprenderse un examen semejante" o, finalmente, "Es inaudito el

abismo de absurdos a que uno se lanza cuando para razonar se abandona la antorcha de la razón". En cuanto a Kant es bien conocida su frase sapere aude, atrévete a usar tú razón.

Otro aspecto que comparten Sade y Kant, como individuos pertenecientes a una misma época es su defensa de la libertad, el segundo como base de la moral y el primero como uno de los volares más preciados de la política. Por ejemplo, Sade dice: "No es ni ante las rodillas de un ser imaginario ni ante las de un vil impostor ante lo que un republicano debe arrodillarse; sus únicos dioses deben ser ahora el valor y la libertad. Roma se perdió cuando se predicó el cristianismo y Francia está perdida si en ella se lo venera todavía" (Sade, 1836, p.,)² y en otro lugar señala: "Jamás puede ejercerse un acto de posesión

^{1 &}quot;...portent évidemment sur rien et ne sont point innés. Comment, poursuivrez-vous, a-ton pu persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus difficile à comprendre était
la plus essentielle pour eux? C'est qu'on les a grandement effrayés; c'est que, quand on
a peur, on cesse de raisonner; c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de
leur raison et que, quand la cervelle est troublée, on croit tout et n'examine rien [...]"
"[...] atteindre désagréablement les autres, et le meurtre. "Toutes ces actions, considérées
comme capitales dans un gouvernement monarchique, sont-elles aussi graves dans un
État républicain? C'est ce que nous allons analyser avec le flambeau de la philosophie,
car c'est à sa seule lumière qu'un tel examen doit s'entreprendre..." "Il est inouï dans
quell gouffred'absurdités l'on se jette quand on abandonne, pour raisonner, les secours du
flambeau de la raison" (Sade, 1836, p., 88, 101-102 y 132, las negritas son mías).

^{2 &}quot;Ce n'est plus ni aux genou5rd'un être imaginaire ni à ceux d'un vil imposteur qu'un républicain doit fléchir; ses uniques dieux doivent être maintenant le courage et la liberté.

sobre un ser libre...Todos los hombres han nacido libres, todos son iguales en derecho; no perdamos nunca de vista estos principios" (Sade, 1836, p.,)³. Para Kant, la libertad es, primero, la independencia de la voluntad respecto de los fenómenos naturales, incluidos en estos las inclinaciones del cuerpo, y, por otro lado, la autonomía de la voluntad, en tanto legisladora de su propia determinación.

Finalmente, existen dos pasajes, tanto en Kant como en Sade, que sugieren una gran coincidencia -por no decir conocimiento de escritos- que va desde las ideas en pugna hasta los términos utilizados. El primero se refiere a las relaciones sexuales donde tanto uno como el otro, hacen uso de la palabra vulgivaga, Kant lo usa para señalar la ilegitimidad de la prostitución, debido a que se hace uso de otra persona tomándola sólo como un medio; Sade, por su parte, se refiere a dicho término del latín para describir la condición natural de las mujeres. Esta coincidencia sobre el uso de un término, bien puede ser debido a que tanto la educación protestante del Collegium Fridericianum, donde estudio Kant, como la educación jesuita del colegio Louis-le-Grand, donde estudio Danatien, incluían el manejo del latín.

Pero el segundo pasaje donde encontramos una coincidencia más, parece sobre pasar la

Rome disparut dès que le christianisme s'y prêcha, et la France est perdue s'il s'y révère encore" (Sade, 1836, p., 74-75).

3 "Jamais un acte de possèssion ne peut être exercé sur un être libre...tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit ne perdons jamais de vue ces príncipes..." (Sade, 1836, p., 116)

formación religiosa de ambos pensadores. En La philosophie dans Boudoir, lamentándose sobre el alcance del objetivo de la revolución, Sade pregunta retóricamente: "¿Alguien cree que esa meta se alcanza cuando nos hayan dado leyes? Que nadie lo crea. ¿Qué haríamos con las leyes, sin religión? Necesitamos un culto, y un culto hecho para el carácter de un republicano, muy alejado de poder continuar el de Roma. En un siglo en que estamos tan convencidos de que la religión debe apoyarse en la moral, y no la moral en la religión, se necesita una religión que vaya con las costumbres [...] Ahora bien, yo pregunto si puede suponerse que la [religión] de un esclavo, la de un vil histrión de Judea, puede convenir a una nación libre y guerrera que acaba de regenerarse. No compatriotas míos, no, no lo crean"⁴. En La religión dentro de los límites de la mera razón, criticando la opinión de Michelis (sobre la venganza expresada en la oración que se encuentra en los versículos 11-19 del Salmo 59), según la cual "no debemos tener ninguna moral más santa que la Biblia", Kant, por su parte, también pregunta: "Me atengo a la última expresión y pregunto si la Moral ha de ser interpretada según la Biblia o más bien la

^{4 &}quot;Je ne le cache point, c'est avec peine que je vois la lenteur avec laquelle nous tâchons d'arriver au but; c'est avec inquiétude que je sens que nous sommes à la veille de le manquer encore une fois. Croit-on que ce but sera attaint quand on nous aura donné des lois? Qu'on ne l'imagine pas. Que ferions-nous de lois, sans religion? Il nous faut un culte, et un culte fait pour le caractère d'un républicairt, bien éloignéde jamais pouvoir reprendre celui de Rome. Dans un siècle où nous sommes aussi convainc que la religión doit être appuyée sur la mole, et non pas la morale sur la religion, il faut e religion qui aille aux moeurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellementà là hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole" (Sade, 1795, p., 70-71, las negritas no son del original).

Biblia según la Moral. (Kant, Immanuel, 1991, p., 221).

La comparación de los dos últimos pasajes parece ir más allá de una coincidencia, pues no sólo coinciden en términos, sino tanto en el tema que se pone es discusión como en la dirección en la cual va el cuestionamiento de las preguntas formuladas por ambos: ¿Sade pudo conocer los escritos de Kant? ¿Kant tuvo conocimiento de las novelas de Donatien? Por momentos surgen estas preguntas mientras se leen los escritos de Sade, pues, en ocasiones, parece dirigir sus argumentos contra la ética del filósofo de Königsberg. A pesar de existir muchas semejanzas entre el pensamiento de Donatien y el de Kant, también existen diferencias de mucha importancia, a continuación, intentaremos desarrollar una de dichas diferencias: la inversión entre virtud y vicio.

Así pues, no es la primera ocasión en la cual se ha establecido la relación entre el pensamiento de Kant y el de Sade. En este trabajo, cuando hablamos de la sexualidad en Kant y Sade, no pretendemos profundizar en los agudos argumentos de la Ilustración en ambos, o sobre la ética similar en los dos; sino simplemente -siguiendo lo expresado en el epígrafe anterior- intentaremos mostrar la posible influencia del lugar de su nacimiento, de sus padres, de la escuela a la que asistieron, de circunstancias externas en que vivieron y de sus profesores de escuela, sobre algunos aspectos de la conducta y del pensamiento de ambos filósofos. Evidentemente, no podemos pretender, en tan poco espacio y tiempo, elaborar una comparación exhaustiva y detallada de toda la conducta y todo el pensamiento de Kant y Sade; por ello, debemos limitarnos a indicar esa posible influencia únicamente en algunos puntos de su vida y de su pensamiento.

De esta forma, elegimos indicar los aspectos de, primero, las circunstancias a las cuales se enfrentaron en su infancia, donde incluimos, por tanto, la relación con sus padres, luego,

en segundo lugar, indicamos el ambiente en su primera formación escolar, en seguida, como tercer lugar, describimos las relaciones con sus profesores -en su formación militar, en el caso de Sade y universitaria en el caso de Kant-; con la pretensión de encontrar una probable influencia de estos aspectos, primero, en el conducta sexual de Sade y el celibato de Kant y, en segundo lugar, en su pensamiento sobre el matrimonio y la sexualidad en general y la relación de estos asuntos con los principios fundamentales del pensamiento de los dos filósofos.

Del lugar de su nacimiento, de sus padres y circunstancias externas

Kant nació y vivió en la Königsberg de la Alemania protestante. Sus padres fueron Johann Georg Kant y Regina Dorothea Reuter. No se tienen noticias seguras sobre ellos, algunos dicen que el padre fue talabartero, otros, sillero, y otros, guarnicionero. Immanuel Kant es el cuarto de once hijos. De sus hermanos se sabe sobre un hermano menor Johann Heinrich Kant (1735-1800), que fue preceptor de Courlande y director de la escuela en Mitau y pastor en Altrahden; y cuatro hermanas una mayor que Immanuel Regina Dorothea (1719-?) y tres menores, María Elizabeth que nació en 1727, casada con Christian Kröhnert con quien tuvo 5 hijos, Anna Luise que nació en 1730 casada con Johann Christian Schultz y Katharina Barbara quien nació en 1731 y se casó con un tal Teyler (Kant, Immanuel, 1991, p., 103, carta 46 a su hermano y nota 2). Todos sus biógrafos están de acuerdo en que la madre fue la que pudo ejercer alguna influencia sobre el niño y joven Immanuel Kant⁵, quien lo ha afirmado en una carta enviada a

⁵ Su primer biógrafo dice de sus padres lo siguiente: "El padre se empeñaba por un hijo aplicado y de pensamiento recto, la madre quería además tener en él un hijo piadoso ... El padre exigía trabajo, honradez, especialmente que se evitara toda mentira. La madre

Reinhold Bernhard Jachmann: "Jamás olvidaré a mi madre, pues fue ella quien sembró y cultivo en mi la primera simiente del bien, la que abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza, la que despertó y alentó mis ideas, y sus enseñanzas ejercieron en mi vida una influencia constante y saludable" (citado por Cassirer, 1948. P. 24). Sin embargo, Rivera siguiendo a Vorländer, dice que Kant siempre se refirió a ellos con cariño y gratitud, "resaltando especialmente la integridad moral de ambos" (Rivera p. XI). Al parecer la familia estuvo bajo la influencia religiosa de la época: el pietismo. Según Cassirer, la madre fue también la que percibió las dotes intelectuales de su cuarto hijo y, por consejo de su guía espiritual Franz Albert Schultz⁶, mando al niño, que por entonces tenía ocho años, al Collegium Fridericianum.

Según Kuno Fisher, en Kant podemos observar una disposición al rigorismo moral, la cual fue alimentada y desarrollada por la influencia de la educación pietista que recibió

añadía, además, santidad. Así creció Kant ante sus ojos, a quien precisamente lo que acabo de contar de su madre le pudo haber influido a mostrar en su moral una severidad implacable y a colocar alto el principio de la santidad..." (Borowski, 1993, p. 18).

6 Kuno Fisher señala respecto a este preceptor que: "Este hombre ejerció, de acuerdo con el sentido del príncipe reinante, una influencia duradera sobre todas las escuelas prusianas. En él puso la madre de Kant toda su confianza. Ella le consultaba para la educación de su hijo, y seguía con tanto más gusto sus consejos, como que Schultz indicaba la carrera teológica para él. Así, a los diez años, fue enviado Kant al colegio de Federico, dirigido por su preceptor, y donde imperaba desde su creación el espíritu del pietismo" (Fisher,).

en el colegio de Federico: "El mismo Schultz reunía en su persona el espíritu estrecho del pietismo y un carácter severo, moral y generoso, éste rodeaba del mayor cuidado al discípulo que lo confiaron, y era para Kant y sus padres, un padre, un benefactor, Kant hasta la edad más avanzada, habló siempre de él con el más vivo reconocimiento, y su deseo predilecto era levantar al maestro y bienhechor de su juventud un monumento público" (Fischer, Kuno, 1875).

Para darnos una idea sobre la influencia del pietismo en el pensamiento de Kant, basta con poner atención a la siguiente cita tomada por Cassirer de Rink: "Es cierto que las ideas religiosas de aquel tiempo y los conceptos de lo que se llamaba virtud y piedad distaban mucho de ser claros y satisfactorios, pero a pesar de ello no era dificil encontrar la cosa. Dígase lo que se quiera del pietismo, es indiscutible que las gentes que lo tomaban en serio se destacaban como gentes dignas de ser veneradas. Poseían lo más alto que puede poseer el hombre: aquel sosiego, aquella alegría, aquella paz interior que ninguna pasión del mundo es capaz de alterar. Ninguna penuria, ninguna persecución, ningún revés las arrastraba al malhumor, ningún litigio era capaz de incitarlas a la cólera o a la hostilidad. En una palabra, hasta el simple observador se sentía movido involuntariamente al respeto. Todavía me acuerdo de los litigios que surgieron entre el gremio de los fabricantes de correas y el de los talabarteros acerca de sus derechos y fueros respectivos y que ocasionaron también no pocos disgustos y perjuicios a mi padre; pues bien, siempre que se hablaba en mi casa de estos pleitos se hacía con tal moderación y con tanto respeto para los adversarios de mis padres..., que el recuerdo de ello se me quedó profundamente gravado, a pesar de que era todavía por aquel entonces un muchacho pequeño" (citado por Cassirer, 1948, p. 30, cursivas son mías).

Donatien Alphonse François de Sade

Donatien-Alphonse marqués de Sade nació y vivió en la Francia prerevolucionaria. Sus padres, Jean-Baptiste-François-Joseph de Sade y Marie-Elénore de Maillé de Carman, se casaron en 1734 porque el padre de Sade, enamorado de otra mujer, eligió a la madre del marqués por ser dama de compañía de su amada y, así poder estar cerca de ella. Siguiendo una "confesión" del propio Sade que se encuentra en su primera novela Aline y Valcour, Gray señala que el padre del marqués "vio poco a Donatien durante sus primeros diez años de vida, ya que a menudo lo enviaban en misión diplomática a tierras extranjeras.

La indolente madre de Donatien, [...], estuvo igual de ausente de la esfera doméstica de Donatien. Acompañaba a su esposo en sus misiones al extranjero..." (Gray, 2002, p. 30-31). Por lo cual, después de una pelea con el hijo de los Condé⁷, a los cuatro años, el marqués de Sade fue enviado con su abuela paterna. Parece que el cuidado de la abuela y sus cinco hijas, tías de Donatien, fueron demasiado mimados para la educación del Marqués de Sade y su padre decidió enviarlo con su hermano y tío de Donatien, Jacques. François-Paul-Aldonse.

La influencia del tío Jacques.François-Paul-Aldonse sobre el marqués de Sade parece que fue dirigida en dos sentidos. La primera, en dirección de la conducta libertina del Abad, pues se dice que en su casa recibía los favores de dos mujerzuelas, madre e hija;

⁷ Roland Hayman duda que la decisión de enviar al marqués de Sade con su abuela se deba a la pelea con el principe de Condé y señala que: "Es posible que la decisión de enviarlo a casa de su abuela se debiera sencillamente al hecho de que sus padres desearan estar juntos de nuevo" (Hayman, 1979, p.36).

además, de las relaciones que mantuvo con una sirvienta llamada Marie y de una famosa prostituta de la localidad cercana de Bonnieux (Gray, 2002, p. 35)⁸. Además, la otra dirección de la influencia de la forma de vivir del tío, fue la intelectual, pues el abad fue muy amigo de Voltaire y de madame de Châtelet y escribió varias obras, entre ellas una biografía de Petrarca. Según Gray, el abad contó, al menos con dos sobrenombres: "el sacerdote de Epicuro" y "el sibarita de Saumane", lo cual puede resultar de importancia si lo conjugamos con su biblioteca⁹, la cual seguramente pudo consultar el marqués durante los cinco años que vivió con su tío, incluidos los libros destinados a ser leídos con una sola mano. A los diez años de edad el marqués de Sade fue enviado al colegio de jesuitas Louis-le-Grand¹⁰.

8 El marqués de Sade muchas veces se excusó por la influencia recibida en casa de su tío, por ejemplo, en una carta a su tía Gabrielle Éléonore dice: "Aún que es sacerdote, mantiene a un par de mujerzuelas en su casa. ¿acaso su château es un serrallo? No, mejor aún, es un burdel. Perdonad mi travesura ... recupero el espíritu familiar y, si hay algo que deba reprocharme, es tener la desventura de haber nacido en su seno. Que Dios me libre de toda insensatez y vicio que en ella abundan" (Gray, 2002, p. 36-37).

9 "...Donarien dispuso de mucho tiempo libre ...para hojear los volúmenes de la biblioteca de su tío, tan extensa y progresista...Junto a los clásicos de los siglos anteriores ..., la colección del abad incluía todas las obras importantes del pensamiento ilustrado ..., también abundaba en literatura erótica" (Gray, 2002, p. 41).

10 "Por lo pronto, los cinco años que pudo observar la doble vida que llevaba su tío crearon en él hábitos mentales que con el tiempo condicionarían las reacciones de Sade a

De la escuela a la que asistieron, de sus profesores y compañeros y circunstancias externas.

Immanuel Kant

Por una parte, dejamos a Kant entrando, a los ocho años, al Collegium Fredricianum. Franz Albert Schultz, que fue director del colegio un año después de ingresar Kant, además de contar con el espíritu pietista, también conocía muy bien la filosofía alemana, como buen discípulo de Wolff. Sin embargo, casi todos los biógrafos coinciden en que en este colegio Kant no recibió otra influencia que una formación en los latinos, gracias a las enseñanzas del único profesor del cual Kant guardó un recuerdo favorable, el filólogo Heydenreich. La permanencia de su interés por los poetas latinos puede mostrarse en la cita de Seneca que eligió para su primera obra y en que -se dice- hasta su vejez le fue fácil recitar de corrido largos pasajes de las obras de los latinos -especialmente el poema de Lucrecio, según Fisher- que le gustaban particularmente. Otro aspecto de importancia en la formación del pensamiento del filósofo de Königsberg, en el Collegium Fredricianum, de acuerdo con Cassirer, fue la concentración casi exclusiva de la formación en el eje gramático-filológica, pues la formación en "matemáticas y lógica era muy superficial y las ciencias naturales y la historia brillaban casi totalmente por su ausencia" (Cassirer, 1948, p. 25). Finalmente, los tres biógrafos que consultamos señalan una separación que Kant estableció respecto al pietismo: por un lado, la idea de piedad como "santunorreria" (Borowski), "lo que tiene el pietismo de malsano y contrario a la razón" (Fisher), "todas sus formas y modalidades puramente externas, tales como se manifiestan en el dogma y en el rito" (Cassirer); por otro lado, la piedad como santidad, como "pietismo sincero" y

la disciplina que le impusieron los jesuitas en el Colegio Louis-le-Grand" (Hayman, 1979, p.39).

"el sentido ético de la religión". Este último pietismo es el que, según sus biógrafos, ha ejercido influencia sobre el pensamiento y carácter de Kant.

Universidad

Kant ingresa a la universidad de Königsberg en septiembre de 1740, cuando cuenta con 16 años de edad, y en el año que nace el marqués de Sade. El primer aspecto que sus biógrafos han señalado de su formación universitaria es que, contrario a lo que se encontró en el colegio, en la universidad su primer interés fueron las ciencias naturales, precisamente las que "brillaron casi totalmente por su ausencia en el Collegium Fredricianum". En la universidad Kant siguió los cursos de filosofía y matemática con el que, al parecer, fue el profesor que más influencia ejerció sobre él, si no es su doctrina, al menos en el

11 Los primeros 4 escritos de Kant que ha listado Borowski aunque tratan sobre problemas metafísicos, son abordados desde el punto de vista físico: 1) Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas y enjuiciamiento de las demostraciones de que se han servido el señor Von Leibniz y otros matemáticos en esta cuestión el litigio, junto con algunas consideraciones preliminares que atañen a las fuerzas de los cuerpos en general (1746); 2) Investigación de la cuestión que ha planteado la Real Academia de las Ciencias de Berlín para la obtención del premio del año en curso (1754), el problema fue "si la Tierra ha sufrido en su giro en torno a su eje, mediante el que se produce el cambio de la noche y el día, algunas modificaciones desde los tiempos de su origen, y cuál sería la causa de ello y como se podría estar seguro de la misma"; 3) La cuestión: ¿Envejece la Tierra? Considerada físicamente (1754); 4) Historia natral general y teoría del cielo o ensayo acerca de la constitución y del origen mecánico de todo el universo tratado de acuerdo con los principios newtonianos (1755) (Borowski, 1993, p., 31-35).

espíritu de su pensamiento, el único profesor que representaba el concepto europeo de ciencia, Martin Knutzen, quien le dio a conocer las obras de Newton. Así mismo, siguió las clases de Física del profesor Teske y continuó relacionado con su maestro del colegio Franz Albert Schultz, prosiguiendo los cursos de Dogmática impartidos por este último. Cuando Kant contaba con 22 años y aun siendo estudiante, publicó su primer escrito.

Donatien Alphonse François de Sade

Por otra parte, a los diez años Sade también ingresó al Colegio Louis-le-Grand. Contrario al Collegium Fredricianum, el cual era un colegio protestante, específicamente, pietista, el colegio de Louis-le-Grand era de la orden jesuita. Los colegios jesuitas han sido caracterizados por su afición al castigo corporal, por sus prácticas sodomitas y por representar obras teatrales. Estas tres características pudieron tener alguna influencia en las prácticas sado-masoquistas descritas en las obras del Marqués de Sade y en su afición por el teatro. Sin embargo, probablemente la influencia emocional más poderosa sobre el pequeño Donatien haya sido producida por su relación con tres mujeres conocidas de su padre Madame de Raimon, madame de Saint-Germain y madame de Vernouillet. En una carta dirigida al padre del marqués el 8 de septiembre de 1753, Madame de Reimond asegura que Donatien se enamoró de madame de Vernouillet.¹². Así mismo, en

^{12 &}quot;De verdad está enamorado de ella. Me hizo reír tanto que se me saltaron las lágrimas [... Evidentemente experimento sensaciones que no sabía expresar, lo cual le sorprendió y le enloqueció. Su confusión resultaba encantadora. Estaba enfadado, luego se quedó quieto, y después dio muestras de celos y otros signos de amor más tierno y cariñoso. Y su 'amante' sin duda estaba emocionada y enternecida. Dijo: 'Este niño es de lo más insólito'" (Citado por Gray, 2003, p. 66).

otras cartas se expresa muy cariñosamente sobre el niño Donatien y asegura que el tío del marqués no pierde oportunidad de apartarlo de su lado¹³. Al parecer Donatien conservó un sentimiento muy fuerte por estas tres mujeres hasta su muerte, en una carta que envió desde la cárcel a su esposa en febrero de 1784, le dice que la única mujer que ha amado después de ella es madame de Saint Germain¹⁴.

Carrera militar

En 1754, cuando Donatien contaba con catorce años de edad, su padre resolvió buscar una escuela militar donde inscribir a su hijo. El regimiento de la Caballería Ligera de la Guardia del Rey, una prestigiosa escuela a la altura de los mosqueteros, fue la elegida por su padre para que el joven iniciara su carrera militar. Donatien entró a la edad de quince años a este regimiento con el grado de subteniente y pronto entró en batalla en la Guerra

13 Al final de unas vacaciones escolares, rompió a llorar cuando llegó el momento de despedirse de su 'mamá', madame de Raimond. 'Hay nuestro niño se ha marchado y nos ha dejado entristecidas -escribió ella al conde- Tiene corazón, este encantador muchachito. [... Decidle cuanto lo quiero y que estoy conmovida por su consideración. ... Yo también lo quiero como a un hijo. Espero que él me quiera como a una madre'". (citado por Gray, 2003, p. 66).

14 "la única mujer del mundo a quien amo después de ti, a quien sin duda debo todo lo que un hijo puede deber a una madre" (Carta del 3 de febrero de 1784, citada por Gray, 2003, p. 67). "Si ha muerto -escribió en otra ocasión-, no me lo digas, porque la amo, siempre la he amado en gran medida y nunca lo superaría" (carta del 22 de enero de 1781, catada por Gray, 2003, p, 67).

de los 7 años entre Francia, Rusia y Austria, por un lado y por el otro, Inglaterra y Prusia. Aproximadamente un año después, por instigaciones de su padre fue aceptado en los Carabineros de Monsieur, los cuales eran comandados por un hombre de la familia real. A partir de la entrada del marqués a la carrera militar iniciaron también sus experiencias sexuales. En lo sucesivo Sade experimenta lo más destacado de su biografía: primero, en 1763 lo casa su padre con Rene Pélagie Montreuil e, inmediatamente, Donatien se dedica a poner petites maisons, "casas chicas", para satisfacer sus deseos sexuales y, también, inician sus problemas con las autoridades, con la consecuencia de su prolongada estancia las cárceles.

La influencia sobre los actos

Siguiendo lo dicho en el epígrafe que se encuentra al inicio de este escrito, comparemos las posibles influencias sobre los actos y el pensamiento de Immanuel Kant y Alphonse Donatien. Los padres de Kant tuvieron once hijos, no parecen preocupados por el celibato. Mientras, por una parte, en sus primeros años, Kant estuvo bajo el cuidado de sus padres y probablemente con muy poca relación con sus cuatro hermanas, de las cuales se sabe de tres que no fueron célibes; por otra parte, el marqués de Sade fue criado por su abuela, sus tías, su tío el Abad libertino y las tres amantes de su padre, los cuales ninguno practicó el celibato. Luego, Kant creció bajo las costumbres de la honradez y la santidad del pietismo y de la práctica del matrimonio de sus hermanas; el marqués de Sade creció bajos los mimos de todas las mujeres que lo rodearon y bajo las costumbres de su tío, que vivía con prostitutas y amantes.

Posteriormente, ya fuera de la familia y en el seno de la primera instrucción pública, Kant prosigue su formación en el Collegium Fredricianum, de confesión pietista centrada en el estudio de la cultura latina y de la religión, mientras tanto Donatien se forma en el colegio

Louis-le-Grand, de confesión jesuita. Probablemente hay que hacer notar que el colegio al que asiste Kant profesa la doctrina de la Reforma y el colegio al que asiste el marqués profesa la doctrina de la Contrarreforma. Finalmente, la formación posterior a los colegios, el marqués de Sade sigue una carrera militar y Kant una formación universitaria, además de ser dos contextos formativos muy diferentes, en la carrera militar es donde Donatien inicia su actividad sexual y Kant prosigue dedicado casi completamente al estudio, al parecer, sin alguna preocupación por el sexo opuesto.

En efecto, mientras a la edad de 18 el marqués de Sade peleaba en la guerra de siete años por la reorganización política y territorial que enfrentaron, por un lado, Francia, Rusia y Austria en alianza contra, por el otro lado, Prusia e Inglaterra y mantenía sus primeras aventuras sexuales con damas alemanas¹⁵; aproximadamente a la misma edad, pero dieciséis años antes que Donatien, Kant proseguía sus cursos de matemáticas, filosofía, ciencias naturales y teología bajo la dirección de Martin Knutzen y de Franz Albert Schultz, la experiencia más cercana que Kant tuvo con la guerra de siete años fue que su

15 "Mientras tanto, Donatien ascendió al rango de capítan, Más encantador que nunca, se pavoneaba entonces con un flamante uniforme azul de caballería con forro, puños y cuello carmesí. Cuando estuvo destacado en Alemania, decidió aprender el idioma. 'Me dijeron -escribió Sade en una carta dirigida a mademoiselle de Rousset- que aprender bien un idioma es necesario para acostarse con regularidad ... con una mujer del país. Convencido de la verdad de esta máxima, me equipé, en mis cuarteles de invierno de Claves, con una agradable baronesa gorda que triplicaba o cuadriplicaba mi edad y tuvo la amabilidad de educarme. Al cabo de seis meses yo hablaba alemán como Cicerón'" (Gray, 2003, p. 71).

valet Lampe ... participó en ella. La costumbre o hábito característica de la personalidad de Donatien, el libertinaje sexual, comenzó a la misma edad, aproximadamente, que inició la costumbre o hábito característico de la personalidad de Kant, el celibato.

Donatien Alphonse François de Sade

En efecto, "los escándalos de Alphonse Donatien" comenzaron cuando contaba con diez y nueve años; en 1759 el Monsieur de Castéja, oficial amigo de él, escribió al padre de Sade que éste se encontraba de maravilla, que es amable y de trato amable y divertido, que tiene un corazón ferozmente inflamable. "muchachas alemanas ¡ciudado!", además, informaba al padre que Donatien prometio no jugar mpas de un Luis (citado por Gray, 2003, p. 71). El padre de Sade al remitir esta información al su hermano el Abad, se queja del comportamiento de su hijo y adjunta una carta de confesión que el marqués envió a su tutor el Abad Amblet, donde describe su propio comportamiento de la manera siguiente: "Me levantaba cada mañana buscando placer. Esa única idea hacía que me olvidara de todo lo demás, era feliz en cuanto encontraba lo que buscaba. Pero esa supuesta felicidad se desvanecía con la misma rapidez con que mis deseos se convertían en remordimientos. Por la noche me despertaba. Reconocía mis fechorías, pero sólo por la noche, y al día siguiente mis deseos volvían y me lanzaban de nuevo a la búsqueda del placer" (citado por Gray, 2003, p., 72).

Un año después, en 1759, Sade escribió a su padre:

"Me pedís que os informe de mi vida y ocupaciones. Os daré u informe detallado con toda sinceridad. La gente me reprocha mi afición a dormir. Cierto es que, en pequeña medida, sufro de este defecto, me acuesto temprano y me levanto tarde [...] Actúo de conformidad con mis pensamientos, buenos o malos. Comunico mis ideas a la gente y me

alaban o me censuran según la proporción de sentido común que haya en ellas. A veces hago visitas, pero sólo a Monsieur Pouyanne general del regimiento de Sade o a mis anteriores compañeros del cuerpo de carabineros o del regimiento del rey [...] Sé que no estoy haciéndome ningún bien. Hay que rendir homenaje para triunfar, pero a mí no me gusta [...]" (citado por Gray, 2003, p., 73).

En resumen, el padre del marqués se encontraba muy molesto con la conducta que desde el inicio de su carrera militar seguía Donatien. En 1763, cuando su hijo contaba con veinte y tres años y concluía la guerra de siete años cuyo verdadero vencedor fue Federico II de Prusia, el conde de Sade, padre del marqués, se quejaba de su hijo ante su hermano del Abad y su hermana Gabrielle-Laure con las siguientes palabras: "Mi hijo nunca se pierde un baile o espectáculo; todo el mundo está indignado" parece "chusma ... carente de toda virtud y siempre tiene "la cabeza llena de pájaros". "Nunca he conocido a nadie como él. Me obligara a dejar Paris para no volver a oír hablar de él" (cartas del 2 de febrero, del 6 de abril y del 15 de mayo, citadas por Gray, 2003, p., 76, notas 22, 23 y 24).

Immanuel Kant

Mientras para Donatien los escándalos llegaron a la edad de 19 años, para Kant "el escándalo de la filosofía", llegó muy tarde, pues a los 19 años la universidad era todo su mundo. Borowski se pregunta ¿por qué Kant nunca se casó? Este amigo de Kant no respondió a la pregunta, pero en su lugar destacó dos aspectos para indicar que, al menos, no fue por falta de oportunidades o por misoginia, pero afirma que la pregunta directamente formulada al filósofo le molestaba de manera muy fuerte. El primer aspecto se refiere al trato de Kant con las mujeres, para lo cual Borowski cita lo dicho por una prima del conde Von Kaiserlingk, falimia donde Kant fue preceptor, la señora Von der Recke dijo al enterarse de la muerte de Kant:

"Él, al que Mendelssohn llamó el pulverizalotodo, él, que dio a nuestro modo de pensar una elevación arrolladora, no existe ya. No lo conozco por sus obras, ya que su especulación metafísica supera el horizonte de mi capacidad de comprensión. Sin embargo, debo conversaciones bellas e ingeniosas al interesante trato personal de este célebre hombre; diariamente hablé con este galante contertulio en la casa de mi primo, del conde imperial Von Kaiserlingk en Königsberg. Kant era amigo de esta casa desde hacía treinta años y gustaba del trato con la fallecida condesa imperial, que fue una mujer muy ingeniosa. Frecuentemente lo vi allí conversando tan galantemente, que jamás hubiese presentido en él al pensador profundo y abstracto que produjo semejante revolución en filosofía. En la tertulia sabía a veces vestir incluso ideas abstractas con un ropaje encantador y analizaba con claridad todas las opiniones que sostenía. Disponía de gracioso ingenio, a veces su discurso estaba aderezado con una ligera sátira que siempre profería modestamente con el gesto más gracioso" (Borowski, 1993, p., 93).

Según Borowski, Kant mantuvo con diversas damas conversaciones amenas y galantes; sobre todo le gustaba charlar sobre gastronomía. La afición de Kant a las reuniones y comidas es bien conocida. Así que, la razón por la cual Kant se mantuvo célibe no puede ser alguna especia de aversión al sexo opuesto. Pero tampoco, y este es el segundo aspecto que resalta Borowski, la falta de oportunidades para casarse, puesto que, alguna vez, el propio Kant proyectó planes para boda de sus amigos: "¿Se le oponía quizá también aquí una máxima? No, no, pues Kant amó. Conozco a dos de sus dignísimas mujeres (¡a quien le pueden importar los nombres!) que sucesivamente atrajeron hacía sí su corazón y su afecto. Pero desde luego que no se encontraba ya en la edad juvenil, en la cual se decide y elige rápido, procedió con excesiva cautela, vaciló con la proposición, que verdaderamente no hubiera sido rechazada ... Su vida fue (ninguno de sus amigos

íntimos desde la juventud me contradirá en este punto) casta en el más estricto sentido..."
(Borowski, 1993, p., 91)¹⁶.

En la correspondencia de Kant existe una carta con fecha del 12 de junio de 1762 que envío al filósofo la Madame María Charlotta Jacobi (1739-1795), cuyo apellido de soltera era Schwinck y era esposa del amigo de Kant Johann Konrad Jacobi (1717-1774). Esta carta ha sido interpretada, ingeniosa y un tanto mañosamente, por Frédéric Pagès en el sentido de "el escándalo del filósofo" de Königsberg. A continuación, citamos la carta completa y describimos la interpretación de Jean-Baptiste Botul, quien la incluye como un aspecto de la vida sexual de Immanuel Kant.

"Querido amigo: No se sorprenda por el hecho de que yo emprenda escribirle como a un gran filósofo. Yo creí encontrarlo ayer en mi jardín; pero después de haber recorrido con mi amiga todos los pasadizos y haber constatado que nuestro amigo no estaba bajo este cuadrante de cielo, me he ocupado en terminar una dragona dedicada para usted. Espero su compañía mañana después de medio día; sí, sí iré, le escucho decir; y bien,

16 En 1797 el propio Kant afirma su celibate. En una carta dirigida ajacob lindblom el 13 de octubre, después de informar sobre el origen escoses de su familia, señala: "Pour ce qui concerne d'éventuels parents du côte paternel, à part les descendants de mes frères et soeurs, l'arbre généalogique est donc (puisque je suis moi-même célibataire) absolument fermé" ("En lo que concierne a eventuales parientes del lado paterno, a parte de los descendientes de mis hermanos y hermanas, el árbol genealógico esta, entonces, absolutamente cerrado -puesto que yo mismo soy célibe". La traducción es mía. Kant, 1991, p., 679).

nosotras lo alcanzaremos y daré cuerda a mi reloj, perdóneme esta expresión; Mi amiga y yo le enviamos un beso afectuoso; en Kneiphoff el aire bien será el mismo, de suerte que nuestro beso no perderá nada de su fuerza afectuosa. Que se encuentre bien" (Kant, 1991, p., 35-36, las negrillas son mías)¹⁷.

La carta es interpretada por Botul en el sentido de una proposición indecorosa, atrevida y descarada. Para darle fuerza a esta interpretación, probablemente debamos notar que María Charlotta Jacobi está casada y lo está con un amigo de Kant, el cual al parecer fue uno de los invitados a las comidas en su casa; esta situación no parece corresponder con la honestidad y santidad bajo la cual fue criado Kant en su casa y en el pietista Collegium Fredricianum. Sin embargo, también hay que notar que María Charlotta es 22 años más joven que su esposo y 15 que Kant, la carta es de 1762, cuando Kant tenía 38 años, ella tenía 23 y su esposo contaba ya con 45. Finalmente, hay que tomar en cuenta que no se tiene conocimiento ni parece que esta carta sea respuesta de una previa y tampoco se sabe si hubo respuesta posterior.

17 "Cher ami ne vous étonnez pas du fait que j'entreprenne de vous écrire comme à un grand philosophe. Je croyais vous trouver hier dans mon jardín; mais après avoir parcouru avec mon amie toutes les allées et avoir constaté que notre ami n'était pas sous ce quartier de ciel, je me suis occupée à terminer une dragonne qui vous est dédiée. J'espère votre compagnie pour demain après-midi; oui, oui, je viendrai, vous entends-je dire; eh bien, nous vous attendrons, et ma montre sera remontée, pardonnez-moi ce rappel. Mon amie et moi vous transmettons un baiser par sympathie; l'air, à Kneiphoff sera bien le même, de sorte que notre baiser ne perdra rien de sa forcé sympathique. Portez-vous bien.

Según Botul, confeccionarle a Kant una dragona no deja de ser una oferta atrevida y picaresca, pues la dragona es una insignia militar que puede ser colocada en la espada, como para poder ser sujetada de manera más segura. Pero el peso de la interpretación de Botul recae en la expresión "daré cuerda a mi reloj". Según este interprete, para algunos la expresión remite a la novela, muy leída en Europa, Tristram Shandy de Laurence Sterne; en dicha novela se trata de un pastor protestante cada vez que cumple con sus deberes conyugales daba cuerda al péndulo de su reloj. Para otros, dice Botul, la frase hay que asociarla con un pasaje de la Antropología, donde Kant hace una analogía diciendo que las mujeres llevan sus libros como llevan su reloj, lo portan de manera que se vea que lo llevan, sin importar que este parado o no funcione bien. La hipótesis de Botul tiene que ver con un supuesto mecanismo para sujetar sus medias, mecanismo supuestamente conocido por María Charlotta (Botul, Jean-Baptiste, 2014, p., 39-45, segunda plática).

La influencia sobre el pensamiento Doctrina Immanuel Kant, una filosofía dualista

La postura de Kant sobre los asuntos que a continuación vamos a tratar tienen como base la distinción entre la Razón teórica, la cual se refiere a la determinación de los fenómenos naturales, por la ley de causalidad y la Razón práctica, la cual se refiere a la determinación de la voluntad sin la ley de los fenómenos. La voluntad puede actuar por deber sí y sólo sí ella es la causa de la determinación de los actos, es decir, sólo si la voluntad es libre puede ser la determinación de las acciones. Ahora bien, la libertad debe concebirse, primero, en relación con la naturaleza; en esta relación debe concebirse como libre de determinaciones naturales, esto es, de fenómenos físico-naturales, como las condiciones externas de los individuos y las inclinaciones internas del cuerpo. En esta relación, la voluntad libre se concibe como independiente. Luego, en segundo lugar, la voluntad debe concebirse en relación con el origen de las máximas que determinan

los actos; una voluntad libre sólo lo es si las máximas de su determinación no tienen como origen los fenómenos físico-naturales, ni externos ni internos, sino que manan de sí misma; una voluntad independiente y cuyas máximas derivan de sí misma es una voluntad autónoma, autolegisladora. En suma, voluntad es verdaderamente libre cuando es independiente y autónoma.

La distinción entre el uso teórico y el uso práctico de la razón implica otra distinción: por una parte, el humano como ser sensible, corporalmente considerado, el hombre en cuanto animal y, por otra parte, el ser humano en cuanto ser racional, dotado de voluntad libre y, por tanto, una voluntad independiente de las funciones del cuerpo y capaz de proporcionarse su propia máxima de comportamiento. Esta máxima se enuncia de la siguiente manera: "actúa de tal manera que siempre trates al ser humano (a todo ser racional) como un fin y nunca como simple medio. "la naturaleza racional existe como fin en sí mismo". De tal manera que, en Kant tenemos una ontología dualista, hasta el punto que una naturaleza -las inclinaciones sexuales que son naturales- se opone y es contraria a la otra naturaleza -el deber racional que es natural.

Matrimonio

El libro de Kant que lleva por título Metafísica de las costumbres está organizado por dos grandes divisiones o partes. La primera parte de este libro trata sobre los principios de la Doctrina del Derecho, donde se desarrolla todos los aspectos relacionados con la "propiedad" y como parte de este desarrollo se exponen los asuntos sobre las relaciones sexuales con otras personas. La segunda parte del libro trata sobre la Doctrina de la Virtud, en esta parte se trata sobre las relaciones de los individuos consigo mismos. De manera que, las relaciones sexuales de los individuos con otras personas son, para Kant, un asunto jurídico, mientras que las relaciones sexuales de los individuos consigo mismo

son un asunto ético. A continuación, describimos los argumentos para una y otra forma de relación.

El principio universal de la doctrina del derecho es: "Una acción es conforme a derecho (recht) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal (Kant, 2008, p., 39). En otras palabras, el respeto mutuo de la libertad de cada individuo. Por lo tanto, toda acción o toda máxima que impida la coexistencia de las mutuas libertades es ilegítima. Por un lado, en la primera parte de la Metafísica de las costumbres, que trata sobre la doctrina del derecho, Kant trata el problema de la legitimidad del uso de nuestras facultades sexuales, allí define el comercium sexuale, las relaciones sexuales, como usus membrorum et facultatum sexualium alterius, el uso de los miembros y facultades sexuales de otro. Según el filósofo de Königsberg, las relaciones sexuales así definidas pueden ser conformes a la naturaleza, o pueden ser contra la naturaleza: son conforme a la naturaleza cuando se llevan a cabo entre individuos de una misma especie de sexos diferentes y son contra la naturaleza cuando se llevan a cabo entre individuos de una misma especie, pero del mismo sexo, o entre individuos de especie diferente a la humana. Las relaciones sexuales contra la naturaleza, según estas definiciones y este razonamiento, son crimina carnis contra naturam, crímenes de carne contra la naturaleza, que no debemos ni siguiera nombrarlos¹⁸.

^{18 &}quot;...estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (crimina carnis contra naturam), que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna" (Kant, 2008, p., 98).

Las relaciones sexuales conformes a la naturaleza, por su parte, pueden llevarse a cabo según la mera naturaleza animal (la vaga libido, la venus vulgivaga y la fornicatio) o pueden llevarse a cabo según la ley. Las relaciones sexuales según la ley es lo que se llama matrimonium. El matrimonio es "la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida". Kant aclara que, en el matrimonio, la procreación de hijos puede ser un fin conforme a la naturaleza, pero que, en las relaciones sexuales según la ley, esa procreación no es un fin necesario, pues de ser así, el matrimonio cesaría de manera inmediata cuando los individuos cesaran de procrear. Pero esto no significa que los individuos no necesiten casarse para tener relaciones sexuales legítimas, es decir, según la ley, porque tener relaciones sexuales sin matrimonio contradice la máxima de la razón práctica según la cual nunca se debe tratar a un ser racional como un medio sino siempre como un fin.

En efecto, el uso de los miembros y facultades sexuales de otro con la finalidad de obtener placer es un goce, un acto que convierte a la persona en un medio, lo cual es contrario a la máxima de la razón práctica. Pero es imposible tener relaciones sexuales sin hacer uso de los miembros y facultades sexuales de otro; en otras palabras, el tener relaciones sexuales necesariamente contradice la máxima que manda nunca tratar a un ser racional como un medio sino siempre como un fin, entonces ¿cómo tener relaciones sexuales sin contraria a la naturaleza humana? Kant responde a esta pregunta de la siguiente manera: "Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra como cosa, aquella, por su parte, adquiera a esta recíprocamente; porque así se recupera a si misma de nuevo y reconstruye su personalidad". El matrimonio es la única manera en que las dos personas se poseen mutuamente: "...la entrega y la aceptación de un sexo para goce del otro no sólo es lícita con la condición del matrimonio, sino que sólo es posible con esta condición" (Kant, 2008, p., 99).

Castidad

Por otro lado, en la segunda parte de la Metafísica de las costumbres se establece el principio fundamental de la doctrina de la virtud: una acción es conforme al deber cuando, en la relación con otros y en la relación con uno mismo, se preserva la dignidad de racional y, por tanto, la condición de independencia y autonomía, es decir, la libertad de la voluntad. Según Kant, el amor -o inclinación- a la vida, por naturaleza, determina a la voluntad para la conservación del individuo y el amor -o inclinación- al sexo, por naturaleza, determina a la voluntad para la conservación de la especie. De esta forma Kant establece que la naturaleza determina como fines la conservación de la vida y la conservación de la especie. Al parecer, estos dos fines están en armonía con la máxima según la cual se debe actuar de tal manera que siempre se trate a todo ser racional como un fin y no sólo como un medio. Sin embargo, coma ya ha sido señalado antes, la puesta en práctica del principio referente al amor al sexo puede no estar del todo en armonía con esa máxima de la razón práctica. En efecto, la relación con otra persona, con la finalidad de tener relaciones sexuales, puede ser comprendida como actuar teniendo al otro sólo como medio y no como fin.

^{19 &}quot;Igual que el amor a la vida determina por naturaleza a la conservación de la persona, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la especie; es decir, cada una de ellas es un fin de la naturaleza, por el que entendemos aquel tipo de conexión entre la causa y el efecto, en el que pensamos a la causa, aun sin atribuirle entendimiento, como si produjera el efecto, por analogía con un entendimiento, es decir, como un hombre que obra intencionadamente" (Kant, 2008, p. 284, las negrillas son mías).

Por ejemplo, en el pactum formicationis o la prostitución, una persona paga a otra por el uso de sus órganos y capacidades sexuales, cuya finalidad es el placer o cualquier otro fin, pero la persona usada sólo es un medio para la consecución de un fin distinto de ella. Por razones como esta Kant afirma que el pactum formicationis no sólo es moralmente condenable, sino que también, jurídicamente, es un pacto ilegal²⁰, porque es contrario a la máxima de la razón práctica. Pero, en la doctrina sobre la virtud -segunda parte de la Metafísica de las costumbres-, se trata, ahora, de si la práctica de nuestra inclinación al sexo es contraria al deber que se tiene para consigo misma, y no ya al deber que se tiene para otra persona.

"En la doctrina del derecho se prueba que el hombre no puede servirse de otra persona para darse este placer sin la especial restricción de un contrato jurídico, en el que dos personas se obligan recíprocamente. Pero aquí la cuestión es si en relación con este disfrute no existe un deber del hombre para consigo mismo, cuya transgresión es una deshonra (no una simple degradación) de la humanidad en su propia persona. El impulso hacia aquel disfrute se llama placer carnal (también voluptuosidad, sin más). El vicio que de aquí surge se llama impudicia, y la virtud referida a estos impulsos sensibles se llama castidad, que aquí ha de presentarse ahora como un deber del hombre para consigo mismo. La voluptuosidad es contranatural cuando el hombre se ve excitado a ella, no por un objeto real, sino por una representación imaginaria del mismo, creándolo, por tanto, él mismo de forma contraria al fin. Porque ella produce entonces un apetito contrario al fin de la naturaleza, y ciertamente contrario a un fin todavía más importante que el del amor mismo a la vida, porque éste tiende sólo a la conservación del individuo, pero aquel a la

20 Citar artículo de la ley y el cuerpo.

conservación de la especie en su totalidad" (Kant, 2008, p., 285).

Este fragmento plantea el siguiente problema: en la doctrina del derecho se ha demostrado, dice Kant, que las relaciones sexuales implican el uso de otra persona y, por lo tanto, ese acto significa tratar a esa otra persona como un medio y no como un fin, lo cual contradice la máxima de la razón práctica. Pero este inconveniente puede ser resuelto, es decir, legítimo, si mediante un contrato jurídico ambas personas se comprometen al uso recíproco para el placer sexual. En otras palabras, las relaciones sexuales se legitiman mediante el matrimonio. Pero, ¿cómo debe entenderse el placer carnal con el uso del propio cuerpo y no ya de otra persona? En este caso, no se usa a otra persona como medio y no como fin, sino que -según Kant- se usa el propio cuerpo para fines contrarios a la naturaleza. En este caso, el placer carnal es una reducción de la dignidad del ser humano en la propia persona, por limitarse a ser tratado como un medio y no como un fin, entonces, el uso de la inclinación o amor al sexo contradice el principio de la conservación de la especie y también contradice el principio de la conservación de la vida, rompiendo, de esa manera, la armonía de estos principios con la máxima de la razón práctica. Por eso la castidad es una virtud que constituye un deber para consigo mismo²⁷.

²¹ Jean-Baptiste Botul tituló su quinta plática "Sudor, saliva y semen", donde ofrece las pruebas en favor de la idea según la cual a Kant le desagradaba sudar, escupir y consideraba la pérdida de semen como una deshonra de sí mismo, y concluye con las siguientes palabras: "Todo desperdicio es una falta. En el caso de la masturbación, se trata de la inmundicia. No es asunto de salud, sino de salvación, y esta inmundicia es innombrable: 'se considera inmoral llamar a tal vicio por su nombre', escribe Kant en un texto en el que ni siquiera una vez aparece la palabra masturbación, tal es el violento

Que semejante uso contranatural de las propias facultades sexuales (por tanto, abuso) viola el deber para consigo mismo, oponiéndose sin duda en sumo grado a la moralidad, es evidente para todo el mundo en cuanto piensa en él, y hasta tal punto suscita aversión a este pensamiento que incluso se tiene como inmoral mencionar un vicio semejante con su propio nombre, cosa que no sucede con el suicidio, que no se vacila en poner ante los ojos del mundo con todos sus horrores (enìila species fac~ri); como si el 'hombre'"en general se avergonzara de ser capaz de tratar a su propia persona de un modo tal que lo degrada a él mismo por debajo de los animales: de modo que incluso la comunidad corporal de ambos sexos en el matrimonio (sin duda en sí solamente animal), que está permitida, precisa y exige, mucha finura en el trato educado para correr un velo sobre ello cuando debe hablarse del tema.

Ahora bien, no es tan fácil suministrar la prueba racional de que es inadmisible aquel uso contranatural de las propias facultades sexuales, e incluso simplemente el usarlas sin fin, en tanto que violación del deber para consigo mismo (y ciertamente, en lo que concierne al primero, en sumo grado). El fundamento de la prueba consiste sin duda en que el hombre renuncia con ello (desdeñosamente) a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales. Pero con ello no hemos explicado que tal vicio, en su carácter contranatural, supone un alto grado de violación de la humanidad en la propia persona, pareciendo superar incluso al suicidio según la forma (de la intención). A no ser porque el rechazo altivo de sí mismo en el último, de la vida como un lastre, no es al menos una débil entrega a los estímulos sensibles, sino que exige valor, y en él

horror que le inspira este término" (Botul, Jean-Baptiste, 2014, p., 84-85).

siempre hay lugar para el respeto por la humanidad en la propia persona; mientras que la total entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contraria a la naturaleza, es decir, en un objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo" (Kant, 2008, p. 284).

Donatien Alphose François de Sade Filosofía vs poesía

Mientras la Crítica de la razón pura, la Crítica de la razón práctica y la Crítica del juicio son tratados filosóficos, el Dialógo entre un sacerdote y un moribundo, la Nueva Justine y la Historia de Juliette o la Filosofía en el tocador, son novelas; es decir, Kant es lo que se llama un filósofo y Sade es un poeta novelista; entonces, es necesario señalar algunos puntos derivados de esta distinción. El asunto fundamental de esta distinción es la diferencia en el método de exposición que practican la filosofía y la poesía, diferencia que intentaremos mostrar con lo que dice el mismo Sade en algunas de sus obras.

En Reflexiones sobre la novela, Sade distingue entre los fines que se propone la historia y los fines que se propone el escribir novelas. La distinción fundamental está en que mientras el historiador pretende mostrar cómo es y cómo debe ser el ente humano, el novelista pretende no sólo eso, sino mostrar cómo es capaz de ser bajo las circunstancias de las influencias del vicio y de la pasión. Por ello, es necesario estudiar profundamente el laberinto de la naturaleza que es el corazón humano y conocer todos los vicios y todas las pasiones²². Hay que notar que no se trata -para Sade- únicamente de la distinción

^{22 &}quot;Sólo el estudio profundo del corazón humano, el laberinto de la naturaleza, puede inspirar al novelista, cuya obra debe mostrarnos al hombre no sólo como es, o como

tradicional entre el ser y el deber ser, sino también de lo que se puede llegar a ser capaz de ser, con base en esta distinción, podemos acercarnos a los escritos del literato francés e intentar comprender el pensamiento que encierran.

Así, por ejemplo, en la segunda redacción de Justine se incluye un prefacio dedicado a Constance, de quien se dice que reúne en su alma el más sensible, el más justo y más aclarado espíritu, se afirma que ella detesta los sofismas del libertinaje y de la irreligión, que los ha combatido sin cesar con sus acciones y con sus discursos. Estas afirmaciones proporcionan elementos para pensar que, contrariamente a lo que se piensa, el Marqués no escribe a favor del libertinaje y la irreligión²³. En seguida, Sade afirma que, sin duda, el diseño de esta su novela es nuevo y aclara en que consiste esa novedad: hasta el

pretende ser, que es la labor del historiador, sino como es capaz de ser cuando se ve sujeto a las influencias modificadoras del vicio y al pleno impacto de la pasión. Por consiguiente [...], debemos conocerlos todos, debemos valernos de todas las pasiones y vicios, si nos adentramos en este campo" (citado en Gray, 2003, p. 64-65).

23 "Oui, Constance,c'est à toi que j'adresse cet ouvrage. A la fois l'exemple et l'honneur de ton sexe, réunissant à l'âme la plus sensible l'esprit le plus juste et le mieux éclairé, ce n'est qu'à toi qu'il appartient de connaître la douceur des larmes qu'arrache la vertu malheureuse. Détestant les sophismes du libertinage et de l'irréligion, les combattant sans cesse par tes actions et par tes discours, je ne crains point pour toi ceux qu'a nécessités dans ces mémoires le genre des personnages établis; le cynisme de certains crayons (adoucis néanmoins autant qu'on l'a pu) ne t'effraiera pas davantage; c'est le vice qui, gémissant d'être dévoilé, crie au scandale aussitôt qu'on l'attaque" (Sade, 1836, p., ii, preface).

presente la manera de tratar estos temas consiste en mostrar a la virtud triunfante y al vicio derrotado; pero en Justine invierte de manera completa esta forma de presentar las cosas, se trata de mostrar a la virtud desdichada y al vicio afortunado. Además, añade el propósito que persigue en Justine: "...dans la seule vue d'obtenir de tout cela l'une des plus sublimes leçons de morale que l'homme ait encore reçues..."²⁴.

de morale que l'homme ait encore reçues...".

Tres cosas son expresadas en estas ideas: primero, parece que se pretende combatir los sofismas del libertinaje y de la irreligión, queda por identificar y analizar dichos sofismas en el desarrollo de la novela; en segundo lugar, Sade advierte que, de manera

24 "Le dessein de ce roman (pas si romanqu'on le croirait) est nouveau sans doute; l'ascendant de la vertu sur le vice, la récompense du bien, la punition du mal, voilà la marche ordinaire de tous les ouvrages de cette espèce. Ne devrait-on pas en être rebattu? Mais offrir partout le vice triomphant et la vertu victime- de ses sacrifices; montrer une infortune errante de malheurs en malheurs, jouet de la scélératesse, plastron de toutes les débauches, en butte aux goûts les plus barbares et les plus monstrueux^ étourdie des sophismes les plus hardis, les plus spécieux; en proie aux séductions les plus adroites, aux subornations les plus irrésistibles; n'ayant pour opposer à tant de revers, à tant de fléaux, pour repousser tant de corruptions, qu'une âme sensible, un esprit naturel et beaucoup de courage; hazarder en un mot les peintures les plus hardies, les situations les plus extraordinaires, les maximes les plus effrayantes, les coups de pinceaux les plus énergiques, dans la seule vue d'obtenir de tout cela l'une des plus sublimes leçons de morale que l'homme ait encore reçues : c'était, on en conviendra, parvenir au but par une route: peu frayée jusqu'à présent" (Sade, 1836, p., ii-iv preface).

totalmente opuesta a la tradición, presentará a la virtud siempre desdichada y al vicio siempre triunfante; queda por ver si esta forma de presentación de las cosas tiene alguna relación con los sofismas del libertinaje y la irreligión; y finalmente, en tercer lugar, el propósito de la novela es proporcionar una lección de moral que nunca antes ha recibido el ser humano, queda por identificar cual es esa lección de moral nunca antes recibida.

En la introducción a la Nouvelle Justine podemos encontrar un ejemplo de este procedimiento invertido que usa Sade en muchas de sus obras (el segundo de los tres puntos anteriores). El contexto del ejemplo es el siguiente: si somos completamente respetuosos de nuestras convenciones sociales y si nunca nos alejamos de los límites que ellas nos imponen ocurre que, por un lado, obtenemos sufrimientos y pesares a pesar de este respeto; mientras que, por otro lado, los que no respetan dichas convenciones y transgreden los límites que nos imponen, obtienen beneficios y alegrías; en este contexto, la parte de las personas que carecen de un fondo de virtudes -pregunta Sade- ¿no calcularan, entonces, que más vale abandonarse al torrente de la corriente del mal que resistirse a él?, ¿no dirán que, por bella que sea, la virtud es el peor partido que se puede tomar, ya que es muy débil para combatir contra el vicio y en un siglo completamente corrupto, lo más seguro es hacer lo que los otros hacen?

La parte de las personas que son un poco más instruidas, et abusant des lumières qu'ils ont acquises, ¿no dirán que no hay ningún mal del cual no nazca un bien y que, por ello, pueden dedicarse al mal puesto que de hecho no es sino una forma de hacer el bien?, ¿no añadirán que, para el plan general, es indiferente que tal o cual persona prefiera dedicarse al mal o al bien, que si la desdicha persigue a la virtud y la prosperidad acompaña al crimen, y que si a los ojos de la naturaleza ambas cosas son lo mismo, es infinitamente mejor tomar el partido de los criminales que prosperan que el de los virtuosos que

fracasan? Sade concluye esta serie de cuestiones señalando que, por ello, es importante prevenir sobre estos sofismas que son producto de una falsa filosofía y es esencial hacer ver que los ejemplos de la virtud desdichada (vertu malheureuse), presentados a un alma corrupta, pero que mantiene no obstante algunos buenos principios, pueden conducirla al bien tan seguramente como si se le hubieran mostrado en esta ruta de la virtud las palmas más brillantes y las más lisonjeras recompensas²⁵.

25 Si, plein de respect pour nos conventions sociales, et ne s'écartant jamais des digues qu'elles nous imposent, il arrive, malgré cela, que nous n'ayons rencontré que des ronces, quand les méchants ne cueillaient que des roses, des gens privés d'un fond de vertus assez constaté pour se mettre au-dessus de ces remarques ne calculeront-ils pas alors qu'il vaut mieux s'abandonner au torrent que d'y résister? Ne diront-ils pas que la vertu, quelque belle qu'elle soit, devient pourtant le plus mauvais parti qu'on puisse prendre, quand elle se trouve trop faible pour lutter contre le vice, et que dans un siècle entièrement corrompu, le plus sûr est de faire comme les autres? Un peu plus instruits, si l'on veut, et abusant des lumières qu'ils ont acquises, ne diront-ils pas avec l'ange Jesrad, de Zadig, qu'il n'y a aucun mal dont il ne naisse un bien, et qu'ils peuvent, d'après cela, se livrer au mal, puisqu'il n'est dans le fait qu'une des façons de produire le bien? N'ajouteront-ils pas qu'il est indifferent au plan général, que tel ou tel soit bon ou méchant de préférence; que si le malheur persécute la vertu et que la prospérité accompagne le crime, les choses étant égales aux vues de la nature, il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent, que parmi les vertueux qui échouent ? Il est donc important de prévenir cessophismes dangereux d'une fausse philosophie; essentiel de faire voir que les exemples de vertu malheureuse, présentés à une âme corrompue, dans laquelle il reste pourtant quelques bons principes, peuvent ramener cette âme au bien tout aussi sûrement que si on

La inversión es, entonces, presentar a la virtud desdichada y al vicio afortunado, totalmente lo contrario de como tradicionalmente se presentan, y los sofismas son, por tanto, concluir que por ello más vale ser malo que bueno. Pero estos sofismas son producto de una falsa filosofía. Necesitamos, por consiguiente, aclarar cuál es esa falsa filosofía. Esta cuestión ha sido expuesta por Sade en repetidas ocasiones, desde muy temprano en su carrera de escritor, ya la encontramos en 1782 en el Diálogo entre un Sacerdote y un moribundo, del cual echaremos mano para exponer los principios de la falsa filosofía y de la filosofía de Marqués.

Una filosofía monista

La Naturaleza es la única creadora.

La cuestión fundamental que se discute en el Diálogo es si necesitamos y debemos creer en un ser divino o no. Evidentemente, por su lado, el sacerdote argumenta en favor de creer en Dios y el moribundo, por su parte, como buen ateo, pretende argumentar que la creencia en un ser divino es una ilusión. El punto central es si hay necesidad de un creador distinto a la Naturaleza²⁶. Según el moribundo, es absolutamente posible concebir

lui eût montré dans cette route de la vertu les palmes les plus brillantes et les plus flatteuses récompenses (Sade, 1791, p., 4).

26 "Me dire-t-on à cela que dieu et la nature sont la même chose, no serait ce pas une absudité? La chose creé ne peut être égale à l'être creant; est-il posible que la montre soit l'horloger? Eh bien, continuera-t-on, la nature n'est rien, c'est dieu qui est tout, autre bêtiste, il y a necessairement deux choses dans l'univers, l'agent createur, et l'individu

a la Naturaleza como la creadora de todo sin necesidad de un creador sobrenatural. De tal manera que, el recurrir a un creador distinto de la Naturaleza sólo es multiplicar las causas de manera artificiosa, es fabricar una causa que provoca más complejidad y, por tanto, mayor confusión, puesto que se acepta que no es posible demostrar ni su existencia ni definir su naturaleza²⁷. Si aceptamos a la Naturaleza como creadora también

crée; or, quel est cet agent créateur, voilà la seule difficulte qu'il faut résoudre, c'est la seule question à la quelle il faille répondre" (Se me dirá a esto, que Dios y la naturaleza son la misma cosa, ¿no sería un absurdo? La cosa creada no puede ser igual al ser que crea: ¿es posible que el reloj sea el relojero? Pues bien, se continuará, la naturaleza no es nada, es Dios quien lo es todo, ¡otra tontería! Necesariamente ha de haber dos cosas en el universo: el agente creador y el individuo creado. Ahora bien, ¿cuál es ese agente creador? Tal es la única dificultad que hay que resolver: esta es la única cuestión que es necesario responder" (Sade, 1795, p., 53-54, la traducción es mía).

27 "...es imposible creer lo que uno no entiende. Debe haber siempre una conexión obvia entre entendimiento y creencia. La comprensión es la condición primaria de la fe. Donde no hay comprensión, la fe muere y quienes dicen que no entienden, pero aun así dicen que creen son hipócritas. Te desafío que digas que crees en el Dios cuyas alabanzas cantas, porque no puedes demostrar su existencia ni está dentro de tus capacidades definir su naturaleza, lo que significa que no lo entiendes y, puesto que no entiendes, eres incapaz de ofrecerme argumentos razonados. En otras palabras, cualquiera cosa que esté más allá del entendimiento humano o es ilusión o es capricho ocioso y, puesto que tu Dios debe ser una u otro, tendría que estar loco para creer en la primera y ser estúpido para creer en el

quedan cuestiones sin solución o inexplicables, pero no se resuelven apelando a una causa que la trascienda, por ello, es inútil recurrir a Dios como creador, pues ni soluciona las cuestiones inexplicables ni es una causa más comprensible y, por tanto, más creíble que la Naturaleza²⁸.

El movimiento es inherente a la Naturaleza.

"Si la materia actúa, se mueve, por combinaciones que nos son desconocidas; si el movimiento es inherente a la materia, si ésta sola, en fin, puede, debido a su energía, crear, producir, conservar, mantener, equilibrar en las llanuras inmensas del espacio todos los globos cuya vista nos sorprende y cuya marcha uniforme, invariable, nos llena de respeto y de admiración, ¿qué necesidad habrá de buscar un agente extraño a todo esto, puesto que esa facultad activa se encuentra esencialmente en la naturaleza misma,

segundo" (Sade, 1969, p., 35).

28 "Pruébame que la materia es inerte y te concederé un Creador. Muéstrame que la Naturaleza no se basta a sí misma y gustosamente te permitiré asignarle un Señor. Pero hasta que lo hagas, no cederé una pulgada. Me convenzo solo con evidencia y la evidencia la proveen solo mis sentidos. Más allá de sus límites, soy incapaz de creer en nada. Creo en el Sol porque lo puedo ver: entiendo que es el centro en que se junta toda la materia inflamable de la Naturaleza y estoy encantado, pero de ninguna manera asombrado, por su curso regular. Es un fenómeno de la física, quizás no más complejo que el funcionamiento de la electricidad, que no nos es dado comprender. ¿Necesito decir más? Tú puedes construir tu Dios y colocarlo por sobre esos fenómenos, ¿pero me lleva eso hacia adelante?" (Sade, 1969, p., 36).

que no es otra cosa que la materia en acción? La quimera deifica ¿aclara algo? Desafío a que me lo prueben"29

Así, pues, la naturaleza es creadora y lo es porque el movimiento es inherente a la materia, de tal manera que esta materia no requiere que el movimiento le sea impreso desde el exterior, esta idea recuerda el concepto de sustancia de Leibniz, a la cual le es inherente la vis o fuerza que tiende a realizarse por sí misma. La materia en acción, aclara Sade, procede por combinaciones que nos son desconocidas. Esta aclaración es importante debido a que señala el límite de nuestro cuestionamiento y de nuestro conocimiento. En efecto, cuestionar sobre la forma de proceder en esas combinaciones es, para el marqués, trascender la naturaleza y, por consiguiente, abrir la puerta para que pueda entrar la divinidad³⁰ y la voluntad.

29 Si la matière agit, se meut, par des combinaisons qui nous sont inconnues, si le mouvement est inhérent à la matière, si elle seule enfin peut, en raison de son énergie, créer, produire, conserver, maintenir, balancer dans les plaines immenses de l'espace tous les globes dont la vue nous surprend et dont la marche uniforme, invariable, nous remplit de respect et d'admiration, que sera le besoin de chercher alors un agent étranger à tout cela, puisque cette faculté active se trouve essentiellement dans la nature elle-même, qui n'est autre chose que la matière en action ? Votre chimère déifique éclaircira-t-elle quelque chose ? Je défie qu'on puisse mele prouver (Sade, 1795, p., 54-55).

30 "Quiero demostrarte que es posible que todo es simplemente lo que es y lo que ves que es, sin que sea el efecto de alguna causa dirigida razonable y sabiamente; que los efectos naturales deben tener causas naturales sin que exista necesidad de suponer que

Las leyes de la Naturaleza.

Además, según Sade, la naturaleza se rige por dos leyes que están tan íntimamente vinculadas, que a cualquiera de ellas le resulta imposible actuar sin la ayuda de la otra³¹. Estas dos leyes de la naturaleza, la ley de la creación y la ley de la destrucción, recuerdan los principios de Amor y Discordia de Empédocles y, así mismo, parecen prever el principio del placer y el principio de muerte freudianos. Estas dos leyes y su estrecha relación son aplicadas también a la naturaleza humana, de la cual Donatien señala: "Mi alma es lo que quiso la Naturaleza que sea, es decir, una consecuencia de los órganos que la Naturaleza quiso implantar en mi de acuerdo con sus propósitos y necesidades. Ahora bien, puesto que la Naturaleza necesita del vicio [la ley de destrucción] tanto

tengan un origen sobrenatural tal como tu Dios, quien, como ya dije, requeriría de mucha explicación pero que por sí mismo no explicaría nada..." (Sade, 1969, p., 37).

31 "Scrutons un instant, pour nous en convaincre, et sa marche et ses loix. Si la nature ne faisoit que créer, et qu'elle ne détruisît jamais, je pourrois croire avec ces fastidieux sophistes que le plus sublime de tous les actes seroit de travailler sans cesse à celui qui produit, et je leur accorderois à la suite de cela que le refus de produire, devroit nécessariement être un crime, mais le plus léger coup-d'oeil sur les opérations de la nature ne prouve-t-il pas que les destructions sont aussi nécessairies à ses plans que les créations; que l'une et l'autre de ces opérations se lient et s'enchaînent même si intimement qu'il devient imposible que l'une puisse agir sansl'autre; que rien ne naîtroit, rien ne se régénéreroit sans des destructions; la destrution est donc une des loix de la nature comme la creation... (Sade, 1795, tome second p. 21-22).

como necesita de la virtud [ley de la creación], me condujo hacia el primero cuando lo consideró oportuno y, cuando tuvo necesidad de la segunda, me llenó de los deseos pertinentes, a los que me rendí con igual prontitud. No busques más allá de sus leyes la causa de nuestra humana inconsistencia y, para explicar sus leyes, no mires más allá de su voluntad y de sus necesidades" (Sade, 1969, p. 36-37, las cursivas son mías)³².

Sade no divide a Naturaleza en naturaleza no humana y naturaleza humana, como en Kant, sino que hay una continuidad ontológica entre la naturaleza no humana y la humana, desde que se concibe al movimiento como inherente a la materia. La naturaleza humana es producto de la combinación de los órganos que la Naturaleza ha puesto en los seres humanos. Por ello, Sade puede decir que los animales están más cerca de la Naturaleza³³. Las inclinaciones que experimentamos son expresión de las leyes de

32 "...el concepto de la nada, mi querido amigo! Esa idea nunca me ha atemorizado; la encuentro consoladora y simple. Todas las demás respuestas son obra del orgullo, mientras que la mía es el producto de la razón. En todo caso, la nada no es ni espantosa ni absoluta. ¿Acaso no es el interminable proceso natural de generación y regeneración evidente a mis ojos? Nada perece, nada en este mundo es destruido. Hoy hombre, mañana gusano, el día siguiente mosca. ¿Qué es esto sino vida eterna? ¿Y por qué crees que debo ser recompensado por virtudes que no poseo por mérito propio y castigado por actos criminales sobre los que no tengo control?" (Sade, 1969, p. 41).

33 "...écoutons la nature sur un objet aussi intéressant, et que les loix des animaux, bien plus raprochées d'elle, nous servent un moment d'exemples" (...escuchemos a la naturaleza sobre un asunto tan interesante, y que las leyes de los animales, mucho más cercanos a ella, nos sirvan un momento de ejemplo, Sade, 1795, tome premiere p., 72).

creación y destrucción de la naturaleza, por ello, todos los deseos humanos son dictados por la Naturaleza. Nada natural se opone a las inclinaciones dictadas por la naturaleza. De tal modo que, todas las inclinaciones sexuales son dictados por las leyes de la Naturaleza y no hay nada natural que se oponga a dichas inclinaciones: "...le besoin de foutre n'est pas d'une moins haute importance que celui de boire et de manger, et l'on doit se permettre l'usage de l'un et de l'autre avec aussi peu de contrainte". (...la necesidad de fornicar no es de menor importancia que la de beber y comer y se debe permitir la una como la otra con muy poca prohibición". Sade, 1797, tome cinquième p., 111, Juliette, p. 56). Todo lo opuesto y contrario a las inclinaciones sexuales es artificial y, por ello, quimérico y contra natural.

La postura de una ontología monista, como la de Sade, consuma la inversión operada en el método de exposición que ha sido señalada con anterioridad. En efecto, mientras la postura ontológica dualista distingue entre una humanidad animal y una humanidad racional -supra animal-, coloca lo propiamente humano en la naturaleza racional de los seres humanos y, por ello, en esta postura, las inclinaciones del cuerpo son opuestas y contrarias a la naturaleza racional, la cual es concebida como la naturaleza humana propiamente dicha, por lo cual, dichas inclinaciones son concebidas como contranaturales; la postura ontológica monista, por lo contrario, concibiendo a las inclinaciones como producto de las leyes de la naturaleza y, por tanto, también concibiendo las inclinaciones sexuales como absolutamente naturales, es decir, sin algo natural que sea opuesto a ellas, entonces, todo lo que tradicionalmente se llama virtud, en la medida en que se opone a

las inclinaciones, es contra natural³⁴.

En una palabra, toda coacción de la sexualidad es un vicio y todo aquello que ayude al cumplimiento de las inclinaciones, no sólo es conforme a las leyes de la naturaleza, sino que es una virtud. La inversión puede, ahora, expresarse diciendo que la virtud se ha convertido en vicio y el vicio en virtud. Sin embargo, aún puede reprocharse a Sade lo siguiente: "¿Se sigue, entonces, que ni los más grandes crímenes deberían darnos motivo para temer nada?", por medio del moribundo responde así:

"¡Dios no permita que alguien piense que al decir esto me propongo incitar al crimen! Por supuesto que debemos hacer todo lo posible por evitar los actos criminales, pero

34 "Sans doute, si un homme suffisait aux désirs d'une seule femme, ou qu'une seule femme pût contenter les ardeurs d'un seul homme, dans cette hypothèse alors, tout ce qui violerait la loi outragerait aussi la nature. Mais si l'inconstance et l'insatiabilité de ces désirs sont telles, que la pluralité des hommes soit aussi nécessaire à la femme que celle des femmes le devient aux hommes, vous m'avouerez que, dans ce cas, toute loi qui s'oppose à leurs désirs devient tyrannique et s'éloigne visiblement de la nature." "Sin duda, si un hombre bastase a los deseos de una sólo mujer, o si una mujer pudiese satisfacer los ardores de un solo hombre, entonces, en esta hipótesis, todo lo que violase la ley ultrajaría también a la naturaleza. Pero si la inconstancia y la insaciabilidad de estos deseos son tales que la pluralidad de hombres sea tan necesaria a la mujer como la de las mujeres a los hombres, me confesareis que, en este caso, toda ley que se oponga a sus deseos se vuelve tiránica y se aleja visiblemente de la naturaleza" (Sade, 1797, tome cinquième p., 110).

debemos aprender a regirlos por medio de la razón y no debido a temores infundados [el remordimiento y el sufrimiento en la otra vida] que no conducen a nada y cuyos efectos, en todo caso, se ven neutralizados en quien esté dotado con una mente fuerte. La razón, sí, la sola razón debe alertarnos al hecho de que perjudicar a otros nunca podrá hacernos felices y nuestros corazones deben hacernos sentir que hacer felices a otros es la más grande alegría que la Naturaleza nos concede en esta tierra. Toda moralidad humana está contenida en estas palabras: haz a los demás tan felices como tú mismo querrías y nunca les depares más mal que el que tú mismo querrías ser deparado. Estos, mi querido amigo, son los únicos principios que debemos seguir. No hay necesidad de religión o de Dios para apreciarlos y actuar conforme: el único requerimiento es un buen corazón" (Sade, 1969, p., 42, las negrillas no son del original).

Castidad

Ahora, quizá, es momento de intentar descubrir cuál es la moral que está contenida en el imperativo categórico propuesto por Sade: haz a los demás tan felices como tú mismo querrías y nunca les depares más mal que el que tú mismo querrías ser deparado, el cual, junto con los principios de su filosofía, ha operado una inversión en la ética existente. Intentaremos llevar a cabo este descubrimiento a través de la exposición de los temas que ya han sido descritos en el caso de Kant. Esta inversión puede mostrase en la frase lapidaría expresada por Donatien refiriéndose a la castidad, esto es, la castidad no sólo no es una virtud, sino que, por lo contrario, es el vicio más cruel que podamos concebir: "Esta falsa virtud a la que se da el nombre de castidad, al ser con toda seguridad el más ridículo de todos los prejuicios, en la medida en que esta manera de ser no contribuye en nada a la felicidad de los otros y perjudica infinitamente la prosperidad general, puesto que las privaciones que impone son necesariamente muy crueles, esta falsa virtud, repito, al ser el ídolo al que se inciensa, con el temor de cometer adulterio, debe ser colocada,

por todo ser sensato, entre los frenos más odiosos con los que el hombre ha querido cargar a las inspiraciones de la naturaleza"35

De manera que, por una parte, para Kant -como vimos anteriormente- la castidad es una virtud que debe presentarse como una responsabilidad que el ser humano tiene para consigo mismo, virtud que permite mantener la dignidad del ser humano, puesto que triunfa sobre el placer carnal, el cual -según esta postura- denigra la humanidad del hombre debido a que esta humanidad es colocada en la racionalidad, la cual es la fuente de la independencia y la autonomía de la voluntad. Por lo tanto, según esta perspectiva el placer carnal es dirigir nuestra conducta por los fines puramente animales y resistir dichos placeres es dirigir nuestro comportamiento por los fines naturales propiamente humanos.

Pero, por otra parte, según Sade, la castidad es una falsa virtud, en realidad es un vicio contra natural, que viola las leyes de la naturaleza, porque el placer carnal es una inclinación dictada por ella y no hay nada, en la naturaleza, que se oponga a dicha inclinación; aún más, desde esta postura, la castidad es una prohibición tiránica y extremadamente cruel

35 "Cette fausse vertu qu'on nomme chasteté, étant certainement le plus ridicule de tous les préjugés, en ce que cette manière d'être ne coopère en rien au bonheur des autres et nuit infiniment à la prospérité générale, puisque les privations qu'impose cette vertu sont nécessairement très cruelles, cette fausse vertu, dis-je, étant l'idole qu'on encense, dans la crainte qu'on a de l'adultère, doit d'abord être mise, par tout être sensé, au rang des freins les plus odieux dont il a plu à l'homme de grever les inspirations de la nature" (Sade, 1797, tome cinquième p., 110-111, Juliette, p., 55-56).

y odiosa, que está fuera de la sensatez. En una palabra, la castidad es un vicio y la voluptuosidad es una virtud³⁶. Esta inversión -digámoslo sólo de paso-, muestra una de las razones por las cuales Donatien-Alphonse también fue un crítico del cristianismo.

Además, también se ha mencionado anteriormente que, para Kant, la castidad es la virtud opuesta a la impudicia, ¿cuál es la moralidad de Sade respecto al pudor? "Estamos completamente seguros de que el origen del pudor no fue más que un refinamiento lujurioso: se estaba de acuerdo con desear durante más tiempo para excitarse más, y

36 "Eh! non, non! encore une fois, la chasteté n'est point une vertu; elle n'est qu'une mode de convention, dont la première origine ne fut qu'un raffinement du libertinage; elle n'est nullement dans la nature, et une fille, une femme, ou un garçon, qui accorderait ses faveurs au premier venu, qui se prostituerait effrontément en tous sens, en tous lieux, à toute heure, ne commettrait qu'une chose contraire, j'en conviens, aux usages du pays qu'habiterait peut-être cet individu ; mais il n'offenserait en quoi que ce puisse être, ni son prochain, qu'il servirait bien plutôt que de l'outrager, ni la nature, aux desseins de laquelle il n'a fait que complaire en se livrant aux derniers excès du libertinaje". "¡Eh no, no!, una vez más, la castidad no es una virtud; ella no es más que un modo de convención ..., no está de ninguna manera en la naturaleza, y una muchacha o un muchacho, una mujer que concediese sus favores al primero que llega, que se prostituye con descaro en todos los sentidos, en todos los sitios, a cualquier hora, sólo cometería algo contrario, estoy de acuerdo con eso, a los hábitos del país en que quizás habite ese individuo; pero no ofendería en nada ni a su prójimo, a quien lo serviría más que ultrajarlo, ni a la naturaleza, cuyos deseos no hace sino complacer leberandose a los últimos excesos del libertinaje". (Sade, 1797, tome cinquième p., 113, Juliette, p., 57)

en seguida los estúpidos tomaron por virtud lo que no era más que un refinamiento del libertinaje"³⁷ .El pudor si bien no es un vicio, como la castidad, sí es un instrumento de la lujuria y no una virtud³⁸.

Por último, también se ha visto anteriormente, a través de Botul, el horror que pudo producir en Kant la masturbación, la cual ni siquiera se atrevió a nombrar, pues, para el filósofo de Königsberg, esta costumbre es contranatural porque, por un lado, desvía el fin natural de la procreación y, por otro lado, no se dirige a un objeto real, sino imaginario. Para Sade, por lo contrario, "il est faux que la nature veuille que cette liqueur spermatique soit absolument et entièrement destinée à produire; si cela était, non seulement elle ne permettrait pas que cet écoulement eût lieu dans tout autre cas, comme nous le prouve l'expérience, puisque nous la perdons, et quand nous voulons et où nous voulons, et ensuite elle s'opposerait à ce que ces pertes eussent lieu sans coït, commeil arrive, et dans nos rêves et dans nos souvenirs" "…es falso que la naturaleza quiera que ese licor

^{37 &}quot;L'origine de la pudeur ne fut, soyons-en bien sûrs, qu'un raffinement luxurieux: on était bien aise de désirer plus longtemps pour s'exciter davantage, et des sots prirent ensuite pour une vertu ce qui n'était qu'une recherche du libertinaje" (Sade, 1797, tome cinquième p., 111, juliette, p. 56).

^{38 &}quot;El hombre nació impúdico, la impudicia pertenece a la naturaleza; la civilización puede cambiar estas leyes, pero nunca las ahoga en el alma del filósofo. Hominem planto, decía Diógenes mientras jodía a la orilla de un camino. ¿Y por qué ocultarse cuando se planta a un hombre más que cuando se planta una col? (Sade, 1797, tome cinquième p., 111, nota, Julliette, p., 56, nota)

espermático esté absoluta y enteramente destinado a producir; si así fuera, no sólo no permitiría que tal derrame se produjera en otros casos, como nos prueba la experiencia, puesto que lo perdemos cuando queremos y donde queremos..." Además, la naturaleza se opondría a dichas pérdidas en otros casos como el sueño y los recuerdos y no parece razonable que la propia naturaleza nos conceda placer en algo que la ultraje³⁹. (Sade, 1795, tome second, p., 22-23).

Matrimonio

En el caso de Kant vimos que, según sus principios, de acuerdo con los cuales la conducta humana libre es independiente de los fenómenos naturales y es, también, autónoma, de estos principios surge la máxima de la razón práctica: "actúa de tal manera que siempre trates al ser humano (a todo ser racional) como un fin y nunca como simple medio. "la naturaleza racional existe como fin en sí mismo". Esta máxima nos prohíbe el usar a las otras personas como medios o instrumentos de nuestros fines. Por otra parte, en la Metafísica de las costumbres, las relaciones sexuales son definidas como "como

^{39 &}quot;La continence, soyez-en bien certains, n'est que la vertu des sots et des enthousiastes; elle a beaucoup de dangers, aucuns bons effets; elle est aussi pernicieuse aux hommes qu'aux femmes; elle est nuisible à la santé, en ce qu'elle laisse corrompre dans les reins une semence destinée à être lancée au-dehors, comme toutes les autres sécrétions". "La continencia, sépalo muy de cierto, no es sino la virtud de los estúpidos y los entusiastas; tiene muchos peligros y ningún efecto bueno; es tan perniciosa para los hombres como para las mujeres; es perjudicial para la salud, ya que acumula en los riñones el semen destinado a ser expulsado, como las demás secreciones" (Sade, 1797, tome cinquième p., 113-114, Juliette, p., 57).

usus membrorum et facultatum sexualium alterius, el uso de los miembros y facultades sexuales de otro", lo cual implica necesariamente el usar las facultades de las otras personas como medio, por ello, la prostitución y concubinatos son relaciones sexuales ilegítimas, porque en tales actos se usa al otro sólo como medio. La única forma, dice Kant, en la cual que las relaciones sexuales sean legitimas es mediante un contrato en el cual las partes se obliguen al uso recíproco y exclusivo de las facultades y órganos sexuales, contrato llamado matrimonio.

Donatien Alphonse, por su parte, ha cambiado los principios de la ética de Kant, y en lugar de concebir la conducta humana libre como independiente de los fenómenos naturales y la voluntad como autónoma, ha establecido como principio la estrecha unión de la naturaleza. De tal manera que, el ceder a los impulsos de la naturaleza o a las inclinaciones naturales, como el deseo sexual, no es ni contrario a la naturaleza ni indigno para consigo mismo, todo lo contrario, es partir de la legitimidad de tales principios: "Los servicios que brinda una joven consintiendo en hacer la felicidad de todos los que a ella se dirigen, ¿no son infinitamente más importantes que los que, aislándose, ofrece a su esposo? El destino de la mujer es ser como la perra, como la loba: debe pertenecer a cuantos quieran algo con ella. Es, evidentemente, ultrajar al destino que la naturaleza impone a las mujeres encadenarlas por el lazo absurdo de un himeneo solitario" (Sade, 1795, p., 73-74)⁴⁰.

40 "Les services que rend une jeune fille, en consentant à faire le bonheurde tous ceux qui s'adressent à elle, ne sont-ils pas infiniment plus important que ceux qu'en s'isolant elle offre à son époux? La destinée dela femme est d'être comme la chienne, comme la louve: elle doit appartenir à tous ceux qui veulent d'elle. C'est visiblement outrager la destination

Para Sade, el matrimonio es una convención humana, cuyos motivos pueden ser la ambición y el orgullo, pero no la legitimación de las relaciones sexuales o la recuperación de la dignidad humana, sino un contrato que esclaviza a los seres humanos, puesto que viola las leyes de la naturaleza. De esta manera, según los principios adoptados por Donatien, la libertad humana no es la independencia de las inclinaciones del cuerpo y que la voluntad se dicte sus propias leyes -autonomía-, sino que: "...es preciso que, alejando desde la edad de razón a la joven de la casa paterna, y tras haberle dado una educación nacional, se la deje dueña de convertirse, a los quince años, en lo que quiera". "...es tan

que la nature impose aux femmes, que de les enchaîner par le lien absurde d'un hymen solitaire". Además, Sade añada más adelante: "Fouts, en un mot, fouts; c'est pour cela que tu es mise au monde; aucune borne à tes plaisirs que celles de tes forces ou de tes volontés; aucune exception de lieux, de temps et de personne; toutes les heures, tous les endroits, tous les hommes doivent servir à tes voluptés; la continence est une vertu impossible, dont la nature, violée dans ses droits, nous punit aussitôt par mille malheurs". (Coge, en una palabra, coge; para esto has venido al mundo; ningún límite a tus placeres, a no ser el de tus fuerzas o el de tus deseos; ninguna excepción de lugares, de tiempos ni de personas; a toda hora y en todos los lugares, todos los hombres deben servir a tus voluptuosidades; la continencia es una virtud imposible, de la que la naturaleza, violada en sus derechos, nos castiga al punto con mil desgracias". Sade, 1795, p., 75).

injusto poseer exclusivamente una mujer como poseer esclavos; todos los hombres han nacido libres, todos son iguales en derecho; no perdamos nunca de vista estos principios; según esto, en legítimo derecho no puede por tanto otorgarse a un sexo la posibilidad de apoderarse exclusivamente del otro..."^{4/}.

Epilogo

"Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una enfermedad del alma, porque ambas excluyen el dominio de la razón" (Kant, 1991, p., 185). Voluptueux de tous les âges et de tous les sexes, c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage: nourrissez-vous de ses principes, ils favorisent vos passions, et ces passions, dont de froids et plats moralistes vous effraient, ne sont que les moyens que la nature emploie pour faire parvenir l'homme aux vues qu'elles a sur lui; n'écoutez que ces passions délicieuses; leur organe est le seul qui doive vous conduire au bonheur (Sade, 1795, Dedicatoire aux libertins).

⁴¹ il faut que, dégageant dès l'âge de raison la jeune fille de la maison paternelle, aprèslui avoir donné une éducation nationale, on la laisse maîtresse, à quinzeans, de devenir ce qu'elle voudra. [...] il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit: ne perdons jamais de vue ces principes; il ne peut donc être jamais donné, d'après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre...," (Sade, 1795, tome premier p., 73 y tome second p., 116).

Del lugar de su nacimiento

La Prusia protestante pietista, producto de la Reforma, y la Francia católica jesuita, producto de la Contrarreforma, son los ambientes culturales en los cuales nacieron, crecieron y murieron, respectivamente, Immanuel Kant y Donatien Alphonse François de Sade. Si aceptamos la idea según la cual todo individuo es "hijo" de su época, entonces, muy probablemente estos ambientes culturales hayan influido, primero, en el comportamiento libertino del marqués de Sade y en el celibato -y, quizá, la castidad- de Kant y, en segundo lugar, también hayan ejercido alguna influencia sobre sus opiniones acerca del matrimonio y las relaciones sexuales en general. Para uno de ellos, por ejemplo, la castidad es una virtud que preserva el dominio de la razón sobre las inclinaciones meramente animales, mientras que, para el otro, la castidad es una convención arbitraria tiránica que viola las leyes de la naturaleza.

De sus padres y circunstancias externas.

Immanuel Kant fue educado por sus padres, quienes practicaban y promovían la honestidad, la sinceridad y -si le creemos a Borowski- hasta la santidad; se dice que Kant siempre se refirió a sus padres con sumo respeto, orgullo y que siempre mostró un profundo amor hacia ellos. Donatien, por su parte, fue educado por su padre, por su abuela materna y por su tío paterno, de los cuales, el primero, no pudo estar con su hijo, por lo cual lo dejó con su abuela materna, quien, junto con sus hijas, adoraron y consintieron al pequeño Donatien, quien, más adelante, fue encargado a su tío paterno, cuya conducta de libertinaje sexual es bien conocida. Estos ambientes familiares, muy probablemente, también ejercieron su influencia sobre la continencia sexual de Kant y sobre el libertinaje sexual de Sade; así como sobre la conducta que debían llevar en sus vidas privadas.

De la escuela a la que asistieron.

Un colegio jesuita como el Louis-le-Grand y uno pietista como el Collegium Fridericianum, pudieron crear unas costumbres muy diferentes, más si damos crédito a las interpretaciones de la orden fundada por Juan de Molina, el molinismo, cuyas prácticas sexuales han sido informadas por algunos historiadores o si dirigimos la atención al conflicto entre el deísmo de un Jacobi y el teísmo de un Mendelssonn, cuyas opiniones pueden estar en el fondo de los pensamientos de Kant y Sade, opiniones no sólo respecto a la relación entre la razón y la religión, sino sobre todo a sus opiniones sobre la concepción de la libertad. En efecto, la libertad es concebida por Kant a partir de la independencia de los fenómenos naturales y de la autonomía de la razón, mientras que para Donatien la libertad es concebida a partir de las inclinaciones, emociones y pasiones que han sido constituidas por la naturaleza.

De sus profesores y circunstancias externas.

Para Kant, las influencias de su formación escolar y universitario estuvieron a cargo de sus profesores Martin Knutzen, quien le dio a conocer a Kant las obras de Newton, de su profesor Teske de Física y, finalmente, de su maestro del colegio Franz Albert Schultz. Para Sade, por su parte, las influencias en el colegio parecen haber estado a cargo de su tío paterno, quien poseía una biblioteca de la cual Donatien pudo hacer uso; y de tres mujeres conocidas de su padre Madame de Raimon, madame de Saint-Germain y madame de Vernouillet, quienes emocionalmente parece haber iniciado al pequeño en las experiencias sentimentales. Además, una diferencia notable entre la formación de Kant y Sade, en esta época de sus vidas, fue que, el primero, asistió a la universidad y el segundo a escuelas militares, de esta diferencia se deriva que Sade haya participado en la Guerra de siete años y Kant se haya dedicado a la vida académica.

Bibliografía

- Borowski, Ludwig Ernst, (1993), Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant, traducción de Agustín González Ruiz, Editorial Tecnos, Madrid.
- Brochier, Jean-Jacques, (1966), Sade, Editions Universitaires, Paris.
- Botul, Jean-Baptiste, (2014), La vida sexual de Immanuel Kant, traducción de Dulce María Granja, UNAM, México.
- Cassirer, Ernest, (2000), Kant Vida y obra, F.C.E. México.
- Fischer, Kuno, (1875), Vida de Kant, Revista contemporánea, tomo 1, volumen 1, número 1, págs., 98-120. Consultado en http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010098. htm
- Gray du Plessix, Francine, (2003), El marqués de Sade, una vida, traducción de Abel Debritto y Merce Diago, Suma de Letras, Madrid.
- Hayman, Ronald, (1979), Marqués de Sade, vida de un cruel libertino, traducción de Antonio Alduvín, Lasser Press Mexicana, México.
- Horkheimer, M., y Adorno, Th., (1998), Dialéctica de la Ilustración, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid.
- Kant, Immanuel, (2008), Metafísica de las costumbres, Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, (2012), Critica de la razón práctica, traducción de Dulce María Granja, F.C.E.-UAm-UNAM, México.
- Kant, Immanuel, (1991), Antropología en el sentido pragmático, traducción de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, Immanuel, (1991), La religión dentro de los límites de la mera razón, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid.

- Kant, Immanuel, (1991), Correspondece, traduit par Marie-Christine Challiot, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi, Éditions Gallimard, France.
- Lema-Hincapié, Andrés, (2006), Kant y la biblia, principios kantianos de exégesis bíblica, Anthropos, Barcelona.
- Sade (1969), Escritos filosóficos y políticos, traducción de Alfredo Juan Álvarez, Editorial Grijalbo, México.
- Sade, (1836), Justine o les malheurs de la vertu, Chez Oliver Libraire, Paris.
- Sade, (1909), La oeubre du Marquis de Sade, Bibliotèque des Curieux, Paris.
- Sade (1797), La nouvelle Justine suivie de la histoire de Juliette, sa soeur, 10 tomes, Hollande.
- Sade, (1795), La philosophie dans Boudoir, deux tomes, Aux depends de la Compagnie, Londres.
- Žižek, Slavoj, (1998), Kant y Sade: la pareja ideal, lacanian ink, pp. 12-25, Fuente: http://es.geocities.com/zizekencastellano

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS HERMENEUTICO-CULTURALES

COORDINADOR: ROBERTO ESTRADA OLGUÍN



PERSPECTIVAS FILOSOFICAS HERMENEUTICO-CULTURALES

COORDINADOR: ROBERTO ESTRADA OLGUÍN





