

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



**LA RELEVANCIA  
DE LA HISTORIA  
DE LA CIENCIA**

Daniela Estefanía  
Ayala Córdova

**MARX Y FREUD.  
DOS MODOS DE PENSAR  
DESDE LA SOSPECHA**

Oscar Valencia Magallón

**POEMAS**

Víctor Manuel Cárdenas

**RESEÑA**

Ayotzinapa: el paso de la tortuga  
Enrique García Meza

**ENTREVISTA:  
ANDREW ARATO**

Jaime Torres Guillén

ISSN 1870-7041

ISSN 1870-7041



\$80 pesos

SEMESTRAL - II ÉPOCA, VOLUMEN IX, NÚM. 27, DICIEMBRE 2018

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: IX  
Número: 27  
Año: 2018  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934  
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje  
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Andrew Arato

## DIRECTORIO

### INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Luis Felipe Reyes Magaña, MSPS.
Decano de Estudios	Eusebio Hernández Mendoza, OFM. Cap.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneyra Fentanes

### REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes

### CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez
Diseño y Diagramación	por Francisco Tapia Velázquez

# ÍNDICE

## DOSSIER

Andrew Arato: el tránsito intelectual de la teoría crítica  
*Francisco Tapia Velázquez* 4

## Entrevista

Andrew Arato: Teoría crítica, sociedad civil y constitucionalismo  
*Jaime Torres Guillén* 8



## ESCENARIOS

Adaptación cinematográfica del Quijote en el cine de Orson Welles: límites de la interpretación audiovisual a partir de la categoría de “puesta en escena”  
*Enriqueta Benítez López y Rommel Navarro Medrano* 18



*Poema: Traspaso*  
*Víctor Manuel Cárdenas* 28

Traspaso; percusión y silencio  
*Minerva Garibay-Velasco, Luis Alberto Mendoza-Araiza y Jesús Adín Valencia-Ramírez* 30



## ENSAYOS

La Problematización y sus alcances en la construcción del pensamiento filosófico  
*Omer Buatu Batubenge* 36

Marx y Freud. Dos modos de pensar desde la sospecha  
*Oscar Valencia Magallón* 48



La relevancia de la historia de la ciencia en la tarea de conformación de la idea de ciencia  
*Daniela Estefanía Ayala Córdova* 62



Historia, vida y comprensión en la hermenéutica de Wilhem Dilthey  
*Luis Fernando Suárez Cázares* 74



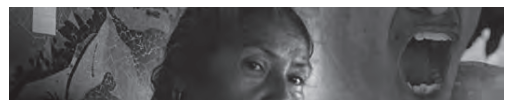
*Poema: Elogio de la terquedad*  
*Víctor Manuel Cárdenas* 84

## RESEÑAS

Damiano Cantone: *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze*  
*Rommel Navarro Medrano* 88



Enrique García Meza: *Ayotzinapa: El paso de la tortuga*  
*Alumnos Universidad Marista de Guadalajara* 92



# EDITORIAL

**G**racias a la amabilidad de la profesora Melissa Amezcua Yepiz coordinadora de la Maestría en ciencia política de la Universidad de Guadalajara, la revista *Piezas* tuvo la fortuna de entrevistar a uno de los intelectuales húngaros que más ha aportado a la discusión de la teoría crítica y la sociedad civil en América Latina: Andrew Arato. El profesor Arato es conocido en nuestro continente por sus aportes a la teoría política en perspectiva crítica. Sin embargo, en los últimos años su interés se ha concentrado en el constitucionalismo dejando de lado, en buena medida, el tema de la sociedad civil y mucho más atrás la teoría crítica. Una clave para entender esto la ofrece Francisco Tapia Velázquez en el *Dossier* sobre Andrew Arato. “En los años posteriores, los trabajos de Arato dan un seguimiento de los procesos de transición política de países como España, Polonia, Hungría, Bulgaria y Sudáfrica, especialmente a los procesos de constitucionalización de movimientos revolucionarios o independentistas. Estos trabajos llevaron a Arato a transitar de los estudios de la teoría crítica a sus investigaciones sobre la sociedad civil y el constitucionalismo”. Pues bien, en esta **Entrevista** deseamos mostrar al lector la respuesta que el profesor Arato nos ofrece a propósito de interrogarle por las razones de este viraje. La idea es acercar al lector hispanohablante hacia los últimos problemas que aborda el filósofo húngaro a partir de entender la transición de éste, de una teoría crítica derivada del pensamiento marxista, hacia el constitucionalismo.

En la sección de **Escenarios** presentamos un interesante artículo sobre la obra cumbre de Miguel de Cervantes: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Interesante porque como bien lo expresan la profesora Enriqueta Benítez López y el maestro Rommel Navarro Medrano, autores de *Adaptación cinematográfica del Quijote en el cine de Orson Welles: límites de la interpretación audiovisual a partir de la categoría de puesta en escena*, es común encontrarse estudios minuciosos sobre la obra de Cervantes sobre todo desde las Humanidades y adaptaciones en las artes escénicas y audiovisuales, sin embargo, en lo que respecta a las adaptaciones al cine, pocas como la enigmática versión de Orson Welles. El comentario de este artículo se centra en “la complejidad audiovisual a la que nos convida Welles en la puesta en escena de este film que no solo narra la historia sino que, abusando de la expresión, quijotiza la experiencia cinematográfica brindándonos un relato al límite de la focalización reproducida en riqueza narrativa la encarnación de la locura misma de las muchas voces que cuentan la historia del Quijote”.

La sección de **Ensayos** contiene dos artículos que tienden puentes entre sí. Se trata del texto titulado *La Problematización y sus alcances en la construcción del pensamiento filosófico* del doctor Omer Batatu Batubenge y *La relevancia de la historia de la ciencia en la tarea de conformación de la idea de ciencia* de la profesora Daniela Estefanía Ayala Córdova. El primero tiene como objetivo principal construir estrategias didácticas de la filosofía que puedan reavivar el interés por esta disciplina en las sociedades actuales, a partir de realizar una didáctica dialógica con enfoque holístico. Dicha didáctica permite vincular a los actores y los ámbitos sociales donde operan los mismos con la intención de reforzar el



carácter indagatorio del quehacer filosófico. Por ello Omer Batatu Batubenge define a la filosofía “como una búsqueda constante del conocimiento, y como tal, su quehacer necesita de una inquietud previa como insatisfacción del investigador ante lo conocido, ante la inmensidad de su ignorancia o ante la fragilidad de equivocarse”. Es por esta idea que el autor rechaza “la concepción a menudo aplicada de que la didáctica de la filosofía es una transmisión de un cuerpo de ideas inamovibles y definitivas que el alumno tiene que reproducir”, así como la idea de que la indagación sobre lo desconocido sea “una búsqueda solitaria y aislada de la verdad”. Por su parte, el texto de la profesora Daniela tiene como primer motivo desmitificar la imagen de la ciencia como una disciplina unívoca en cuanto a método, valores y criterios de validez epistemológica. A partir de situar el quehacer de la ciencia en el marco de la historia de los avances científicos, la profesora abona a la discusión en torno a que “tanto la idea de ciencia, como la caracterización del modo específico según el cual debe de proceder se encuentren mediadas por el reconocimiento de la historia de la ciencia” y que aunque es posible que “las ciencias en general pretenden alcanzar un conocimiento de carácter válido demarcando claramente unos criterios de confiabilidad sobre aquellos postulados que se afirman, los criterios varían de una disciplina a otra y aún más de una época a otra”.

Además de los anteriores artículos, el doctor Oscar Valencia Magallón nos presenta en *Marx y Freud. Dos modos de pensar desde la sospecha* una reflexión sobre el carácter del pensar de la sospecha de ambos pensadores, como un valor que debe apreciarse constantemente en la situación actual del mundo que nos ha tocado vivir. También, en esta misma tesitura, en el texto titulado *Historia, Vida y Comprensión en la hermenéutica de Wilhem Dilthey*, el profesor Luis Fernando Suárez Cázares muestra un Dilthey que va más allá de la hermenéutica haciendo de la vida misma “el texto” que debe ser interpretado.

Por lo que respecta al trabajo estético para *Piezas*, quedamos en deuda con Minerva Garibay-Velasco, Luis Alberto Mendoza-Araiza y Jesús Adin Valencia-Ramírez, por su texto *Traspaso; percusión y silencio* en el cual no sólo analizan el poema *Traspaso*, de Víctor Manuel Cárdenas, sino además le rinden un homenaje al poeta. Al profesor Rommel Navarro Medrano y a los integrantes de la clase de Seminario de titulación en la Licenciatura en educación y desarrollo institucional de la Universidad Marista de Guadalajara, les agradecemos su aportación para la sección de **Reseñas** de la revista.

El director

# ANDREW ARATO: EL TRÁNSITO INTELECTUAL DE LA TEORÍA CRÍTICA

FRANCISCO TAPIA VELÁZQUEZ\*

\* Licenciado en Filosofía por el **Instituto de Filosofía, A.C.** Colabora en el área de promoción y difusión educativa de esta institución y es miembro del equipo coordinador del proyecto **Ágora Café Filosófico**.

Andrew Arato es uno de los filósofos húngaros más importante del siglo XX. Su pensamiento se nutre de la Teoría crítica, especialmente en el marco del pensamiento desarrollado en las primeras tres décadas del siglo pasado en la escuela de Frankfurt y que encontró en la pluma de Habermas uno de sus exponentes más destacados. Sus dos primeras obras publicadas dan cuenta de ello: *The Essential Frankfurt School Reader* publicado en 1978 y *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* de 1979. En ambas obras realiza una presentación sucinta del gozne que representó las lecturas de la escuela de Frankfurt del marxismo, uno de los temas nodales de la obra de Arato, sin embargo, esta dimensión crítica lo llevó a ir más allá del seno del pensamiento marxista, justo en la búsqueda de nuevas formas de pensar la realidad social y política de nuestro tiempo.

Andrew Arato nació el 22 de agosto de 1944 en la ciudad de Budapest, Hungría, el mismo año que inició el *Estado húngaro*, régimen impuesto por la Alemania nazi. Hungría es país con una rica historia, llena de luchas y movimientos políticos que lo han atravesado hasta configurarlo como un país democrático a finales de la década de los ochenta. Los movimientos sociales de la Hungría de mitad de siglo son emblemáticos por la conjunción de luchas sociales, por ser una de las primeras luchas, junto

con la de Polonia, por liberarse del stalinismo, y que buscaban la configuración de un régimen de carácter socialista, pero basado en un gobierno democrático. El partido socialista de los trabajadores húngaros fungió un papel importante en la consolidación de esta breve revolución. Este movimiento fue fuertemente reprimido y las próximas décadas se vivieron en una larga tensión que consolidó la liberación del pueblo húngaro a principios de los noventa tras la caída de la Unión Soviética. Es en este escenario en el que el pensamiento de Arato se consolida para dar salida a una forma distinta de la labor del intelectual en las contemporáneas sociedades democráticas. Su pensamiento refleja el tránsito de la función del intelectual orgánico a una postura constitutiva de la filosofía en su dimensión política que busca el establecimiento de nuevas formas de convivencia.

Entre la década de los sesenta y los setenta, Arato realizó estudios en los Estados Unidos. Estudió Historia en la *Queens College* en Nueva York, el master y el doctorado en Historia en la Universidad de Chicago. Completó su formación académica en el Instituto de investigaciones sociales de Hungría con la presentación de una disertación bajo la dirección de Agnes Heller, György Markus y Mihály Vajda. En los años posteriores, los trabajos de Arato dan un seguimiento de los procesos de transición política de países



como España, Polonia, Hungría, Bulgaria y Sudáfrica, especialmente a los procesos de constitucionalización de movimientos revolucionarios o independentistas. Estos trabajos llevaron a Arato a transitar de los estudios de la teoría crítica a sus investigaciones sobre la sociedad civil y el constitucionalismo. Un discurso paralelo a esta línea de investigación es el seguimiento a la crisis del comunismo; la publicación de los libros *Gorbachev: The Debate*, en el que se hace una compilación de estudios críticos sobre el impacto de la perestroika en la URSS y fuera de ella, y posteriormente el texto *Crisis and reform in Eastern Europe* publicados en 1989 y 1991 respectivamente. Este último texto es igualmente un trabajo colectivo en el que se presenta una serie de ensayos en los que se trata de explicar la crisis del comunismo desde diversos horizontes no solo la dimensión política, sino la dimensión estratégica, económica, social, entre otras. El texto *From Neo-Marxism to Democratic Theory* publicado en 1993 busca dar cuenta de esa misma crisis pero con miras a trazar un puente con los modelos democráticos.

En 1992, publica en conjunto con Jean Cohen *Civil Society and Political Theory* por mucho la obra más popular de Arato y que fue traducida al español y publicada por el Fondo de Cultura Económica en el 2001. Este libro representa el punto de inflexión en el recorrido intelectual de Arato, la focalización de los movimientos sociales que daban rostro a la sociedad civil, no solo a los militantes de los partidos obreros o comunistas, sino aquellos movimientos que buscaban por la vía pacífica cambiar los regímenes autoritarios significaba en muchos sentidos una ruptura radical con el grupo de pensadores de izquierda, Arato fue más allá para encontrar los procesos por los cuales los pueblos buscaban liberarse de los sistemas opresores y darle un giro a sus formas de gobierno. Este giro se dio de forma orgánica debido a los aprendizajes que él encontró en los procesos que buscaban la democratización que fue estudiando a lo largo de los años, en especial el proceso de Hungría, su país de origen. El mismo Arato menciona que la revolución de 1956 en un Hungría falló trágicamente como movimiento revolucionario, ya

que el ejército soviético lo reprimió fuertemente en un par de meses, pero que los cambios sociales continuaron como por debajo del agua, paulatinamente, hasta que la transición en el gobierno fue inevitable. Son esos movimientos de la sociedad civil que lograron ciertos cambios.

El papel que juega la teoría crítica, entendida en el sentido más germinal de la primera generación de la escuela de Frankfurt, es decir, como una forma de pensamiento contrapuesto al modelo tradicional, un pensamiento que nos permita sopesar la realidad desde una perspectiva alternativa, marcó significativamente el pensamiento de Arato. En este sentido, el sendero que se trazó en las búsquedas del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt representa el sino de los pensadores que abrevan de él: la integración de la filosofía con el análisis social a partir del método dialéctico y la búsqueda concisa de transformar el mundo por medio de una *praxis humana*.

La escuela de Frankfurt tenía a la mano la experiencia de la Unión Soviética

como caso de estudio de la implementación del socialismo. De la misma manera, en la década de 1930, la asimilación social del proletariado a nivel mundial se prestaba para importantes estudios que servían como marco para la implementación de las investigaciones sociales que se realizaron en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt; a partir de la caída de la Unión soviética el mundo se ha encontrado con otros avatares políticos a los que es imperativo dar respuesta, como menciona Arato en la entrevista presentada en este número: el valor de la teoría crítica consiste en la posibilidad de crear alternativas e ideas de modelos sociales.

Con respecto a estos nuevos modelos, Arato se considera un tanto escéptico, pues actualmente no existe un modelo acabado que pueda ser considerado como un referente en las ciencias sociales, reconoce que él mismo no lo tiene, pero que sin duda existen algunos movimientos que pueden ser una buena alternativa. Ejemplo de ello es el texto *Good-bye to Dictatorship?* en que se trabaja sobre el

### Libros publicados:

1. *The Adventures of the Constituent Power: Beyond Revolutions?* (Cambridge University Press, 2017)
2. *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy* (Oxford University Press, 2016)
3. *Constitution Making Under Occupation: The Politics of Imposed Revolution Iraq* (Columbia, 2009)
4. *Civil Society, Constitution, and Legitimacy* (Rowman & Littlefield, 2000)
5. *Habermas on Law, Democracy, and Legitimacy: Critical Exchanges*, co-editor con Michael Rosenfield (University of California, 1998)
6. *From Neo-Marxism to Democratic Theory: Essays on the Critical Theory of Soviet-Type Societies* (Routledge, 1994)
7. *Civil Society and Political Theory*, co-autor con Jean L. Cohen (MIT, 1992)
8. *Crisis and Reform in Eastern Europe*, co-editor con Ferenc Feher (Transaction, 1991)
9. *Gorbachev: The Debate*, co-editor with Ferenc Feher (Humanities Press International, 1989)
10. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, co-autor con Paul Breines (Seabury, 1979)
11. *The Essential Frankfurt School Reader*, co-editor con Eike Gehardt (Bloomsbury, 1978)



riesgo que en los países con democracias liberales devengan modelos dictatoriales.

Desde la perspectiva de Arato, la función de las ciencias sociales y de la filosofía es introducir estos temas y construir los conceptos que nos permitan abarcar estas nuevas problemáticas con miras a construir un entramado conceptual que posibilite soluciones alternativas. Estas construcciones se perfilarán desde un

enfoque positivo más allá de los simples actos de resistencia. Además que deberán generar procesos e instituciones abiertas en constante reformulación y capaces de aprender y asimilar los errores de manera constante, que no sea tan duro que elimine el aprendizaje, pero tampoco tan lazo que impida la asimilación de este.

La construcción de este modelo es el reto de nuestros tiempos.

## Referencias

- Arato, Andrew. "Aprendizaje constitucional" en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 41, No. 148, 1997. Disponible en: <https://bit.ly/2BorVCH> (consultado 10 de diciembre de 2018, 20:30)
- *Sociedad civil y teoría política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus Ediciones, 1989.
- Keucheyan, Razmig. "Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical hoy" en *Revista Nueva sociedad*, No. 261, 2016. Disponible en: <http://nuso.org/articulo/las-mutaciones-de-la-teoria-critica/> (consultado 10 de diciembre de 2018, 19:00)
- Liszt, Gabriela. "La revolución húngara del 56" en *La izquierda diario* 27 de octubre de 2017, disponible en [https://www.laizquierdadiario.mx/La-revolucion-hungara-del-56?id\\_rubrique=1714](https://www.laizquierdadiario.mx/La-revolucion-hungara-del-56?id_rubrique=1714) (consultado 10 de diciembre de 2018, 17:00)
- Sotelo, Laura. *Introducción a la Escuela de Frankfurt. Clase 1*. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=WWYbanKdyeA> (consultado 1 de diciembre de 2018)

De las once obras solo dos títulos han sido traducidos al español:

- *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (Fondo de Cultura Económica, 1980)
- *Sociedad civil y teoría política* (Fondo de Cultura Económica, 2000)

Existen un par de artículos disponibles para ser leídos en línea. Compartimos los vínculos para que sirvan como una guía básica para introducirse en la obra de este pensador.

- "Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil: Pautas para análisis futuros". Publicado en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, No. 13, 1996. Disponible en: <https://bit.ly/2zWuKux>
- "Aprendizaje constitucional". Publicado en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 41, No. 148, 1997. Disponible en: <https://bit.ly/2BorVCH>

Existe la traducción de una conversación entre Andrew Arato y Nancy Fraser sobre la situación política norteamericana antes del triunfo de Donald Trump en Estados Unidos: <https://bit.ly/2SIvE4P>

# ANDREW ARATO: TEORÍA CRÍTICA, SOCIEDAD CIVIL Y CONSTITUCIONALISMO<sup>1</sup>

JAIME TORRES GUILLÉN\*

\* Doctor en Antropología social por el CIESAS Occidente, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, profesor del Instituto de Filosofía y director de la Revista *PIEZAS, en diálogo filosofía y ciencias humanas*.

» **Jaime Torres Guillén:** Estimado profesor Arato, agradecemos su gentileza al concedernos esta entrevista. Quisiera comenzar planteando lo siguiente. En América Latina se conocen relativamente bien sus primeros trabajos sobre el pensamiento marxista y la teoría crítica. De hecho, hay un texto muy conocido en nuestra región que usted escribió junto con Jean Cohen sobre la sociedad civil y teoría política.<sup>2</sup> Sin embargo, las referencias a sus trabajos en América Latina comienzan a perderse después de que se publican sus tres últimos libros sobre el constitucionalismo.<sup>3</sup> Para intentar llenar esta laguna del lector hispanohablante ¿podría usted comentarnos su transición de una teoría crítica, de un pensamiento marxista, hacia el constitucionalismo?

» **Andrew Arato:** Por supuesto, mis primeros trabajos versaban sobre la propuesta de George Lukács, el marxismo y el neomarxismo. Ahora bien ¿cómo fue mi transición de la sociedad civil hacia el constitucionalismo? ¿Por qué realicé tal cambio? Usted sabe que después de todo para los militantes de izquierda el constitucionalismo es un tema burgués, e incluso pensar la sociedad civil en términos de la izquierda es una reflexión sobre la sociedad burgue-

sa. Así que la pregunta podría ser ¿cómo terminé interesado por “asuntos burgueses” cuando originalmente había iniciado mi reflexión partiendo de Lukács?

Soy del centro de Europa, de Hungría. No fui estudiante de Lukács, pero llegué a verlo un par de veces. A pesar de ello, era muy cercano a su círculo de conocidos y por tal motivo hice una transición junto con ellos. Claro, dicha transición fue un poco más radical en mi caso en comparación con algunos de ellos que incluso se volvieron conservadores. Tuvimos algunas discusiones profundas acerca de los problemas que en su momento estaban de manifiesto en Europa, mismas que fueron respaldadas por Ágnes Heller, pero sobre las que yo no estaba de acuerdo. En cualquier caso, considero que he sido más radical que algunos de ellos, incluso podría decir más que todos ellos. El asunto es que hice una transición como parte de un grupo, pero también por las circunstancias del momento.

En 1956 en Hungría, uno podría esperar que la revolución social pudiera transformar la sociedad soviética en una democracia social con aquellos consejos de trabajadores, la gran movilización popular, las huelgas y, por supuesto, los

1. Agradecemos especialmente a la Mtra. Melissa Amezcua Yepiz coordinadora de la Maestría en ciencia política de la Universidad de Guadalajara por hacer posible esta entrevista. De la misma manera agradecemos a la profesora Daniela Estefanía Ayala Córdova por el apoyo en la transcripción y traducción de esta entrevista.
2. Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).
3. *Constitution Making Under Occupation. The Politics of Imposed Revolution in Iraq* (Columbia University Press, 2009); *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy* (Oxford University Press, 2016); *The Adventures of the Constituent Power. Beyond Revolutions?* (Cambridge University Press, 2017)

grupos que luchaban contra el ejército soviético. Sobre todo, suponíamos que los consejos obreros resistirían, incluso al concluir la ocupación soviética que ocurrió en noviembre; pero, finalmente, en diciembre aquellos consejos fueron disueltos. Algunas personas solían decir que era la última revolución socialista.

No quisiera entrar en la cuestión de Cuba que está implícita en tal afirmación. Fue muy interesante para mí que el día de ayer un ponente comentara que la revolución francesa llegó a Cuba por medio de los bolcheviques.<sup>4</sup> La revolución cubana no es un asunto francés, ni ruso, ni nada por estilo. Así como la revolución islámica no es ninguna de esas cosas tampoco. Pero la revolución socialista en Hungría tan pronto ocurrió, falló. El ejército soviético la suprimió. Después de ello, las personas comenzaron a pensar cómo podrían cambiar un régimen como ese, fue así que la sociedad civil se vinculó a ese contexto para plantear que no era posible transformar el gobierno por la fuerza o expulsar al ejército soviético; pero se pensó que sí era posible generar más autonomía, más independencia, más participación, más liber-



tad, libertad individual e incluso política, pero en el nivel en el que las posibilidades lo permitieran.

Esto se desarrolló más en Polonia. Podría decir que Jacek Kuron fue el mayor estudioso de estos procesos, quizás fue el ideólogo más importante junto con Adam Michnik de estos procesos.<sup>5</sup> En Hungría ocurrió algo similar, muchos de mis amigos comenzaron a pensar de esta forma. Metafóricamente podría decirse que “por debajo del agua” todos desarrollamos un poco más la idea de la sociedad civil; pero, creo que terminé ahondando en dicha idea mucho más que cualquiera debido a que los demás pensaron que algo tan cambiante como la sociedad civil, no era susceptible de ser sistematizado.

Fue así que desde 1989 y hasta 1992 me dediqué al tema. Creo que en los países donde se experimentó el socialismo tendemos a pensar en los errores. Estamos acostumbrados a pensar en las fallas que caracterizan a la izquierda. Esto ocurrió porque las sociedades soviéticas se

- 
4. Arato se refiere al evento de conmemoración del centenario de la Revolución Rusa realizado por el “Encuentro Internacional de Ciencias Sociales” en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, México, en diciembre de 2017. Participaron Andrew Arato, (Hungría); Barry Carr (Inglaterra); Jesús Arboleya (Cuba); Juan Andrade (España); y Jaime Tamayo Rodríguez (México).
  5. Jacek Kuron al lado de Karol Modzelewski escribieron la famosa “Carta abierta al Partido Obrero Unificado Polaco”, al cual pertenecían, en la que criticaban el sistema impuesto por la antigua URSS que hoy conocemos como “socialismo real.” Adam Michnik fue disidente polaco y activista en pro de la libertad sindical en tiempos del comunismo en su país.

derrumbaron debido en parte a su pésimo modelo económico. Pero también habría que reconocer que cayeron porque fueron desafiadas desde diversos frentes: La carta 77 en Checoslovaquia<sup>6</sup>, la oposición democrática en Hungría, el Movimiento Solidaridad en Polonia, esto ocurrió incluso en China, aunque en ese país no se tuvo el mismo éxito. En cualquiera caso, estos procesos de la sociedad civil resultaron victoriosos, tanto que los disidentes a los regímenes comunistas propugnaron por la negociación y no por la insurrección. Esas negociaciones fueron capaces de producir un cambio en el sistema.

Ahora, lo que resulta interesante es que la sociedad civil fue un factor importante para retomar las negociaciones, así como un actor con gran participación en los procesos electorales. Sus integrantes crearon poco a poco partidos políticos formales en algunos países como en Alemania. En otros lugares, surgieron nuevos partidos políticos e incluso revivieron algunos partidos. Desde mi perspectiva en aquellos días habría dicho que esta transición de la sociedad civil a la formación de partidos, era correcta, siempre y cuando no se extinguiera a la primera. Pero esto no ocurrió, la sociedad civil fue dejada de lado.

Recuerdo cierto día en el que un conferencista en Budapest me gritó: “No le hables a estas personas sobre la sociedad civil, lo que ellos necesitan es parlamentarismo, un gobierno parlamentario, no cuestiones el gobierno parlamentario”. A mi parecer, esa percepción de la democracia era poco realista. Puede ser que se necesite un gobierno parlamentario y

representativo, pero también se requieren otras cosas que para verlas se necesita una mirada crítica la cual hoy ha perdido peso. ¿Por qué ocurrió? He comenzado a revisarlo porque me he interesado nuevamente en lo que ocurre en Hungría y en Polonia. Una de las más grandes fallas fue el abandono de la sociedad civil.

Otro error a considerar fue el aceptar el Consenso de Washington, según el cual la economía debía liberalizar rápidamente los precios de los productos, transferir los *commodities* y el capital de un país a otro y aceptar las políticas de privatización. Incluso Hungría que tenía colectivos de trabajadores y de agricultores, mejores que la mayor parte de otros países —y mucho mejores que los colectivos soviéticos— se dejó arrastrar por el Consenso. Si bien este modelo prosperó en algunas naciones donde sí logró generar crecimiento económico, en la mayor parte de los países trajo consigo una gran desigualdad. Así es como quedamos de frente a personajes como Kaczyński<sup>7</sup> e incluso Vladimir Putin...pero con ello no quiero decir que ambos sean idénticos.

Ahora, sobre la atención que adopté por el estudio de las constituciones, estamos entrando a otra cuestión. Si generas un nuevo régimen, una nueva sociedad, necesitarás una nueva Constitución. Como usted sabe, después de la Revolución Mexicana no era propio seguir viviendo bajo el sistema político porfirista, era necesario crear un nuevo régimen. Pero ¿cómo tendría que ser este? He ahí una buena pregunta. Para responderla debemos ser cuidadosos, porque algunos de los intentos

6. Tiempo después de la invasión militar a Checoslovaquia en 1968 por parte del Ejército Rojo, el Gobierno encabezado por Gustav Husák, presidente de la República y Secretario General del Partido Comunista, firmó en 1976 varias convenciones internacionales sobre Derechos Humanos, cívicos, económicos y sociales, pero sin ninguna intención de hacerlos públicos y por supuesto, respetarlos. Tres disidentes del régimen, a saber, Václav Havel, Jiří Hájek y Jan Patočka, redactaron la Carta 77 publicada el 1 de enero de 1977 en la cual se exigía al régimen comunista que respetara los acuerdos internacionales que voluntariamente había aceptado.

7. Jaroslaw Kaczynski, fundador y líder del partido que gobierna en Polonia, el PiS (Ley y Justicia).



por dar respuesta no han llegado a buen puerto. De hecho, generar una Constitución implica siempre corregirla.

Así fue que me concentré en los procesos constitucionales, por ello he trabajado bastante en ese punto. ¿Me he sobrepasado con tal interés? Sí. Fui demasiado lejos, porque ignoré demasiado la economía e incluso dejé de insistir suficiente en el rol de la sociedad civil. Algo que suelo decir cuando planteo algunas recomendaciones sobre este punto es que hay que introducir la participación pública en el seno del proceso de consolidación constitucional, pero eso no ocurre. Debo reconocer que mis trabajos sobre la sociedad civil tuvieron una muy buena recepción por parte de los lectores, no fue así con los textos sobre el constitucionalismo.

▶▶ **JT:** Pasando un poco a los conceptos, si entendí bien sus últimos libros, usted plantea que la noción de poder constituyente como soberanía contiene dentro de su noción y práctica el autoritarismo. Lo relaciona incluso con movimientos revolucionarios que tomaron el poder y que eso desmovilizó a las distintas formas de la organización de la vida civil. Pienso que esto ya lo habían observado Hans Kelsen, Hannah Arendt y el mismo Michel Foucault, por nombrar a algunos, sobre todo porque cues-

tionaron la naturaleza teológica, absolutista, jerárquica e incluso ficticia del poder soberano. Por ejemplo, Arendt advierte que la idea de soberanía es peligrosa porque va a destruir la pluralidad, aunque como usted sabe, existe un matiz entre soberanía y poder constituyente, pero desde su punto de vista, usted ha hablado del concepto de post-soberanía. ¿Cuál es su perspectiva y en qué se identifica con Hannah Arendt y en qué difiere de ella?

▶▶ **AA:** Arendt consideró a Estados Unidos como un país excepcional. Según su planteamiento, la idea de una Constitución solo tuvo éxito en Estados Unidos, en Francia existieron alrededor de catorce o quince constituciones que con el tiempo languidieron. Arendt no estaba al tanto de México, el cual se convirtió en un país constitucional hace poco más de cien años. Pero, volviendo al asunto, podríamos considerar a Arendt como alguien que admiró el proceso constitucional de Estados Unidos.

No soy estadounidense, nunca me he considerado parte de esa ciudadanía donde los protestantes blancos son “tan maravillosos”... Soy judío por mi origen étnico, católico por mi bautizo, nunca he sido protestante, ni estuve interesado en serlo. Admiro algunos aspectos de la historia del



protestantismo porque, hay que asumirlo, ellos han sido más democráticos que los católicos, al menos una buena parte de ellos. De manera que no me considero a mí mismo como alguien que admire sobremedida a los Estados Unidos. Hannah Arendt estuvo muy agradecida con los Estados Unidos desde que llegó a ese país. Ella tuvo la experiencia de ver cómo el sistema estadounidense pudo ponerse en pie tras la Gran Depresión sin recurrir al fascismo. Así que vio en ellos muchas cosas positivas, pero no por ello debemos incurrir en una exaltación desmedida hacia ese país.

En realidad, he estado intentando averiguar si Arendt estaba en lo correcto al hacer la crítica a la soberanía. De hecho, su crítica la dirige a la teoría de la soberanía absoluta de Thomas Hobbes, la cual suscribe un concepto que hoy ya no es adecuado. Esa fue la idea de soberanía que ella criticó, la que trae implícita la destrucción de la pluralidad. Pienso que Arendt estaba en lo correcto. Si la palabra del monarca es la ley, por supuesto que el monarca tolerará de manera muy limitada el pluralismo. Pensemos, el principio del *Führer* era básicamente que su palabra era la ley, ¿no era esta una forma de radicalizar el modelo de soberanía absoluta? De ahí se infiere que por ello Arendt detestaba este modelo. Ahora bien, habría que admitir que ella sabía que el parlamentarismo británico tenía una estructura diseñada para impedir el fascismo debido tanto a su tradicionalismo como al convencionalismo constitucional, así como como la herencia de los cambios revolucionarios de sus estructuras políticas. Esta experiencia se trata de una noción excepcional de soberanía, de la cual los americanos prescindieron.

Así comencé a analizar las transiciones de los sistemas políticos cuando estuve en Polonia, bueno creo que comencé con España en los años setentas y después con Polonia, luego con Hungría y Bulgaria

y eventualmente con Sudáfrica y me dije a mí mismo: “vaya, en estos lugares están transformando los regímenes. La revolución en dichos países permitió que hicieran nuevas constituciones y, sin embargo, no hay rastro alguno de soberanía”. Claro que en el orden legislativo internacional continúan siendo naciones soberanas, pues como sabemos la soberanía es un principio de las Naciones Unidas, razón por la cual, continúan consideradas como naciones soberanas. En efecto, mantienen esa soberanía, pero solo en la dimensión internacional. Al interior no hay soberanía como tal, las personas son soberanas, pero no pueden actuar directamente. No soy partidario de los grandes relatos, pero pienso que las personas no son sujetos asilados, cuando se reúnen y se coordinan para actuar, entonces comienzan a percibirse posibilidades de cambios razonables: gobierno popular, la democracia, la soberanía popular. Creo que estos modelos escapan de la crítica de Hannah Arendt.

▶▶ **JT:** Entonces, si seguimos este eje de reflexión: ¿Cuál considera que sea la relación entre el constitucionalismo, la sociedad civil y el cambio social en las actuales sociedades?

▶▶ **AA:** Esta es una gran pregunta, porque el constitucionalismo resulta un tanto conservador en cierto sentido. Al tener una Constitución, tienes que buscar una manera para hacer que sea acatada y que el poder se mantenga bajo ciertos límites. Me parece un ideal regulativo importante. Recuerdo una discusión en alguna de mis primeras visitas a México, con los militantes del Partido de la Revolución Democrática quienes querían una nueva constitución. Esto es un factor común entre los que comparten la orientación política izquierdista...y están en lo correcto. En efecto, incluso si el constitucionalismo es originalmente un principio deficiente y conservador, al menos nos aporta unos principios mínimos. ¿Cómo

mantener una democracia si el electorado no está mínimamente protegido de los abusos de autoridad?

¿Cómo tener una democracia si fácilmente se puede atender contra los miembros de otros partidos políticos?

No estoy diciendo que esto sea una constante en México, probablemente a veces se consigán los mínimos para la práctica de la democracia. Lo que es cierto es que no se puede tener una democracia sin ciertos elementos mínimos. Estos serían condición

previa para las poliarquías. Con las constituciones podemos habilitar una poliarquía, pero todavía no sería una democracia de gran calidad. Es decir, sería una democracia limitada.

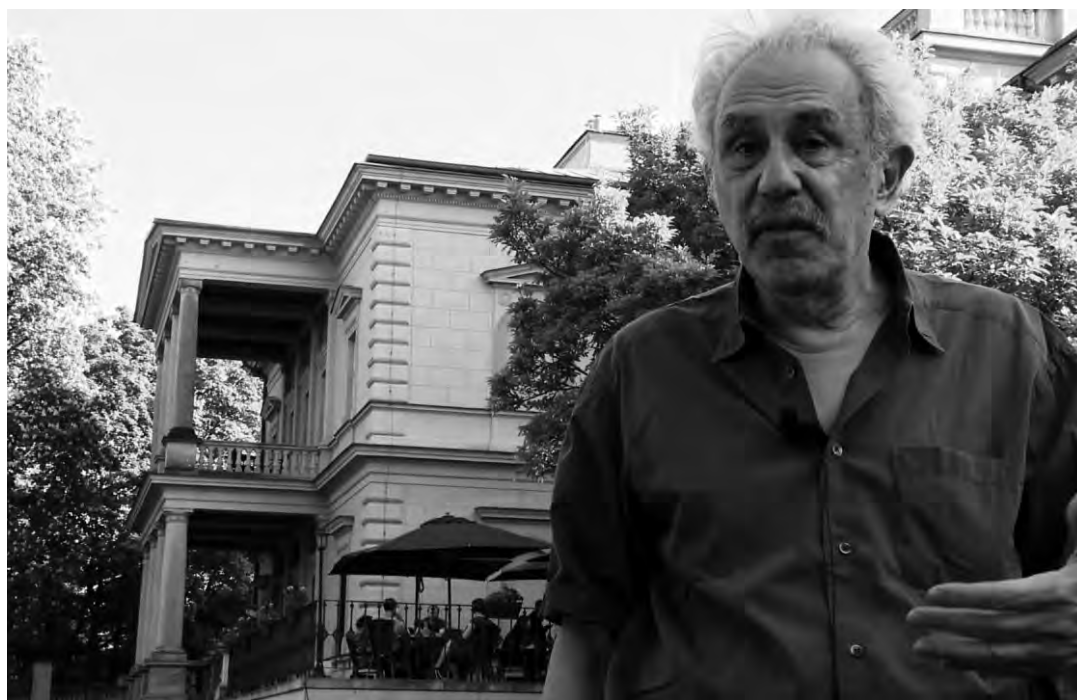
Pienso que lo importante de la idea de sociedad civil, más allá de las transiciones de 1989, es que nos permite profundizar en la democracia, posibilita pensar en la consolidación de una democracia más lograda, esto es algo complicado que nadie había visto hasta ese momento. Creo que es tiempo de pensarlo, porque podemos constatar, por ejemplo, que en cierto sentido México tiene una poliarquía: partidos políticos que contienden entre sí; tiene una Suprema Corte, posiblemente más fuerte que en momentos anteriores; posee una configuración federal. En cierto sentido hay presencia de constitucionalismo, pero dudo que alguien pueda afirmar que los alcances de la democracia en México se hayan consolidado. ¿Y cómo extender los alcances de la democracia?



Bueno, una manera de hacerlo es por medio de la movilización de la sociedad civil, pero eso tampoco será suficiente por sí mismo, también se requieren ciertas condiciones económicas. No puedes tener un consenso como el de Washington con sindicatos “a modo” que destruyen los colectivos locales y las cooperativas, también debes tener un modelo económico diferente. En cierto sentido Marx estaba en lo correcto, pero el socialismo no ha logrado desarrollar el

modelo económico más indicado todavía. Sin embargo, es posible dar algunos pasos a partir de la sociedad civil: el desarrollo de una economía amigable con la democracia, por ejemplo.

Diría que otro paso importante es introducir la democracia en algunas esferas de la vida social donde antes no estaba presente, por ejemplo, la democracia en la industria, la democracia local, entre otros espacios. Podemos construir un modelo democrático pero sin limitarlo al constitucionalismo, tenemos que ir más lejos, a la dimensión de la sociedad civil. Esta podría ser la fuente desde la que los actores lucharían por reivindicar horizontes democráticos, aunque claro, tampoco sería el último paso. También la economía es fundamental, creo que la gente comienza a entenderlo, cada vez hay mayor cantidad de libros que explican cómo la transición fallida del centro de Europa e incluso Sudáfrica se tornó populista como consecuencia de una aplicación rígida del Consenso de



Washington en su territorio. Por eso pienso que necesitamos un nuevo modelo de vida económica. Lo tuvimos anteriormente porque la democracia social en el Norte de Europa fue desarrollada no bajo el Consenso de Washington, sino bajo la dirección de Bretton Woods lo cual confirió una mayor autonomía al gobierno local: teníamos protección laboral, servicios para el cuidado de la salud, seguros de desempleo, seguridad social. Durante ese periodo los sindicatos se volvieron más fuertes. Esto es un problema y también constituye una gran presión para los países de Europa porque el capital podría irse a Irlanda o al Reino Unido. Creo que esta es la clase de asuntos en los que también debemos trabajar: ¿cómo deberían interactuar la democracia y la economía?

Claro, la Constitución y la sociedad civil continúan teniendo importancia, no digo que no las necesitemos, pero pienso que tenemos que advertir la incompletitud en la que permanecen hasta ahora.

» **JT:** Volviendo otra vez al tema de mi primera pregunta, esto es, sobre la tran-

sición de sus preocupaciones intelectuales ¿Qué tan lejos está Andrew Arato de la teoría de la democracia de Jürgen Habermas? Porque su trabajo sobre la sociedad civil era marcadamente habermasiano.

» **AA:** Habermas no fue mi profesor, al menos directamente. Cuando fui a estudiar a Frankfurt en 1969 para trabajar con Adorno, llegué el día 4 de agosto y Adorno falleció dos días después. Así que acudí a Habermas, pero no estaba interesado en mi proyecto, él me dijo: “Claro, es interesante, pero ahora mismo estoy trabajando en filosofía analítica”. Yo había viajado desde Estados Unidos a Alemania, así que le respondí: “Muy bien, pero no he venido hasta Frankfurt para dedicarme a eso”. Tomé algunos cursos sobre Hegel, pero no llegué a asistir a ninguna clase con él. Albrecht Wellmer, quien trabajaba en conjunto con Habermas, vino a la New School for Social Research en 1972 para hablar sobre Habermas y explicar su trabajo intelectual. Desde entonces entendí los motivos por los cuales Habermas leía y estudiaba a Talcott Parsons, no diré que

soy un gran fan de sus trabajos, pero los comprendo. De cierta manera, Habermas solo tuvo una idea clave, bueno, podríamos decir que han sido dos que están íntimamente relacionadas. Una de ellas es que el marxismo jamás desarrolló una teoría normativa en el campo de la ética. Existieron algunos intentos por brindar al marxismo una teoría normativa ética bien articulada, pero las tentativas no tuvieron éxito por mucho tiempo. Esta sería una de las ideas de Habermas.

La segunda idea fue sobre la esfera pública, la idea de la estructura de la transformación de la esfera pública. La obra *The Structural Transformation of the Public Sphere*<sup>8</sup> es, a mi entender, el mejor libro escrito por Habermas. Lo es en primer lugar porque presenta una idea normativa de la esfera pública que surge a partir de una élite, aquellos que han tenido acceso a educación superior, pero también afirma que la conquista de ese espacio debe permitir una ampliación hacia todos los dominios de la sociedad para la construcción de lo público.

Esto es en cierta medida un preámbulo de los argumentos que sostienen la defensa de la sociedad civil. Sin embargo, Habermas sostiene a su vez que “lo público” es amenazado por la industria cultural. Los miembros de la Escuela de Frankfurt no llegaron a conocer la industria cultural de nuestros días. Consideremos simplemente: la televisión contemporánea, la llamada Escuela de Frankfurt no la conoció, pero aún así en sus textos podemos encontrar características de ella. Según Habermas, una segunda amenaza a la esfera pública es el corporativismo empresarial. Ahí, el espacio público es totalmente reempla-

zado por relaciones de negocios entre actores políticos poderosos. Esos dos factores han sido un gran detrimento para la esfera pública.

Ahora bien, no estoy totalmente de acuerdo con todo esto. Creo que Habermas está en lo correcto acerca del origen del problema: lo que amenaza la esfera pública; pero se equivoca en el destino que tendría dicha esfera. Aunque ciertos espacios han sido despojados de su carácter público, otros se gestan y nacen. Es cierto que la literatura burguesa clásica se ha ido y hoy el contenido de los medios de comunicación masiva son detestables, pero existen también pequeñas esferas de lo público o antesalas de lo público formándose aquí y allá de las que no hay que demeritar su importancia.

Esta amenaza a la esfera pública en la era de Donald Trump se ha reavivado. Pero también me causa gran interés el nivel de movilización política que se ha dado entre el público joven de Estados Unidos. Mi hija nunca estuvo interesada en la política y ahora participa en la política todo el día. Esto es básicamente el argumento de que la sociedad civil tiene un potencial expansivo. He sugerido a Habermas aceptar este hecho. Él lo aceptó en su libro *Facticidad y validez*<sup>9</sup> en el que generosamente dedica un gran capítulo a responder este señalamiento y afirma que ha seguido el desarrollo de esa idea. Esto es fundamental. Creo que esta es la relación que he tenido con Habermas.

Entonces, existe una idea original en Habermas sobre lo público, pero para 1962, él se volvió sumamente escéptico sobre ella, nosotros retomamos la idea y la revivimos parcialmente con los nuevos movimientos por la igualdad de género,

8. Existe una versión en español: JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Ediciones G. Gill, 1994).

9. JÜRGEN HABERMAS, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 1998).

la ecología y otros movimientos de gran importancia en Europa. Habermas no se ha concentrado en dar seguimiento a esta idea porque ha dado un giro al estudio del fenómeno religioso, lo cual no carece de sentido considerando que gran cantidad de personas se han involucrado en una especie de “retorno de lo religioso”. Pero, creo que la religión es tanto una oportunidad como un gran problema en muchos países, así que hemos decidido no seguirlo en ese tema.

» **JT:** Profesor Arato, en términos intelectuales y prácticos: ¿Cuál piensa que sea el papel hoy día de la teoría crítica, la filosofía y las ciencias sociales?

» **AA:** En ciertos niveles les corresponde un papel limitado. Mediante ellas creas un marco de referencia para la discusión y estableces una reflexión sobre la sociedad. No soy muy optimista respecto a los alcances de sus esfuerzos, pero considero que, por medio de ellas, podemos observar mejor los problemas sociales en diversos países, la lucha por los derechos de las mujeres, la búsqueda de derechos de personas con diferentes formas de vida o expresiones sexuales, entre otras tantas cosas. Es indudable que estas disciplinas han influido bastante hasta lograr que las exigencias de derechos sean tan populares e incluso hayan alcanzado un nivel más universal. Así que pienso que la meta de estas disciplinas es introducir ciertos temas, aproximarnos a diferentes problemáticas y preocupaciones para entenderlas.

Probablemente hemos visto que en la actualidad no tenemos un buen sistema económico a la altura de lo que una sociedad post-neoliberal prometería. De cualquier forma, es difícil hablar acerca de la función de estas disciplinas si desconocemos su contenido. Pienso que tendría que construirse una suerte de generación de

conceptos superando las formas tradicionales con que actualmente conocemos. Es decir, por ejemplo, en México ustedes saben que no pueden regresar a las consignas de los mandatarios corporativos; el socialismo alrededor del mundo enfrenta su fin, me refiero al menos al socialismo clásico representado por la ex Unión Soviética al cual ya no es posible regresar; el Estado de bienestar sobrevive en los países del norte de Europa, incluso ahora que se ha debilitado, pero no es un modelo que en el contexto de la globalización y de la pobreza extrema sea viable para universalizarse. Así que tenemos que pensar más allá de las formas y los modelos tradicionales.

Obviamente, el capitalismo clásico produce pobreza y desigualdad en muchos lugares, y ya no es viable. De hecho, el neoliberalismo ha regresado a ese sistema. Pienso que la meta de la teoría crítica es muy benéfica en la medida en que busca generar alternativas e ideas de modelos sociales. Pero se debe ser claro en el contenido de lo que se busca y critica. Ahora escucho hablar mucho sobre un nuevo régimen democrático, pero casi nada sobre el contenido del mismo, es decir, ¿qué clase de “nuevo modelo democrático” se estaría tratando de instituir? ¿Cuál es su objetivo?

» **JT:** ¿Cuál es su opinión sobre los llamados nuevos representantes de la teoría crítica europea, como por ejemplo Axel Honneth?

» **AA:** Honneth escribió recientemente un libro acerca del socialismo<sup>10</sup>, en el cual propone que deberíamos pensar en la solidaridad como un valor fundamental para la sociedad más que en la igualdad. Considero que está en lo correcto, porque no podemos igualar a billones de personas viviendo en diversas condiciones alrededor del mundo. La igualdad es prácticamente impensable. Así, la solidaridad

10. AXEL HONNETH, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* (Buenos Aires: Katz, 2017).



se entiende como una buena propuesta, aunque también podríamos decir que en cierta forma John Rawls ya la hacía presente en su modelo, así que no representa una novedad con gran nivel de contenido.

Pero Honneth nos ayuda a ilustrar la solidaridad, el problema es que, a lo largo de su planteamiento, no encontramos una teoría en sentido estricto. A pesar de ello, un elemento positivo figura en que él articula un planteamiento normativo positivo. En ese sentido, le prefiero a él por encima de algunos pensadores muy influyentes de la tradición francesa, debido a que ellos son exclusivamente negativos. Y ellos piensan que la resistencia es por sí misma una norma positiva. La resistencia puede ser buena o mala, dependiendo de qué se está resistiendo. La moda puede ser una forma de resistencia en muchos lugares, el populismo antimigratorio es una forma de resistencia en otros sitios, pero no es positivo por sí mismo. Pienso que Honneth ligado a una tradición, que proviene de Habermas, posee un argumento filosófico de carácter afirmativo. Eso es bueno, pero sólo en un nivel filosófico. Y ahora, personas como Nancy Fraser, quien intenta ir más allá de eso, trata de regresar a la teoría clásica de Marx, la cual fue una maravillosa teoría en términos de andamiaje intelectual. Pero, no es extraño encontrar personas que afirman que Marx estaba en un error, mientras que otros defienden lo contrario. Finalmente, Marx continuaba siendo una persona, no se trata de un profeta. Es por eso que Nancy Fraser intenta retomar algunos elementos de esa clase de modelos teóricos.

Por mi parte, me mantengo escéptico acerca de los alcances que tenemos disponibles ahora mismo, pero ese escepticismo es a su vez un talante autocrítico.

Al momento, tampoco tengo un modelo acabado por ofrecer. Hemos delimitado y trabajado los esquemas de la teoría crítica, hemos hablado acerca de una versión más reflexiva del llamado Estado de bienestar, e incluso compartimos el proyecto de aquel planteamiento de Estado de bienestar, pero articulado de manera más sofisticada, utilizando otros instrumentos, herramientas y valiéndonos de límites para evitar el colonialismo. Pero por ahora, la teoría crítica carece de un modelo económico eficiente que nos permita ir más allá de donde hemos llegado. Si indagamos en el pensamiento de Habermas, veremos que incluso él carece de un modelo como el que menciono.

»JT: Profesor Arato, para finalizar ¿Podría decirnos cuál fue su diferencia o punto de ruptura con George Lukács?

»AA: Bueno, leí *Historia y conciencia de clase* en su versión inglesa. No, no, en realidad leí un capítulo en inglés cuando era estudiante y después comencé a leerlo en alemán. Tiempo después fui a Hungría a conocer a Lukács. Lo conocí en el último año de su vida, así como a su círculo de amigos. Fue entonces que, a la par que sus amigos, transité hacia un pensamiento postmarxista. Lukács en cambio, permaneció vinculado a un planteamiento cercano a la tradición marxista clásica, así fue que me distancié de él. Pero, pienso que la idea de intentar desarrollar un tipo de teoría que interactúe con el proceso crítico de pensamiento e intente ir más allá en la tarea de pensar e interpretar el papel que cumplen los actores sociales era una idea que compartía con Lukács, pero eso ya quedó en el pasado.

»JT: Estimado profesor, muchas gracias por la reflexión que realizó al permitirnos hacerle la entrevista.

**Recibido:**

2 de septiembre de 2018

**Aceptado:**

5 de octubre de 2018

# ADAPTACIÓN CINEMATOGRAFICA DEL QUIJOTE EN EL CINE DE ORSON WELLES: LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN AUDIOVISUAL A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE “PUESTA EN ESCENA”

ENRIQUETA BENÍTEZ LÓPEZ\* Y ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*\*

\* Doctora en Derecho y Maestra en Filosofía. Profesora en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara. Miembro de la academia de Lógica, Retórica y Argumentación. Directora de Investigación y Cultura en la ONG 45ymás A.C.

\*\* Candidato a doctor en el Doctorado en Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Profesor del Instituto de Filosofía, A.C.

Resumen: La categoría cinematográfica ‘puesta en escena’, tal y como es empleada por Jacques Aumont en su obra titulada *El cine y la puesta en escena*, será el parámetro discursivo a partir del cual se realizará un comentario crítico y descriptivo del valor cinematográfico que trajo consigo la enigmática adaptación del clásico de Miguel de Cervantes, el Don Quijote de la Mancha, en el legado audiovisual de Orson Welles teniendo en la adaptación de un clásico de la España del siglo de oro una libre lectura contemporánea, siendo esta libre adaptación su principal aporte narrativo.

Palabras clave: Puesta en escena, adaptación, narración, teoría cinematográfica.

Abstract: The cinematographic category “mise en scène”, as used by Jaques Aumont in his work entitled *El cine y la puesta en escena*, will be the discursive parameter from which a critical and descriptive commentary of the cinematographic value that he brought with him will be made. The enigmatic adaptation of the classic by Miguel de Cervantes, the Don Quixote de la Mancha, in the audiovisual legacy of Orson Welles having in the adaptation of a classic of the Spain of the golden age, a contemporary free reading, being this free adaptation its main narrative contribution.

Key concepts: Mise en scène, adaptation, narration, film theory.

La obra de Cervantes ha sido minuciosamente estudiada por múltiples disciplinas en el ámbito de las Humanidades, desde las disciplinas rigurosas de la filología y la exégesis, como si de la Sagrada Escritura se tratara, hasta aquellas áreas del pensamiento que intentan reflexionar desde derroteros más humildes la forma y contenido del clásico de la literatura española a través de la libre adaptación e interpretación de éste clásico en las artes figurativas y escénicas. El universo de los medios audiovisuales ha dejado una palpable presencia del ‘caballero andante’ al llevar esa figura, numerosas veces, al universo de la pantalla grande que ha permitido presentar una gran cantidad de muestras de la misma a través de la adaptación audiovisual.

De entre todas las formas de libre adaptación que en el universo del cine se han realizado del libro *Don Quijote de la Mancha* y, de las cuales, el remarcable legado que ahora reposa en los anales de su muy prematura historia, es la enigmática versión de Orson Welles aquella que reclama nuestra atención. Con toda certeza podríamos asegurar que este film del gran director, un enigmático film del cual se declara una paradójica circunstancia inacabada, es uno de los más controvertidos no solo por el carácter especulativo de su estreno póstumo sino, particular-

mente, por la forma narrativa en el que fue descrito y en el que la puesta en escena se convirtió en uno de los más caprichosos y arriesgados fenómenos de producción que cualquier film haya podido haber recibido.

Es bien sabido que el llamado *niño genio* del cine, tal y como era llamado Orson Welles<sup>1</sup>, tenía en el mundo del teatro todas sus complacencias; sin embargo, sus producciones cinematográficas resultaban grandes obras maestras dado el osado despliegue de innovaciones técnicas que esculpían a todas y cada una de sus producciones audiovisuales. Desde su obra inicial, titulada *The Hearts of Age* (1934), pasando por su ampliamente conocida obra maestra *Citizen Kane* (1940), hasta alcanzar la realización de sus últimas producciones, tales como *The Immortal Story* (1967) o *F for Fake* (1975); el sello distintivo de Welles quedaba expuesto en su característica exigencia de la llamada *puesta en escena*<sup>2</sup>. Cabe subrayar que el genio artístico del director, en palabras del propio autor, no era otro sino el universo del teatro en el cual, el tema de la adaptación, siempre ha constituido un paradigma crítico y especulativo en las realizaciones del director del film *Touch of Evil*. De esta manera, realizar un acercamiento descriptivo de la adaptación de la obra de Miguel de Cervantes que lleva a cabo Orson Welles, incluye

1. BARBARA LEAMING, *Orson Welles* (Paris: Biographie Magazine, 1985).
2. Esta categoría artística, que si bien no es exclusiva del discurso técnico del cine, sí lo es del universo escénico en general, plantea en su sola elocución el carácter complejo de la organización de lo que en este caso podríamos llamar: la función del director. La expresión es heredada desde principios del siglo XIX, teniendo en el teatro su principal eje de acción en el que el director (*metteur*) es quien se encarga de la orquestación de todos los elementos que intervienen en la realización de un acto, de ahí la expresión francesa *mettre en scène*. En el caso del cine, la expresión se alude al hecho de la sincronización diegética que constituye la realidad del mundo relatado, teniendo como contexto: la adaptación del texto literario (la obra literaria, pudiendo ser esta una novela, un cuento, un poema o incluso un guión); la adaptación del universo histriónico del teatro, es decir, la realización gestual de una experiencia descrita en un escenario fijo; y la adaptación cinematográfica: el conjunto de todos los elementos del dispositivo audiovisual que permiten unificar lo que se ha de llamar ‘imagen cinematográfica’ Vid. JACQUES AUMONT, *El cine y la puesta en escena* (Buenos Aires: Armand Collin, 2010). Dentro del devenir de la teoría del cine, el concepto de *puesta en escena* también alude al conjunto de elementos significativos que intervienen en el papel de la relación entre film y espectador así mismo, desde una perspectiva cognitivista, alude a la función empática del acto perceptivo y psicológico detrás de la experiencia cinematográfica Vid. ROBERT STAM, *Nuevos conceptos de la teoría del cine* (Barcelona: Paidós, 1999).



una obligada reflexión en torno al diálogo habido entre literatura (teoría literaria) y el cine (teoría cinematográfica), en donde la adaptación de la obra literaria, deliberadamente articulada a un universo audiovisual, representa un reto dramático en el que se vislumbran los límites y alcances de un medio narrativo diverso como lo es el mundo de las imágenes audiovisuales.

Es necesario aludir a una parte importante de la producción cinematográfica que no ha sido nombrada, dentro de la historia del director norteamericano, en el que el acercamiento a la adaptación de obras clásicas de la literatura ha sido constante en su haber, tal es el caso de obras como: *Macbeth* (1947), *Othello* (1952), *the Merchant of Venice* (1969), todas ellas de cuño teatral, mientras que, por otra parte, obras tales como *The Trial* (1962) y *Don Quixote* (1957-1972), obras de Franz Kafka y de Miguel de Cervantes, respectivamente, constituyen obras literarias cuyo estilo en prosa refiere otro tipo de articulaciones narrativas

cuya minuciosa complejidad descansa en la riqueza estilística en el que fueron concebidas. Aún con toda esta breve presentación del aporte filmico de Orson Welles, queda subrayada la enigmática circunstancia de la adaptación del clásico de Cervantes por las siguientes circunstancias:

- a) En primer lugar, los casi veinte años transcurridos en el proceso de su producción (teniendo, de manera *post-mortem*, una aparente versión final que nos ha llegado bajo la forma de un largometraje de casi dos horas de duración);
- b) en segundo lugar, la complejidad narrativa a través de la cual, el genio de Welles, tendrá que hacer gala de su presencia para poder sintetizar una obra que -literariamente hablando- se nos ofrece bajo la forma de una minuciosa historia constituida en ciento veintiséis capítulos divididos en dos grandes secciones;

c) en tercer lugar, la libre recreación en la adaptación del clásico español del siglo de oro en un universo moderno, propio de la segunda mitad del siglo veinte (Don Quijote de la Mancha y su fiel escudero, Sancho Panza, envueltos en su característica vestimenta de época en un universo contemporáneo en el que el desarrollo tecnológico había retado al cine a través de la virulencia de la imagen televisiva, es decir, la imagen exclusiva de la pantalla grande se veía interpelada por una masificada inmediatez que llegaba a los espacios más íntimos de la sociedad a través de la pantalla televisiva).

La adaptación del *Quijote* de Cervantes obsesiona al experimentado director, tanto es así que en 1957, mientras se encuentra en el momento más álgido del proceso de montaje de uno de sus films más sorprendentes como lo es el ya mencionado film titulado *Touch of Evil*, el director norteamericano no abandona la idea de llevar a la pantalla grande una adaptación de la obra literaria española. Para aquel entonces, el autor ya ha realizado algunos experimentos teatrales en el universo del cine mediante la realización de varias producciones tales como lo fue *Macbeth* (1947) y *Othello* (1952), por mencionar tan solo dos de sus obras más destacadas, en el que en ambos casos pudiesemos aludir a una realización teatral que, en términos cinematográficos equivaldrían a fases de pre-producción, para idear la puesta en escena de aquella adaptación literaria. Prefería que Orson Welles disponía de su genialidad artística en un medio teatral más que a través de un medio cinematográfico, de ahí que se sugiriese continuamente que sus adaptaciones literarias al medio audiovisual podrían ser consideradas conclui-

das en lo que hemos llamado “fase de pre-producción”. Desde su origen, el plan de producción del clásico de Cervantes ha mostrado su carácter trágico: por una parte, no hay una decisión unívoca de la forma de la adaptación, es decir, Orson Welles ha supuesto realizar aquel trabajo en un medio televisivo (tres capítulos del libro de Cervantes en una entrega seriada); ha deseado también realizar aquel trabajo a través de una libre adaptación en un mediometrage en el que siendo él el narrador, contándole a una joven turista (Patty McCormack) los devenires venturosos del caballero andante, lograría reconstruir la historia a partir de una libre interpretación seleccionando cinco o seis episodios característicos que permitieran reconstruir las hazañas del ingenioso hidalgo; de la misma manera, una tercera alternativa había sido aquella que, teniendo a su entrañable amigo Frank Sinatra como *productor de la puesta en escena de aquel proyecto*<sup>3</sup>, en el que se le ofrecía la oportunidad de realizar libremente una adaptación a la segunda parte del libro y desde ahí, idear una imagen integral de la aventura cervantina; o también, finalmente, idear una puesta en escena de libre adaptación de la historia del Quijote en un universo moderno, en el que las peripecias del caballero de la triste figura fuera interpelado por un horizonte moderno de nuevos enemigos a los cuales combatir (artefactos endemoniados de la tecnología de los tiempos modernos). Al final de cuentas, se nos ofrece una obra aparentemente inacabada a través de una producción que dura poco más de veinte años de realización.

Así como se dice de la realización del film *Othello*, producido en instalaciones de Italia y Marruecos, de la misma forma, el *Quixote*, se realiza en escenarios de México, España, Francia y algunas regiones

3. JEAN-PIERRE BERTHOMÉ, *Orson Welles en acción* (Madrid: Akal, 2007), 222.



de Alemania (con la intención de conseguir esos paisajes cargados de nubes que encuadran el naturalismo de las intenciones de Welles). Cabe señalar que detrás de las intenciones cinematográficas de Welles en esta adaptación, a pesar del larguísimo paso del tiempo, veinte años de producción, el fenómeno del montaje sigue siendo uno de los grandes enigmas al intercalar esa aparente unicidad de distintos cortes que tienen distancias de registro que flotan a través de doscientos cuarenta meses de realización. Con gran claridad, nos dice que el autor Gustavo Provitina: “el montaje es el gran sistema retórico del arte cinematográfico [...] el montaje es en primer lugar una técnica, es decir, un modo de concebir la totalidad de las imágenes visuales”<sup>4</sup>, de tal forma que, pensar en el problema del montaje de una obra que tiene fragmentos que recrean una secuencia continua en un film, a pesar de haber sido filmados en distintos momentos separados a lo largo de una larguísima cantidad de tiempo y, aun así, mantener una sincronía de potente realismo naturalista es ya, en sí mismo, no solamente un logro sino una especie de artilugio mágico, en este caso, cumplido por Welles en la figura del Quijote.

El film de Orson Welles nunca verá su rostro final en vida del director, siendo éste una especie de Frankenstein audiovisual traído a la vida después de largos años de producción, será el año 1992 cuando un apologético ejercicio cinematográfico de la mano de Jess Franco haga posible el dar a la luz una obra terminada de un proyecto inacabado. Los protagonistas de aquella adaptación son Francisco Reiguera (en el papel de Don Quijote), así como el actor fetiche Akim Tamiroff (estelarizando a Sancho Panza), con una voz narrativa del propio Orson Welles que, cabe señalar, es

la única obra cinematográfica de su propia autoría en la que el director no aparece en escena actoralmente, siendo, únicamente su voz, la presencia de su constancia viva como rasgo distintivo y firma de sus propios trabajos. El laureado director español, Jess Franco, será quien se encargará del montaje final y la posproducción de un film que desde su origen parecía tener el inconveniente de una desestructuración sistemática. El film se rodó sin guion técnico, sin director de producción, presagiando una especie de desastre anunciado o, quizá, proyectándose como si fuese una joya en bruto resultado del minucioso trabajo teatral de los ensayos preparatorios que formaron parte de las fases iniciales de pre-producción del que se tiene una gran cantidad de registros aún cuando ninguno de ellos formó parte del trabajo final vislumbrado en el estreno proyectado en 1992.

Entre las muchas peripecias alojadas en la versión final, la adaptación moderna del clásico de Cervantes fue uno de sus principales motivos de originalidad, en aquella adaptación nos encontramos con momentos tales como:

- a) Don Quijote descendiendo de un ruedo para defender a un toro del picador que le persigue (una actitud referencialmente biográfica del final de la vida de Nietzsche, que Welles no dejó pasar por alto en su libre interpretación); ya no son molinos aquellos gigantes que se pronuncian como las icónicas figuras de la locura del caballero andante sino que, antes bien, son unas excavadoras de carretera las que salen a su encuentro;
- b) en cuanto al combate a los moros, el ingenioso hidalgo está ahora diri-

4. GUSTAVO PROVITINA, *El cine-ensayo. La mirada que piensa* (Buenos Aires: La marca editora, 2014), 162.



gido contra una pantalla de cine en la que se proyectan, más grandes que al natural, imágenes cinematográficas proyectadas en pantalla que al final quedará desgarrada por el punzante filo del forjado acero del temerario caballero;

- c) finalmente, de entre muchas peculiaridades que pueden ser enumeradas dentro del film, la película culmina con la inevitable semblanza de una explosión atómica que simboliza el fin del mundo civilizado. Los dos héroes de Cervantes, en sus vestimentas y costumbres de época, interpelan el universo del mundo moderno en el que reclaman la necesidad de conservar la dignidad caballeresca, *principium ontologicum o ratio essendi* de la presencia humana de Don Quijote.

Al final del film, en un momento en el que el caballero de la triste figura y su fiel

escudero cruzan una algarabía carnavalesca en una España de 1957, las palabras del hidalgo son: “entiende bien, Sancho, que nada tengo en contra de la modernidad y ni de que sus cohetes vayan a la luna, lugar de la poesía, y que tú me has propuesto infelizmente visitar... el mal está en el ser humano por hacerse esclavo de las infames máquinas. Vámonos, Sancho, quizá en la luna aun haya sitio para la caballería andante”; palabras, estas, llenas de un paradójico sentido de ironía hacia la falta de dignidad, sarcástico guiño a la insulsa inhumanidad del mundo moderno o, quizá, nostálgica mirada a un universo que vive en el universo qui jotizado de una romántica racionalidad.

La regia personalidad del Quijote, y su ampliamente discutida locura, es metáfora viva de lo que sucede en las entrañas del cine cuando Jess Franco lleva a cabo la posproducción de un film que se presentará en pantallas en un formato blanco y

negro en la última década del siglo veinte. Así como sucede con el fenómeno de la llamada subjetivación racional moderna, es decir, aquel manifiesto ejercicio de autoconciencia que delimita en el dominio de la razón abstracta los límites de la representación y de la realidad, dirían las voces vulgares, aquello que distingue a la salud mental de la insensatez, asimismo, en el universo del cine, el juego de la proliferación de la imagen cinematográfica nos ofrece algo que podríamos llamar: la quijetización del cine. En uno de sus más recientes trabajos de reflexión crítica de la cultura contemporánea, Jacques Aumont dice: “*démultiplication folle des formes de présence de l’image lumineuse en mouvements... du cinéma aux mille lieux. Du cinéma hors “la Loi”. Sauvage, dérégulé, proliférant bien plus que disparaissant*”<sup>5</sup>. El orden del desarrollo tecnológico en medios digitales ha permitido que la naturaleza de la experiencia cinematográfica sufra una profunda transformación en sus sofisticados medios de consumo que ha interpelado directamente no solo el ámbito del consumo (a nivel del dispositivo), sino que, antes bien, ha generado nuevos órdenes de experiencia representados por entidades de subjetivación diversa, es decir, el parámetro de representación del hecho cinematográfico ya no es una instancia racionalmente bien situada que guarda una distancia formal con el objeto de representación sino una figura informe de percepción múltiple que, solamente a través de una especie de locura reflexiva, posibilita el ámbito representación del medio cinematográfico. De la misma manera, en su último

libro Francesco Casetti advierte una advenediza etapa de *novissima* subjetivación:

*descrivendo il nuovo spettatore, siamo inevitabilmente sciovalti dalla sala cinematografica ad altri ambiti e ad altri dispositivi, fino a scavalcare i confini stessi della visione. Vedere un film non è più un’attività localizzata, e non è più solo una attività scopica*<sup>6</sup>.

La adaptación del Quijote, de Orson Welles, al interior de un contexto moderno, no es solamente una ocurrencia de estilo sino una interpelación de sentido profundo. El dominio de una encumbrada enunciación de un tipo especial de ‘punto de vista’.

El film inicia con la presentación de los créditos de producción que son enunciados en una imagen alegórica del Quijote y Sancho Panza, en toma fija, enmarcados en un horizonte lejano que alude a sus andanzas por el mundo emprendido por la ensoñadora condición del caballero de la triste figura. Aparece una voz *en off* que pausadamente comienza a dar lectura literal a los primeros pasajes de la novela, aquellos que citan las legendarias palabras iniciales de la obra: “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor”<sup>7</sup>, mientras que los primeros planos intercalan imágenes superpuestas de una toma en contrapicado de los legendarios molinos, del rostro del Quijote e imágenes en toma panorámica de una España moderna. En seguida, a

5. JACQUES AUMONT, *Que reste-t-il du cinéma?* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012), 19. Trad: Enloquecida reducción de formas de presencia de imagen luminosa en movimiento... el cine en mil lugares, el cine al margen de “la ley”. Salvaje, sin reglas, proliferante más que desaparecida, (las traducciones de los textos citados a lo largo de este artículo son propias).

6. FRANCESCO CASSETTI, *La galassia Lumière. Sette parole chiave per il cinema che viene* (Milano: Bompiani 2015), 29. Trad: Al describir al nuevo espectador, nos deslizamos inevitablemente de la sala cinematográfica a otros ambientes y a otros dispositivos, pasando por encima de los mismísimos confines de la visión. Ver un film ya no es una actividad localizada, tampoco es ya solo una actividad escópica.

7. MIGUEL DE CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha* (Madrid: Biblioteca Edaf, 2011), I, 1.

través de una breve secuencia en cuatro planos, mientras la lectura del libro continúa, aparece un auto en la carretera en el que notamos la presencia de Orson Welles, libremente encuadrada como si su presencia fuera una imagen que apologeticamente reclama la presencia del gran director<sup>8</sup>. Una vez realizada la interpelación directa al espectador mediante una toma frontal del propio Welles a la cámara que enmarca el cuadro visible en pantalla, la imagen que le sigue es la de Don Quijote leyendo frenéticamente un libro de caballería en donde la voz del narrador y la voz del Quijote se combinan en una sincronía sin igual mediante las siguientes palabras (dichas por el propio Welles y seguidas de la voz en español del propio Francisco Reiguer, actor que encarna a Don Quijote): “la razón de la sin razón que a mi razón se hace de tal manera que mi razón enflaquece que con razón me quejo de la vuestra

fermosura.” Con estas palabras se pierde la literalidad del texto escrito, se corta la interpelación documentarizada de Orson Welles en pantalla e inicia el recuento cinematográfico de la historia filmada de Don Quijote de la Mancha.

No resultaría ocioso comentar la complejidad audiovisual a la que nos convida Welles en la puesta en escena de este film que no solo narra la historia sino que, abusando de la expresión, *quijotiza* la experiencia cinematográfica brindándonos un relato al límite de la focalización reproducida en riqueza narrativa la encarnación de la locura misma de las muchas voces que cuentan la historia del Quijote. En uno de los textos del aclamado teórico Robert Stam se dice:

las narraciones incrustadas generan hipodiégesis, por ejemplo, subhistorias incrustadas dentro de otras historias

8. Es necesario mencionar que la apologetica presencia de Orson Welles, tal y como lo hemos señalado anteriormente, cumple la función de ser el narrador principal del film (como si reconociera explícitamente la ambigüedad del narrador de la obra y tomara el lugar del incierto narrador de las andanzas del Quijote (no siendo el propio Cervantes su propio autor), como si fuera una metafórica muestra de la supuesta locura del hidalgo caballero dibujada en la polifónica autoría de la historia de sus aventuras a lo largo del libro. El film intercalará en dos momentos la figura explícita de Orson Welles, a modo de escenas en *found footage*, una especie de cortes documentales en el que se nos muestra el recibimiento de Welles a España en la promoción de su film o, incluso, en la explícita selección de tomas para la realización de su film (coincidentalmente la presencia de estos segmentos documentarizados son solamente dos, como dos son las partes que constituyen al libro, aparecidas al inicio y en la parte media del film, en el que se alude indirectamente a la historia contada en las dos grandes partes de la obra de Cervantes. Otra nota importante que no se puede dejar de lado, es que en ambas tomas, Orson Welles se dirige directamente a la cámara interpelando a la mirada del espectador mediante una toma a la propia cámara (como si produjera un efecto escópico de descentramiento de la mirada, es como si viéramos una imagen intercalada en el centro del reflejo que produce un espejo superpuesto frente a otro espejo; una especie de proyección infinita). Haciendo una libre interpretación de este momento, a sabiendas de que un trabajo así no es circunstancial, ya que el autor ha dejado constancia en la mayor parte de sus grandes producciones de la presencia intercalada -en momentos ampliamente significativos- de la narración en cada uno de sus filmes de una escena de espejos para multiplicar la propia imagen (tenemos el ejemplo *Citizen Kane*, cuando un envejecido Mr. Kane deambula por su casa cruzando su cansado paso entre dos espejos que multiplican su imagen; o la famosa escena final de *The Lady from Shanghai* (1947) en la escena dramática de la casa de los espejos en donde el descentramiento de la mirada dibuja el crucial momento del asesinato de los Bannister; entre otros ejemplos extraídos de la filmografía del director). Entonces, no es azarosa nuestra interpretación al aludir al juego de multiplicación de la imagen que Welles intenta lograr al realizar una toma de la propia toma que está narrando el film haciendo de la narración un performance de lo que en artes escénicas se le da el nombre de puesta en abismo que tiene la gracia de aludir al descentramiento de la focalización del narrador produciendo una dichosa ambigüedad de la centralización de la comprensión de la historia. Así, aprovechando esta metafórica imagen, se alude a la naturaleza misma de la famosa personalidad del mismo Quijote haciendo de este film una de las máximas muestras de la expresión de un lenguaje descentrado en el que se encarna la locura del protagonista materializada en una técnica madura y eficaz de manejo técnico de registro cinematográfico.



como las que se encuentran en 'Don Quijote' de Cervantes (y en la adaptación que hizo Orson Welles de esta novela) o en la altamente cervantina 'El discreto encanto de la burguesía' (1972) de Buñuel.<sup>9</sup>

He aquí un caso en el que se habla de historias dentro de otras historias, descendidas, todas ellas, en su focalización narrativa para aludir al moderno fenómeno *par excellence* de subjetivación de la representación. De la misma manera, el filósofo francés Gilles Deleuze comenta ampliamente este legado de la obra de Orson Welles al dar lugar a la sofisticada puesta en escena de la codificación de un nuevo tipo de *imagen-tiempo* en la llamada 'imagen-cristal'<sup>10</sup>.

La locura del ingenioso hidalgo constituye una de las principales virtudes esenciales a la configuración del personaje de

la novela de Cervantes. Sin embargo, el nombre de locura no da claridad sino cierta oscuridad de origen polisémico al significado latente de lo que esta palabra intenta describir en el caso del Quijote:

Don Quijote no es un loco con apariencia de cuerdo, ni un loco furioso como el de Ludovico Ariosto, ni un loco enamorado como Cardenio o Basilio, ni el loco de celos que representa Anselmo en el relato corto intercalado 'El curioso impertinente', leído en la venta de palomeque, y que como tipo tomará carta de naturaleza en una de las novelas ejemplares, 'El celoso extremeño'. Es un loco-cuerdo autoconsciente.<sup>11</sup>

La supuesta locura de Don Quijote de la Mancha es un caso atípico de profunda racionalidad y consecuencia, no es el

9. ROBERT STAM. *Teoría y práctica de la adaptación* (México: UNAM 2014), 90.

10. GILLES DELEUZE. *Cinéma 2. L' image-temps* (Paris: Les éditions de minuit, 1985).

11. JOSÉ ANTONIO LLERA. *Los rostros de la locura: Cervantes, Goya y Wiseman* (Madrid: Abada, 2012), 45



producto del enervado flujo melancólico, ni resultado de la insufrible insensatez, ni mucho menos, la presencia de la idiotez en la conducta. El caso de la locura en el caballero de la triste figura es un ejercicio de un constante *performance* de la virtud caballeresca ironizada en su aparente realismo anacrónico. Se podría presumir una racionalidad especial en el actuar del ingenioso hidalgo que se encontraría en el fiel negativo de una idiotización de sus actos, ya que jamás pierde el juicio de su aparente carencia de referencia hacia la realidad (como ampliamente queda dibujado en la multi-referenciada escena de la pelea con los gigantes del famoso capítulo ocho del libro primero). Tal parece que la locura del Quijote es el espectro de una lectura irónica

que critica el estado de cosas de la circunstancia cultural de su propia época. Usemos de nuevo las palabras del protagonista de la obra de Welles para iluminar estas ideas: “entiende bien, Sancho, que nada tengo en contra de la modernidad y ni de que unos cohetes vayan a la luna, lugar de la poesía.”

El Quijote de Orson Welles es, paradójicamente, un viejo decrépito lleno de vida que hiper-ironiza el mundo moderno para dar lugar a la posibilidad de una forma alterna de racionalidad que mediante su poética experiencia (el propio *performance* de su existencia) busque en la luna (metafórica expresión para aludir al escenario posible de la realización de un mundo producido por la poesía) un lugar para la caballería andante.

## Referencias

- Aumont, Jacques (2010). *El cine y la puesta en escena*. Buenos Aires: Armand Collin.
- (2012). *Que reste-t-il du cinéma?* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bazin, André (2002). *Orson Welles*. Barcelona: Paidós.
- Berthomé, Jean-Pierre (2007). *Orson Welles en acción*. Madrid: Akal.
- Casetti, Francesco (2015). *La galassia Lumière. Sette parole chiave per il cinema che viene*. Milano: Bompiani.
- Cervantes, Miguel de (2011). *Don Quijote de la Mancha*. Edición, prólogo y notas de Felipe B. Pedraza Jiménez y Milagros Rodríguez Cáceres. Madrid: Biblioteca Edaf.
- Chateau, Dominique (2010). *Estética del cine*. Buenos Aires: La marca editora.
- Deleuze, Gilles (1985). *Cinéma 2. L' image-temps*. Paris: Les éditions de minuit.
- Leaming, Barbara (1985). *Orson Welles*. Paris: Biographie Magazine.
- Llera, José Antonio (2012). *Los rostros de la locura: Cervantes, Goya y Wiseman*. Madrid: Abada.
- Lipovetsky, Gilles (2011). *L' écran global. Du cinéma au Smartphone*. Paris: Éditions de Seuil.
- Marks, Laura U. (2000). *The skin of the film. Intercultural Cinema, Embodiment and the senses*. London: Duke University Press.
- Provitina, Gustavo (2014). *El cine-ensayo. La mirada que piensa*. Buenos Aires: La marca editora.
- Stam, Robert (1999). *Nuevos conceptos de la teoría del cine*. Barcelona: Paidós.
- (2014). *Teoría y práctica de la adaptación*. México: UNAM.

# TRASPASO<sup>1</sup>

VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS\*

## 1

\* Víctor Manuel Cárdenas fue un escritor y poeta mexicano nacido en la ciudad de Colima en 1956. Fue director de la Revista *Tierra Adentro*. En 1980 fue galardonado con el Premio Nacional de Poesía Tuxtla; en 1981 recibió el Premio de Poesía Joven y en 2007 el Premio Nacional de Poesía Ramón López Velarde.

Junto a las llaves de su nueva casa  
le entrego esta carta  
para Usted extraña  
Su casa fue mi casa  
durante muchos años  
Si Usted escucha las paredes  
en silencio  
podrá reconstruir prisas  
llantos  
desfiguros que el amor levantó  
y la noche fue dovorando  
En aquellos tres rincones  
anida el verano  
De haberlo permitido  
las golondrinas hubieran poblado  
las cuatro estaciones de la casa  
Pero no  
entre saltos y ladridos  
Ámbar marcó el territorio  
para otros delirios  
Percibiendo que íbamos de paso  
mi hijo no sembró mascota alguna  
en este territorio  
Verá Usted  
el predio once por veintiséis  
marcado con el número cinco-seis-uno  
es un referente concreto  
y abstracto  
Abstracto por la municipalidad  
Concreto  
por la geografía de la luz  
y la confusión reunidas  
en treientos doce meses  
nueve mil trescientos sesenta días  
docientas veinticuatro mil

seiscientos cuarenta horas  
que limitan  
universos entre dos  
tres en dos  
cuatro en tres  
calle y puerta  
donde el mundo encongró  
un espejo de bolsillo

## 2

En el precio no van incluidos  
canciones y naufragios  
dolores de parto  
tardes de recién llegados  
o de los siempre  
recién idos  
Cuando acordábamos  
el monton del negocio  
yo pensé  
en aquel vestido amarillo  
en el azul de sus ojos  
como mar en las mañanas  
¿Por qué nombramos *mañanas*  
al amanecer?  
¿Por qué alejamos  
las huellas del día?  
La niebla tomó su bastón  
y un par de grandes sueños  
tendieron puentes  
trenes  
miradas  
Antes de firmar el contrato

1. El presente poema pertenece al poemario *noticias de la sal* publicado en la colección *Parota de sal*. Agradecemos enormemente a Puerta abierta editores por permitirnos la publicación de este poema.

recordé la sabiduría de mi madre  
*Yo no te pedí autorización  
 para traerte*  
 Veo a nuestra hija  
 en su fiesta interior  
 corpórea  
 Veo a nuestro hijo  
 en su definición  
 su torpeza en los rápidos  
 sin buscar aplausos  
 Estos y otros prodigios  
 no van incluidos  
 a la hora de la hora  
 del señor notario

## 3

El usufructo de la adquisición  
 la plusvalía  
 no puede ser registrada en actas  
 No fue negocio  
 vivir veintiséis años  
 dando cauce  
 a tres pasos adelante  
 y dos para atrás  
 Los cangrejos  
 no fueron invitados  
 pero nadie porta  
 el privilegio de olvidarlos  
 legalmente están aquí  
 en su genuino estercolero  
 Nada de eso le traspaso a Usted  
 acaso el embrión de un sueño  
 sin afán de ocultar  
 los impulsos del regreso  
 Dos para atrás  
 para rebasar tres  
 caminar por la vida  
 con la seguridad del colibrí

en la entrefalda de una orquídea  
 Una casa no es una flor  
 —ojalá lo fuera—  
 Una casa es territorio  
 piedra  
 sudor  
 varilla  
 cemento  
 espacio  
 Sólo el sudor  
 desaparece  
 La casa está ahí  
 aquí  
 la transformación de sus células  
 no es evidente  
 Cuando llegamos a la casa  
 que hoy le entrego  
 —digamos de relevos  
 si Usted quiere—  
 éramos otros  
 los mismos de ahora  
 sin lo que fuimos  
 El pelo  
 las uñas  
 la orina  
 el excremento  
 los fuimos arrojando  
 en ese ayer  
 que no puede recordar  
 lo que construimos  
 el sabor de amarnos  
 en estado inmueble  
 Descubro  
 El espacio  
   es el valor  
 La respiración  
 los nervios  
 el asombro  
 cláusulas que no registra el frío  
 en páginas  
 de libros abogados

# TRASPASO; PERCUSIÓN Y SILENCIO

**Recibido:**

10 de octubre de 2018

**Aceptado:**

19 de noviembre de 2018

MINERVA GARIBAY-VELASCO\*, LUIS ALBERTO MENDOZA-ARAIZA\*\* Y JESÚS ADIN VALENCIA-RAMÍREZ\*\*\*

\* Minerva Garibay-Velasco maestra en Teoría psicoanalítica lacanianiana por el Centro de Investigación y Estudios psicoanalíticos S.A. de C.V.  
 \*\*Luis Alberto Mendoza-Araiza es promotor cultural, ha realizado estudios de música en el IUBA de la Universidad de Colima y en Fermatta. Actualmente estudia la Licenciatura en Filosofía en modalidad no escolarizada en el Instituto de Filosofía, A.C.  
 \*\*\*Jesús Adin Valencia-Ramírez. Licenciado en Letras y Periodismo por la Universidad de Colima, es articulista en periódicos colimenses y profesor de español para extranjeros.

Resumen: El poema en cuestión es “Traspaso”, de Víctor Manuel Cárdenas. ‘Traspaso; percusión y silencio’ presenta –dentro de un marco general– distintos horizontes literarios personales, de profesión y de afinidad estética. Se trata de una puesta al vacío de varios recursos narrativos y biográficos.

Palabras clave: Silencio, libertad, deseo, finitud.

Abstract: The poem in question is “Traspaso”, by Víctor Manuel Cárdenas. “Transfer; percussion and silence” presents —within a general framework— different personal literary horizons, by profession and by aesthetic affinity. It is a question of placing in the vacuum several narrative and biographical resources.

Key concepts: Silence, freedom, desire, finitude.

*Con especial agradecimiento a Guillermina Cuevas.  
 Para Marisol López Llerenas y familia.*

## Tres voces Cárdenas

### In / utilidad de la poesía

La poesía no cambia nada  
 Es un espejo  
 donde se mira  
 el que cambia

### Manual del sedentario

Encendida  
 lámpara de aceite  
 es  
 el silencio

### Herencia

Vivo ahí, en la casa que dejó para nosotros. Es ésta,  
 transparente, dichosa, el minuto en la vida breve  
 de mi hijo en asombro.  
 ¿Recuerda alguien la zumba,

el balero, el arte fugaz de un trompo en desafío?  
 Las palabras enormes duermen dormitan en poemas obtusos,  
 serpientes-escaleras que mueren en sí.  
 ¿Para qué  
 tanta metafísica si el mundo es redondo, ordenado, injusto, desequilibrado?  
 Vivo ahí, dichoso, en la pregunta que sembró para nosotros.

## Íncipit

De mis años como bachiller, recuerdo haber leído mucho sobre la memoria, la conciencia y su opaca lucidez. Más acertado sería decir: recuerdo silencios prolongados entre páginas, cigarrillos y café. Azotea, habitación, andador, parque, biblioteca o jardín comulgaban conmigo el criterio estético y la vitalidad del silencio hecho palabra.

Las definiciones (consensuadas o impuestas) tienen por objeto determinar – ya sea por carencia o contraste– el significado de ciertas manifestaciones del espíritu a fin de ser aprehensibles, conceptualizables y por tanto, comunicables. Curioso es que su significado supone asimismo un vasto índice temático, divertido y tautológico sobre la definición misma.

Más curioso aún me parece el eje semántico y acaso fronterizo del equívoco a que por principio se someten: el lenguaje. —Sobre lo que no se puede hablar es mejor callar, rezó alguna vez Wittgenstein—. No es viable interpretar un poema. Cualquier interpretación es eso, hallazgos supuestos y superpuestos que pueden ser o no ser verdaderos. Es en su mismo decir, con las palabras propias del poeta, como hay que recibirlo. Tampoco se trata de entender, porque no es esa la intención de ningún lenguaje artístico y porque no existe una explicación posible para los sentires únicos de un individuo a otro, ni es transferible un lenguaje por otro sin el riesgo de

una conversión arbitraria. Lo que sí podemos hacer es leer una y otra vez el poema y darle palabras a lo que nos sugiere, nos convoca, nos identifica, nos toca.<sup>1</sup>

De haberse encontrado el poeta y el filósofo en algún café de Austria, o bajo la lluvia en algún lugar de Londres, fácilmente podrían haberse reconocido.

Destacado poeta y promotor cultural, Víctor Manuel Cárdenas Morales (1952-2017) supo captar la realidad y aprehenderla en todos sus márgenes y delirios. Galardonado con el *Premio Nacional de Poesía Tuxtlan* (1979) *Premio Nacional de Poesía Joven de México* (1981) *Premio Nacional de Poesía Ramón López Velarde* (2007) *Premio Interamericano de Literatura Carlos Montemayor* (2014) y *Premio Colima al Mérito en Artes* (2016).

Su obra completa será publicada por Visor México, con el título *Fiel a la tierra* (Poemas 1979-2016), y comprenderá también algunos textos inéditos.

De su vasta obra literaria destacan títulos como *A la hora del fuego*, *Peces y otras cicatrices*, *Después del Blues*, *Primer Libro de las Crónicas*, *Travelling*, *Zona de tolerancia*, *Ahora llegan aviones*, *Crónicas de Caxitlán*, *Poemas para no dejar el cigarro*, *Grandeza de los destellos*, *Micaela*, *Noticias de la sal*, y *Bertha mira el infinito*.

Director fundador de la Biblioteca Central, de la Red estatal de Bibliotecas, y del Centro de Estudios Literarios de la

1. Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el Inconciente o la razón desde Freud", en *Escritos* (México: Ed. Siglo XX, 1990).

Universidad de Colima. De 2000 a 2007 se desempeña como director de la revista *Tierra Adentro*. Coordinador de talleres literarios y publicaciones diversas. Realizó estudios de Historia en la UNAM, período en que comienza a frecuentar talleres literarios y a codearse con las mejores plumas de su generación.

Libros como *Micaela*<sup>2</sup>, y *Bertha Mira el Infinito*<sup>3</sup> representan dos muestras lúcidas de cariz poético a las voces de Micaela Valencia y Bertha Morales –abuela y madre, respectivamente– en suerte de diálogo con el autor: un susurro portentoso y franco, con la naturaleza de un caudal o la fugacidad de un destello.

¿Pero que envuelve la poesía? ¿A dónde lleva? ¿Dónde desemboca? ¿Por qué escribimos? No se sabe ni debe importar. Es el trayecto donde se halla el goce, se encuentran amigos y de paso cambia uno sin darse cuenta.

El Centro de Apoyo a la Mujer “Griselda Álvarez” A.C. (CAM), ubicado en Álvaro Obregón 232, es una institución altruista de la cual Cárdenas Morales fue presidente e integrante de la mesa directiva.

Cada jueves, el porche de esa casa-institución era la sede para el taller literario. Allí aprendimos sobre el oficio de vivir, porque para hacer buena literatura no basta con escribir como desesperado, además de múltiples lecturas, para entender sobre la escritura y su oficio, debe uno vivir.

Como no era club de autocomplacencias, hubo textos que debían ser sujeto de mejoras inmediatas o dejados en reposo: el poema se lee, se relee en voz alta, se corrige y se desarrolla como un ser vivo, es factible de cambios constantes, evoluciona. Daba satisfacción la opinión de nuestro coordinador para quedarnos tranquilos cuando se lograba el propósito: si lo obte-

nido tuvo pies y cabeza, si fue algo redondo de principio a fin.

A veces no había tiempo restante para tallerear porque algún tema político (situaciones de tipo social y/o económico) nos comían el tiempo. Después de dos o tres horas, era frecuente un silencio cómodo por parte de nuestro coordinador, a manera de punto y seguido para decirnos: –¿Qué horas son?, válgame, ya son más de las nueve y media, vámonos porque tengo mis nietas en casa, van a quedarse a dormir.

Lo esperaba su esposa Marisol López Llerenas en Villa Marisol, su residencia colindante a La Capacha, Colima.

Cuando lo vi y escuché su lectura en el Teatro Hidalgo, me enamoré de su acto y quise asistir a su taller, a pesar de nunca haber escrito un poema. Puntual, llegaba yo los jueves hasta que me fui de Colima; los que se quedaron me cuentan del último jueves de taller, cuando lo esperaron en vano.

Comencé de cero, observando, escuchando a Adín, a Ángel, a Jorge, admirada de su talento y a Víctor Manuel grave, paciente, generoso y risueño. A partir de ahí, viví el taller esperando cada jueves la fiesta, la sorpresa, el hallazgo. Aprendí que lo mismo podía ser dicho de muchas maneras, que la frase había que voltearla, exprimirla, estrujarla, moverla, quitar o agregar una coma, un punto, no hacer obvio lo evidente, encontrar la metáfora, hacer verosímil lo más delirante, cazar al vuelo la ocurrencia y no pensarla sino escribirla, tener suficiente arrojo para mostrar debilidades encubiertas en el trasfondo del pinino, deslumbrarse y apagarse al instante, tener que esperar ocho largos días para otra fiesta de palabras, café, galletas y algunas veces vino para celebrar.

2. VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS. *Micaela* (Colima: Puerta Abierta Editores, 2017).

3. VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS. *Bertha mira el infinito* (Colima: Puerta Abierta Editores, 2015).





Llegábamos uno a uno y nos sentábamos en los mismos lugares de siempre, alrededor de una mesa larga, arrimando todas las sillas al alcance. Víctor Manuel no imponía su presencia, cargada de compañerismo, pero sí su rigor poético: uno leía, los demás escuchábamos. Al terminar la lectura, después de segundos de silencio, comenzaban las intervenciones de los discípulos, él al final: señalando, afirmando, interrogando, y dejando que los veintes cayeran solos, sin forzamientos, sin prisas.

Sabía de sus méritos, su prestigio, pero sentíamos su modestia, la del poema: “Mis cantos de victoria / acaso conmovieron / a tres o cuatro nubes fuera de lugar”<sup>4</sup>, y el “Soy grano de sal / grieta de luz / encaminada por una hormiga / ciega”<sup>5</sup>, que recuerda al Deseo<sup>6</sup> ciego que irrumpe y urge en

su tramitación, más la plena conciencia de su ser defectuoso, humano al fin: “...tres pasos adelante / y dos para atrás”<sup>7</sup>.

Supo del “...mástil que Ulises exigió / para ser amaestrado”<sup>8</sup>, y sí, la universalidad de la metáfora se impone, pues quién no habrá sido Ulises cuando tiene que aferrarse al mástil del compromiso, de la vida, de una realidad a veces insufrible. Mira por última vez su casa, se mira y mira a los otros. Mira y nombra lo que contienen los ladrillos de la casa que va a dejar, pero se lleva su memoria fosilizada, esa que actualiza el pasado. Pero él mismo formula lo que procede y no falla: “otra dirección / mismo aire”<sup>9</sup>.

En algún momento me invitó; sería moderador durante la presentación de su libro *Bertha Mira el Infinito el domingo*

4. VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS. *Noticias de la sal* (Colima: Puerta Abierta Editores, 2012), 16.

5. *Ibid.*, 17.

6. Cfr. NESTOR ALBERTO BRAUNSTEIN. *El goce: Un concepto lacaniano* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2006), 306.

7. VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS. *Noticias de la sal* (Colima: Puerta Abierta Editores, 2012), 17.

8. *Ibid.*, 13.

9. *Ibid.*, 17.

seis de marzo a las doce de la tarde en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes. «Yo soy la persona menos indicada». Justamente acabo de participar como maestro de ceremonias en un evento masivo: cometí un par de pifias en el protocolo». Su respuesta fue una carcajada resonante, de las que sabía emitir, fuerte. Me desconcertó al principio la reacción, «¿Pero por qué se burla?». No era una burla, era empatía, lo confirmé al escuchar sus palabras: «¿De qué te preocupas, hombre? No le des importancia; me ha tocado hacer lo mismo, yo también he confundido el protocolo, el orden del día, hasta les he cambiado los nombres a la gente del presidium; piensan que lo hago adrede».

Después de la primer recaída, repuesto del primer derrame, el Víctor Manuel que salió –quien la libró– era un Víctor Manuel lúcido. Muy lúcido y el doble de festivo.

Como a los niños se les enseña por la vía de los ejemplos, ese gesto me alentó a seguir el camino de la antipoesía.

### Traspaso

Traspaso es un poema epistolar de largo aliento dividido en cinco partes y compuesto por doscientos cincuenta versos libres. No difiere ni se aleja de expresiones mostradas en una carta de amor clásica (de ágape, filial). Con ese vértigo tan característico del poeta, Víctor Manuel Cárdenas enuncia algunos de los episodios vividos en esa casa. De lo colectivo a lo individual, sus versos son impetuosas ráfagas que registran acontecimientos comunicables solo a través de la intimidad en la lectura.

Junto a las llaves de su nueva casa / le entrego esta carta / para Usted extraña / Su casa fue mi casa / durante muchos años

/ si Usted escucha las paredes / en silencio / podrá reconstruir prisas / llantos / desfiguros que el amor levantó / y la noche fue devorando / En aquellos tres rincones / anida el verano / De haberlo permitido / las golondrinas hubieran poblado / las cuatro estaciones de la casa / Pero no / entre saltos y ladridos / Ámbar marcó el territorio / para otros delirios<sup>10</sup>

Llaves, paredes, rincones, territorio, predio, número (exterior), calle, puerta, piedra, varilla, cemento, ladrillos, enjarres, alcoba, dirección, piso, tejas. Cabe precisar el campo semántico, porque a excepción de “calle”, los sustantivos empleados se unen para cerrar el espacio. El contexto recubre la alcoba porque significa la relación marital de casa-dos. Ningún otro artículo doméstico es necesario nombrar, sólo el visto como elemento para obviar la concepción.

¿Pero en esta promesa de compraventa que celebran dos partes, qué se otorga además del inmueble?

Arte poética sobre la trascendencia de los recuerdos, el tiempo y el espacio compartido, experiencias gratas y experiencias punzantes. *Casa* es tiempo y memoria, *casa* son ecos y sombras; *casa* es vida, *casa* es libertad.

Quien recibe las llaves, además de la carta, acepta volverse audiencia; la tarea principal de esa tercera persona, la audiencia ajena al núcleo familiar, consiste en la comprobación de la forma y el fondo que pudieron haberse transmutado al paso de los años.

### Éxipit

Víctor Manuel finiquita en cuatro versos la entrega de la casa en una imagen que alude a la metempsicosis<sup>11</sup>. Pasa de ser

10. *Ibid*, 9.

11. Cfr. JAMES JOYCE. *Ulises* (Madrid: Cátedra, 2011), 72.

conciencia colectiva-pretérita (“aquellos que fuimos”<sup>12</sup>), a ser desde tercera persona en tiempo presente (“hoy la abandonan”<sup>13</sup>) para ilustrar enseguida (“al sentido y a la razón”<sup>14</sup>) el encuentro figurado en supralíneas entre Wittgenstein y el Poeta.

El poeta sale de casa expectante del porvenir (“de otros secretos”<sup>15</sup>) por el

carácter ignoto de ser y estar, porque así lo decidió. Aquello no manifiesto, lo tácito en el tintero de este y otros poemas, quedará para nutrir secretos de familia, para edificarle a generaciones venideras quién era el poeta que, en alusión a uno de los libros nerudianos de su predilección, fue fiel residente de esta tierra.

## Referencias

- Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Braunstein, Néstor Alberto. *El goce: Un concepto Lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2006.
- Bonnefoy, Yves. *El siglo de Baudelaire*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Büber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- Cárdenas, Víctor Manuel. *Fiel a la tierra*. Colima: Secretaría de cultura, 2005.
- Cárdenas, Víctor Manuel. *Noticias de la sal*. Colima: Puerta Abierta Editores, 2012.
- Cárdenas, Víctor Manuel. *Micaela*. Colima: Puerta Abierta Editores, 2017.
- Lacan, Jacques. “La instancia de la letra en el Inconciente o la razón desde Freud”, en *Escritos*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 1990.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder Editorial S.L., 2004.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Hirschberger, Johannes y Raúl Gabás. *Historia de la Filosofía III: Filosofía del siglo xx*. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2011.
- Joyce, James. *Ulises*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Steiner, George. *Heidegger*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2011.
- Xirau, Ramón. *Introducción a la filosofía. El desarrollo y la crisis*. Ciudad de México: Colegio Nacional, 2014.

12. VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS (Colima: Puerta Abierta Editores, 2012), 19.

13. *Ibid*, 19.

14. *Ibid*, 19.

15. *Ibid*, 19.

**Recibido:**  
16 de octubre de  
2018  
**Aceptado:**  
18 de noviembre  
de 2018

# LA PROBLEMATIZACIÓN Y SUS ALCANCES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

OMER BUATU BATUBENGE\*

\* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, profesor e investigador de tiempo completo en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima desde 2007. Actualmente es líder del cuerpo académico "Filosofía de la convivencia" y dirige el proyecto "Análisis convivencial de la migración indígena al norte del Estado de Colima".

**Resumen:** La construcción conjunta del pensamiento filosófico opera gracias al diálogo y a la capacidad de los participantes de asombrarse de su realidad y de cuestionarla. El diálogo procura interés e instituye el debate reflexivo como el meollo de la enseñanza-aprendizaje de la filosofía. Asimismo, hace de la filosofía una actividad de reflexión más allá de los contenidos y los procedimientos didácticos. En este proceso, cobra importancia primordial la problematización, la cual envuelve la descripción de la inquietud y la formulación de la pregunta a debatir. De este modo, se privilegia la construcción de los pensamientos a partir de los intereses de los participantes, incluyendo el profesor, pero con énfasis en el alumno. En otras palabras, en filosofía, la problematización refrenda la idea según la cual, lo más importante no es aprender filosofía, sino aprender a filosofar.

**Palabras clave:** problematización, reflexión dialógica, construcción conjunta del pensamiento, heurística.

**Abstract:** The joint construction of philosophical thought operates from dialogue and the ability of participants to be amazed at their reality and to question it. Dialogue can give us interest and institutes thoughtful debate as the core of the teaching-learning of philosophy. It also makes philosophy an activity of reflection beyond the content and teaching methods. In this process, the problematization becomes paramount, which involves the description of the concern and the formulation of the question to be debated. In this way, the construction of thoughts is privileged based on the interests of the participants, including the teacher, but with emphasis on the student. In other words, in philosophy, the problematization endorses the idea according to which, the most important thing is not to learn philosophy, but to learn to philosophize.

**Key concepts:** problematization, dialogical reflection, joint construction of thought, heuristic

## 0. Introducción

El carácter global de la crisis contemporánea por su dimensión ecológica, laboral, política y socioeconómica, implica la aplicación en filosofía de una didáctica dialógica con enfoque holístico, cuyo análisis permite entender la interrelación entre los actores y los ámbitos sociales donde operan y, a la vez, reconstituya el carácter indagatorio del quehacer filosófico. Este postulado nos empuja a analizar los alcances y limitaciones didácticas, en la comunidad de diálogo, del proceso de problematización como conjunto de acciones ordenadas de selección, de estructuración y de acotamiento de un obstáculo o una inquietud de investigación, el cual culmina en la formulación de la pregunta detonante del diálogo indagatorio. Enseguida, nos interpela el modo heurístico de indagación en común para entender la realidad que nos rodea.

Este trabajo tiene un humilde propósito de inscribirse en el marco de la búsqueda y valoración de estrategias didácticas de la filosofía, las cuales son susceptibles de devolver a esta disciplina milenaria el interés que se merece en nuestra contemporaneidad. Por eso, la problematización y la heurística en común no están aquí presentadas como las únicas herramientas didácticas, sino como una de las vías que permitan volver a dar el interés a los estudiosos de la filosofía y al público en general. Por eso, su desarrollo iniciará con la identificación de la enseñanza de la filosofía como un esfuerzo de investigación; enseguida se analiza la importancia de la libertad y el reto de la problematización. A fin de concretizar lo anterior, se describe un ejemplo de conceptualización filosófica en el aula; por fin se fundamenta este ejemplo en la concepción socrática del filósofo como diálogo y heurística en conjunto.

### a. La enseñanza de la filosofía como esfuerzo de investigación

De todas las definiciones que damos al concepto de filosofía, la más común, universal y aceptada por todos es la referida a la búsqueda de la sabiduría. La idea de búsqueda implica que la filosofía es una actividad espiritual, no importando si esta actividad es teórica o práctica, del ser humano para adueñarse del ser como objeto de conocimiento. Ello implica que el ser escapa constantemente al sujeto cognoscente quien, de igual manera, está en un movimiento constante para apoderarse de él. Así, nunca el objeto está totalmente al alcance del sujeto como un dato acabado por el cual sólo hay que observar pasivamente para acceder a su esencia. Tampoco el sujeto cognoscente es totalmente confiado en los principios de su razón independientemente del ser que da contenido a su conocimiento.

Por lo tanto, la idea de la búsqueda implica un movimiento en el que el sujeto y el objeto están siempre en un estado de lejanía y con intención de proximidad. Por eso, la filosofía se caracteriza más por la inquietud, la insatisfacción, la incomodidad, la inestabilidad que por la tranquilidad espiritual. La distinción que hacemos entre el filósofo y el sabio (*sophos*) tiene su fundamento en esta explicación del significado de la filosofía como anhelo a la sabiduría, como insatisfacción con respecto al dato bruto de la experiencia e incluso con respecto a lo ya conocido. Es en este sentido que K. Jaspers la define en oposición al dogmatismo como una tensión hacia la verdad. Lo dice en estos términos: “[...] la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber

enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable”<sup>1</sup>.

La visión filosófica de Jaspers está influenciada por la noción de comunicación, entendida como complementariedad en nuestra búsqueda del conocimiento sobre la realidad. En efecto, siendo ésta multifacética, su conocimiento no puede ser exhaustivo ni definitivo. El papel del sujeto cognoscente consiste en acercarse a la realidad a partir de una de sus facetas; y desde este ángulo, se consigue un cierto conocimiento de la realidad mediante cierta aproximación. El conocimiento obtenido puede ser correcta y verdadero o inválido y falso. Si es desprovisto de errores, el encuentro de la verdad alienta a descubrir nuevos horizontes oscuros de la realidad. Si hay errores, se hace imprescindible la revisión de todo el proceso para descubrir las causas del error y corregir tanto en la metodología como en el aspecto del contenido.

Lo anterior implica que cada paso en el hallazgo solicita muchos otros en la revisión para asegurarse de la veracidad. Errores y particularidad en el conocimiento encontrado así como la presencia de nuevos horizontes no descubiertos alientan a filosofar, esto es, a hacer imposible tener un compendio de proposiciones listas para ser transmitidas. El simple hecho de pensar en tal posibilidad de verdades inamovibles listas para ser enseñadas determina lo que Jaspers considera como traición. Por eso, para él, el sentido de la filosofía es la búsqueda del conocimiento y toda otra concepción que pretende constituirlo en un compendio de saberes transmisibles, esto es, enseñables, la traiciona.

Karl Jaspers no es el único que considera la enseñanza de la filosofía como una

traición. La llamada discordancia entre corrientes de la filosofía es de por sí un hecho palpable de que la filosofía no es enseñable. Pues ninguna postura puede ni ha logrado erigirse como detentadora de la verdad después de siglos de controversia. No es entonces casual que Roger Verneaux considere a todas las corrientes filosóficas como dogmáticas en la medida en que cada una ha buscado presentar su propia aproximación a la realidad como un absoluto<sup>2</sup>, negando desde allí la posibilidad de que las demás corrientes alcancen la verdad. En esta pelea donde vemos el escepticismo o el empirismo y el racionalismo, el realismo y el idealismo rechazarse uno y otro parece trascender una verdad: la imposibilidad por cada uno separadamente de encontrar la verdad y de imponerse como un ganador definitivo.

A la vez, esta imposibilidad revela que las diferentes corrientes de pensamiento son el resultado de un esfuerzo no sólo ni simplemente de apropiación del conocimiento sino sobre todo de búsqueda de tal conocimiento de la realidad desde aspectos y ángulos diferentes tanto de la realidad como del sujeto cognoscente. En este sentido, la enseñanza de la filosofía es siempre un esfuerzo de investigación, siendo la apropiación una actividad natural que se realiza a medida que se desarrolla la investigación y las herramientas de investigación. Por lo tanto, aprender filosofía es aprender a investigar y no a poseer ni memorizar el conocimiento. Tomando lo anterior en cuenta, los esfuerzos didácticos deben converger hacia la construcción del conocimiento y el mejoramiento de las herramientas de investigación. Tal paso obliga a evaluar la situación actual de la enseñanza de filosofía.

1. KARL JASPERS, *La filosofía* (México: Breviarios del FCE, 2001), 12.

2. Cfr. ROGER VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Barcelona: Herder, 1999), 31.



## b. La didáctica de la filosofía ayer y hoy

Las dos síntesis filosóficas representativas que acabamos de evocar, la de Karl Jaspers y la de Roger Verneaux, demuestran con toda claridad que la filosofía, en todos los tiempos y espacios, es un ejercicio reflexivo de búsqueda y de creatividad bajo el impulso de la insatisfacción con respecto a lo que se conoce y a la inmensidad de lo que se ignora. Los sistemas y síntesis de conocimiento son importantes en la medida en que nos muestran un camino emprendido, nos orientan mostrando lo que se ha hecho y lo que falta. De esta manera, son una invitación a continuar el camino, a revisar los posibles errores, a abrir nuevos horizontes y a permanecer siempre inquietos. Sin embargo, se vuelven dogmáticos cuando pretenden ser un compendio de conocimientos que hay que memorizar y repetir para dar prueba de su dominio.

Insistimos: los textos de lectura son una invitación a la insatisfacción frente a la realidad y nunca son una simple apropiación de un conocimiento definitivo. La falta de tal inquietud al leer un texto de filosofía lo convierte en una simple doctrina ideológica. Por lo tanto, **el desafío en la enseñanza de la filosofía es ante todo una cuestión de falta de problematización**. En efecto, toda investigación presupone una inquietud o una pregunta formulada a partir de esta inquietud. Esto implica que sin pregunta de investigación simplemente no hay investigación; y como nuestra disciplina se define por la investigación, la filosofía es entonces un preguntar constante que incita a los participantes a contribuir cada uno con sus propias respuestas y otras preguntas.

Sin embargo, la mayoría de los procesos actuales de enseñanza-aprendizaje de

la filosofía tienden a hacer de ésta última una doctrina, menospreciando así su esencia como búsqueda. Mi propia experiencia como alumno y profesor me sirve de testigo para lo anteriormente dicho y me tormenta cuando recuerdo que, junto con mis compañeros, teníamos que leer, para no decir memorizar, fascículos de más de 300 páginas de tamaño oficio. Me recuerdo bien los cursos de metafísica, epistemología, filosofía antigua, teodicea, ética social y específica, y muchos otros cuya exigencia principal era reproducir las palabras del documento entregado por el maestro. Me asombra, por supuesto, la capacidad intelectual e ingeniosa de mis maestros para reproducir delante de nosotros cuartillas de conocimientos que habían preparado en su casa. Pero, nuestra propia capacidad me asombra ahora por haberse sometido a tal disciplina y lograr el objetivo de aquella enseñanza, que desafortunadamente ignoro. Reproduje a mis maestros con toda humildad tanto en sus clases como en mis propias clases; sin embargo, el entusiasmo en el aprendizaje se ve decaído e imposible de enderezarse.

Esta enseñanza me ha provocado tanto disturbio que me pregunto si los filósofos mismos no son responsables del poco interés de la sociedad hacia los estudios de filosofía; los profesores no seríamos responsables del mal ejercicio de la libertad por parte de las masas populares que, en un régimen supuestamente democrático, siguen ciegamente a los líderes políticos. Si como lo dice la UNESCO, la filosofía es una escuela de libertad y es para todos<sup>3</sup>, ¿cómo explicar que los que más necesitan a la filosofía son los que menos se interesan a ella? ¿En qué medida el ejercicio reflexivo de nuestros alumnos de filosofía y de muchos otros alumnos de las demás carreras es un testimonio de razonamientos coherentes con aspiración a la verdad?

3. Cfr. LA UNESCO, *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011).



En este documento de la UNESCO, se aprecia que filosofar no es simplemente saber, sino sobre todo comprender el sentido y los principios del saber, es desarrollar el espíritu crítico en la actuación y es por consiguiente rechazo de toda forma de pasión doctrinaria<sup>4</sup>. Por eso, filosofar no es adiestrar, es sobre todo educar a la toma de conciencia y a la independencia del espíritu. Es en este sentido que la filosofía se constituye en una escuela de la libertad. Poner hincapié en la acumulación del saber es simplemente traicionar su quehacer y su esencia; incluso su práctica tiene sentido sólo en la medida en que posibilita este ejercicio de la libertad y rinde cuenta del espíritu crítico y reflexivo. He allí las razones por las cuales es imperioso redefinir la didáctica de la filosofía en las instituciones universitarias y de educación básica.

Existen, por supuesto, otros motivos relacionados con los cambios constantes de nuestra contemporaneidad. En efecto, en un mundo interconectado, abrumado por una cantidad infinita de información y caracterizado por varias rupturas socio-culturales, económicas y políticas, las cuales tienden a deshumanizar el ser humano, una didáctica cuyo objetivo es la acumulación de conocimiento es inadecuada en la medida en que no permite al educando tener criterio propio para la toma de decisiones, esto es, no desarrolla la reflexión y el espíritu crítico que son los únicos elementos susceptibles de propulsar el discernimiento entre el conocimiento verdadero y el falso. Este cambio indispensable no va a pasar por un mismo camino ni por las mismas estrategias. Quizás la aplicación de varios

4. *Ibid*, l X.

métodos permita que la filosofía recobre el interés que merece ante un mundo partido, pero interconectado.

En consecuencia, desde el punto de vista de una investigación conjunta, fundamentada en la convivencia entre los participantes, la comunidad de indagación (CI) nos parece un método adecuado, ya que promueve el aprendizaje y ejercicio de la libertad, toda vez que se fundamenta en la participación y creatividad conjunta en la búsqueda de los objetivos de la comunidad. Por otra parte, es un aprendizaje del diálogo susceptible de llevar a un equilibrio y armonía social. En este sentido, **aprender filosofía equivale a dialogar con los demás**, escucharlos, abrirse a ellos, evaluar mis posturas y la de los demás, y contribuir con una postura nutrida y enriquecida por los demás al crecimiento de la comunidad. Tales habilidades actitudinales e intelectuales no serían posibles sin un cuadro convivencial que promueva la interrelación y la diversidad.

### c. La Comunidad de indagación en el aula: primacía de la problematización

Supongamos que quisiéramos definir ante el grupo de alumnos el concepto de filosofía. La mayoría de las veces, escribimos las raíces etimológicas, las traducimos y luego las reunimos para enseñar o escribir la definición. Este ejercicio bonito tiene como efecto (implícito) de pedir a los alumnos memorizar las raíces etimológicas, así como el entendimiento que de ellas emerge. Otra consecuencia es la pasividad total del alumno que contempla o se asombra de los trabalenguas griegos que tendrá que aguantar durante 4 años o más. Si no es el miedo que le damos, es al menos el interés que le quitamos dado que tal explicación es ajena al alumno y a menudo complica el esfuerzo para hacer

de la filosofía una cuestión de vida, de la propia vida. La tercera observación consiste en que no hay una inquietud clara que genere el interés ni por este juego ni sobre todo por el afán de definir el concepto de filosofía. Por lo anterior, tal introducción a la filosofía construye, delante de los alumnos, una fachada destinada a insensibilizarlos de los problemas, así como de las estrategias que usa la filosofía para realizar su quehacer.

La actitud frente al concepto de filosofía por parte del alumno cambia totalmente si, para definirlo, el profesor hiciera uso de una situación en la cual el alumno está implicado e incitado a contemplar o resolver una inquietud. Un texto cuyo contenido es cercano al alumno o un contexto que implica ciertos retos como encontrar algo perdido o desconocido (casi todos hemos jugado a escondidas, hemos perdido algo, etc.), un dilema social o un problema social concreto, cualquier de estas situaciones tendría como efecto directo de orientar al alumno hacia los problemas de su entorno y la manera cómo es posible acercarse a su solución. De este modo, la toma de consciencia de que la filosofía está en nuestra vida despierta con más o menos de facilidad el interés y, bajo la coordinación del profesor, es posible que el alumno encuentre una definición, la comparte con sus compañeros y que juntos la mejoren.

El procedimiento que consideramos fructífero consiste en presentar el texto a los alumnos. Cuando hablamos del texto, nos referimos no sólo a un escrito sino a toda situación a partir de la cual es posible cuestionarnos, es decir, todo entramado de signos o símbolos, portador de significado en una situación de comunicación. El texto es la realidad que nosotros construimos a partir de nuestras circunstancias de vida, porque tal realidad es una sucesión de hechos percibidos y concientizados,

esto es, textualizables<sup>5</sup>. Se trata pues de una situación problemática, escrita u oral, susceptible de generar una inquietud en los alumnos o más bien un preguntar.

El carácter multifacético de la realidad impide circunscribir características esenciales de tal realidad a filosofar. Sin embargo, muchos autores han intentado orientarnos para escoger un contexto idóneo a la enseñanza de la filosofía. Éste es el caso del Dr. Horacio Cerutti Guldberg que, en su “Filosofar desde nuestra América”, aclara que la realidad a filosofar debe ser la de todos los días, la realidad cotidiana en su vulnerabilidad y su contingencia, una realidad cambiante y a menudo efímero. Es la realidad de los entes concretos, y no de su esencia, con su carácter histórico en el sentido de que depende de nuestro pasado, nos ayuda a comprender el presente y a construir el futuro<sup>6</sup>. Una tal situación, un tal texto, siempre encierra una inquietud, una pregunta que los alumnos pueden hacerse con toda libertad.

El texto, lo presenta el maestro facilitador; pero la pregunta, se la hacen los alumnos en toda libertad. Durante la problematización, el maestro dueño y centro de sabiduría desaparece y se convierte en un coordinador o un moderador-facilitador en la construcción de la pregunta de investigación. Su rol consiste en agilizar el proceso de construcción de la pregunta aclarando dudas, indicando orientaciones y evitando entrometerse en la construcción misma. En cuanto al texto, juega el papel de un catalizador, de un agitador, por lo tanto, de un elemento perturbador para los educandos. Por lo que si bien la pregunta surge del texto-contexto, no es necesario que se enfoque en este

último, ya que al remover y sembrar más o menos de disturbio en nuestra mente, la apertura de los horizontes es tan grande que es imposible medir la cantidad de preguntas que pueden emerger.

Por eso, de nuevo aparecerá el facilitador para ayudar a reducir todas las interrogantes a una o dos preguntas sobre las que todos los participantes estén de acuerdo para satisfacer su interés de conocer. Las estrategias de reducción son enormes: elección una única vez, elecciones múltiples, consenso entre participantes, detección de similitudes y diferencias entre las preguntas, etc. En el caso del juego de escondidas, es necesario formar un grupo de amigos cuya acción consiste en esconderse mientras que otro grupo busca encontrarlos. Luego de ponerse de acuerdo sobre unas reglas básicas, se ponen en marcha la creatividad y la sutileza para encontrar fácilmente el tesoro o para complicar su búsqueda, por un lado; por el otro lado, a estas competencias se agregan la paciencia, la tenacidad y la imaginación de los posibles escondites e incluso los posibles momentos de aparición y desaparición de los escondidos o estrategias de búsqueda.

En todo caso, son los jugadores quienes deciden sobre sus estrategias de búsqueda y en qué condiciones. El rol del facilitador se limita a hacer respetar el tiempo de discusión para encontrar el objetivo o el consenso sobre las reglas y los desafíos por enfrentar, y a vigilar que las reglas se respeten y que todos participen. Dada la asimetría de experiencia entre el facilitador y los alumnos, aquél puede intervenir aportando correcciones en la construcción del conocimiento sin imponer su punto de vista;

5. Cfr. MAURICIO BEUCHOT PUENTE, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: Itaca/UNAM, 2000), 17. Véase también ALEJANDRO MARTÍNEZ DE LA ROSA, “Univocismo hegemónico y equivocismo desmesurado. Hacia un modelo interpretativo de la cultura política” en AGUILAR GAXIOLA, VÍCTOR HUGO y AYALA BARRÓN, JUAN CARLOS, *Coloquio nacional de Hermenéutica Analógica* (Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005), 3.
6. Cfr. HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2000), 50-51.

además como miembro de esta comunidad de investigación, puede opinar en el debate sin que ello tenga el peso de imponerse ante las demás propuestas de solución. Así, es claro que una estrategia de búsqueda como la de hacer reír al escondido no puede venir del facilitador; ni tampoco la idea de esconderse en un lugar más cercano al punto de partida. Cada grupo o participante determina lo que tiene que hacer en sinergia con los demás.

Lo que intentamos demostrar es que la situación presentada debe envolver de manera más o menos clara los desafíos a los que se enfrentarán los aprendices. Estos retos constituyen, para los aprendices, una inquietud o pregunta detonante. Se trata de una pregunta susceptible de desencadenar el proceso de discusión, de diálogo o de otras preguntas entre los participantes. Por eso, un texto de estudio de la filosofía debe generar una pregunta detonante. En otras palabras, **leer en filosofía es cuestionar, dudar e incluso comparar mis respuestas con las del autor**. La problematización no es ni puede ser la única estrategia de enseñanza de la filosofía. Sin embargo, es una invitación para que construyamos juntos más estrategias que inviten a los alumnos y a profesores a mantener vivo el impulso del preguntar, a suscitar dudas y a maravillarse de la realidad. En breve, la pregunta acordada debe ser susceptible de iniciar un diálogo entre los participantes.

#### d. Participación y el ejercicio dialógico

Una vez que la pregunta detonante es encontrada y que todos los participantes conocen su rol en el juego, este último puede ya empezar. Si tuviéramos un texto escrito u oral, sería ahora el momento de empezar el debate para encontrar la respuesta a la pregunta o de plantear-

se más dudas y más preguntas antes de llegar a la posibilidad de la contestación final. En ello, se asume que filosofar es ante todo un ejercicio dialógico que parte de una inquietud de los participantes. Por eso, excluye el monopolio del profesor e instituye la comunidad participativa en la indagación. Tal opción se fundamenta también en que el amor a la sabiduría no es ni será su posesión; es más bien un deseo o un anhelo fuerte de alcanzar la sabiduría que siempre se escapa. En este sentido, se puede entender esta afirmación de Moufida Goucha, jefa de la Sección de Seguridad Humana, Democracia y Filosofía de la UNESCO: “Enseñar la filosofía y aprender a filosofar tal vez consiste entonces, en primera instancia, en prohibirse a uno mismo transmitir unos corpus de saber en el estricto sentido del término”<sup>7</sup>.

En esta afirmación, el uso de la expresión “en primera instancia” implica que la autora admite una diversidad de caminos para aprender a filosofar y enseñar la filosofía. Sin embargo, enfatiza el hecho de que todas esas vías deben estar precedidas por el rechazo de una actitud doctrinaria que se limitaría a proveer sólo un cúmulo de conocimientos. Para ella, la didáctica de la filosofía debe permitir a un individuo liberarse solo de toda dominación posible y que el cúmulo de saberes sólo ayuda a orientarnos, a conocer los problemas que se han hecho los demás y cómo los han resuelto para que nosotros podamos liberarnos. De este modo, la autora acentúa a su manera el carácter inquietante o interrogante de la filosofía, la cual se niega a ser una simple posesión del conocimiento.

Por otra parte, la filosofía no es tampoco una búsqueda solitaria del conocimiento; es esencialmente apertura hacia la realidad que escapa, es preguntarse sobre esta realidad y es un camino divertido y a

7. MOUFIDA GOUCHA, “La dinámica del método”, en la UNESCO, *Filosofía. Una escuela de la libertad*, XVII.

la vez riguroso. Esta esencia cobra sentido cuando, en la posibilidad de equivocarnos, sentimos la necesidad de abrirnos a los demás, de compartir con ellos nuestros hallazgos y de expresarles nuestras posibles equivocaciones. Tal apertura de horizontes de nuestra mente hacia los demás es esencial a la filosofía porque permite cuestionarnos sobre nuestro propio conocimiento, nuestro recorrido y el de los demás; este discernimiento determina el sentido de la crítica. Significa que lo conocido no es una garantía incondicional, sino más bien una invitación a más investigación y a más retroalimentación.

Ni transmisión de un corpus doctrinario ni una búsqueda en soledad del conocimiento, la filosofía apela a la apertura hacia los demás y a la confrontación de ideas, de todas las ideas que puedan contribuir al entendimiento de la realidad. En este sentido, filosofar implica necesariamente un diálogo con los demás en un acto participativo y de interlocución. La participación y la interlocución significan que el procedimiento de un **diálogo filosófico es esencialmente de tradición socrática**. Por tradición socrática entendemos que, en el acto de razonamiento, los protagonistas, esto es, los participantes deben intercambiar al menos sobre dos concepciones filosóficas diferentes o una concepción filosófica y otra concepción común. Por lo que no hay diálogo filosófico si los protagonistas están de acuerdo sobre todos los puntos a tratar.

El procedimiento dialógico consiste concretamente en oposición, rectificación y superación como técnicas discursivas para la construcción del conocimiento. Es esta técnica de la dialéctica la que convier-

te la filosofía, en particular, y las ciencias humanas, en general, en una actividad reflexiva. En estas ciencias, hay como convicción relevante de que la verdad llega al descubierto sólo después de un debate, de una confrontación de ideas, argumentos contrarios uno con otros. Y esta confrontación es lo que, a mi juicio, da sentido a la filosofía como actividad. Al respecto, Félix García Moriyón afirma: “Sólo discutiendo problemas filosóficos, con las destrezas que son propias de la filosofía, podremos efectivamente conseguir que el alumnado las desarrolle”<sup>8</sup>.

Lo anterior da razón a Jean Didier Enama cuando afirma: “Le raisonnement est l’acte de la dissertation, et la dialectique la loi de cet acte”<sup>9</sup> (El razonamiento es el acto del debate, y la dialéctica, la ley de este acto). Se trata pues de construir ideas, pensamientos siguiendo una normatividad clara fundamentada en la ley de la dialéctica o del diálogo socrático. Concretamente, lo anterior significa que antes de ser aceptada, una idea debe oponerse a las demás, enseguida de este encuentro de ideas se aplica la revisión, la corrección o la confirmación; luego emerge una idea sólida, fruto de la superación o del rigor dialógico. Así, no cabe duda de que este planteamiento indica que filosofar es un acto coherente que se realiza en común con la participación de todos. En este sentido, al comprender que para Sócrates “hacer filosofía era el emblema de la investigación en común como forma de vida”<sup>10</sup>, Mathew Lipman y sus seguidores construían para la enseñanza de la filosofía un modelo heurístico de investigación compartida en el aula y el paradigma de la educación como forma de vida. Es este modelo el que este traba-

8. FÉLIX GARCÍA MORIYÓN, *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula* (Madrid: Ediciones de la Torre, 2006), 109.

9. ENAMA, JEAN DIDIER, “La dissertation de philosophie. Conseils de méthode, les types de sujets, les types de démarches”, *Revista Sophia*, Vol. 5, 3 (1999), columna 1, 2.

10. MATHEW LIPMAN, *et al.*, *La filosofía en el aula* (Madrid: Ediciones de la Torre, 1992), 36.





jo busca promover aquí, más allá del objetivo admitido de mantener el interés por la pregunta en los niños y la necesidad de respuestas lógicas.

Y como forma de vida, la filosofía tiene como objeto de estudio la realidad cercana a los participantes. Este objetivo puede ser la vida humana y no humana, puede concernir a los objetos inertes e incluso a los irreales o imaginarios. En todo caso, se trata de la realidad completa, total, entendida en sus interconexiones con todos los seres de este universo. En este sentido, la filosofía está siempre allí donde está el ser humano, allí donde aparece una pregunta por conocer, allí donde se desarrolla una vida y donde ésta se ve en interdependencia con los demás seres. Así, el objeto de la filosofía como totalidad tiene sentido sólo

en la medida en que esta realidad total no se aleje de la vida diaria, de la vida de todos los días. Por eso, a su manera, Andrew Beards, en su *Philosophy. The quest for truth and meaning*, afirma: “Entonces, estudiar filosofía no es lo mismo que estudiar cualquier ciencia particular o un periodo histórico en el cual no habíamos pensado antes. Es el estudio de algo mucho más cercano a casa”<sup>11</sup>. Por más que traicionemos a la filosofía, su estudio debe consistir en problemas de nuestro entorno, de nuestra casa y de nuestro ámbito de vida. Por eso, concuerdo con Horacio Cerutti cuando menciona que, para una problematización de la filosofía, la realidad a estudiar debe ser la cotidiana, la realidad de todos los días<sup>12</sup>. Es en este terreno de lo cotidiano donde la filosofía encuentra su sentido,

11. Andrew Beards, *Philosophy. The quest for truth and meaning* (Collegetown Minnesota: Liturgical Press, 2010), 2.

12. Cfr. HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Op. Cit.*, Nota 5.

su interés y su impacto en nuestra contemporaneidad. Y es en este terreno donde la problematización y la heurística en conjunto hacen del filosofar un quehacer por y para la vida humana y no humana.

### Conclusión

A modo de conclusión, nuestro objetivo principal consistía en construir o reforzar estrategias didácticas de la filosofía que puedan reavivar el interés por la filosofía en nuestra contemporaneidad. Consideramos como postulado que una didáctica dialógica con enfoque holístico permite analizar la interrelación entre los actores y los ámbitos sociales donde operan y, a la vez, reconstituye el carácter indagatorio del quehacer filosófico. Para ratificar este supuesto, definimos a la filosofía como una búsqueda constante del conocimiento, y como tal, su quehacer necesita de una inquietud previa como insatisfacción del investigador ante lo conocido, ante la inmensidad de su ignorancia o ante la fragilidad de equivocarse. Esta inquietud debe emerger del mundo de la vida cotidiana, de la casa pues, de la situación cercana a los alumnos, investigadores o participantes en una búsqueda común de la verdad.

Con lo anterior, rechazamos la concepción a menudo aplicada de que la didáctica de la filosofía es una transmisión de un cuerpo de ideas inamovibles y defini-

tivas que el alumno tiene que reproducir. Rechazamos igualmente, la idea de una búsqueda solitaria y aislada de la verdad, ya que esta última está siempre en movimiento y que la realidad es multifacética. Por lo que es necesario una apertura con toda libertad y creatividad hacia los demás en una dinámica que lleva a la interlocución de concepciones, de visiones o de puntos de vista. Esta perspectiva didáctica obliga a enfatizar en la didáctica de la filosofía el diálogo y la participación de los participantes en los lugares donde la filosofía debe enseñarse.

El diálogo enriquece las ideas parciales en la medida en que prueban su veracidad en frente de otras y en que se someten a crítica para su aceptación. Por su parte, la participación como característica esencial del diálogo es la señal de la apertura, la muestra de la creatividad y de la libertad necesarias para cualquier construcción del conocimiento. Por eso, diálogo y participación construyen una comunidad de investigadores y hacen de la filosofía una forma de vida y de su enseñanza, una heurística, esto es, una actividad consciente y reflexiva. En este sentido, para reavivar el interés por la filosofía, preconizamos la aplicación de la problematización y el diálogo como técnicas didácticas necesarias que permitan responder a la preocupación por la comunicación del conocimiento y a la búsqueda conjunta del mismo.

### Referencias

- Beards, Andrew. *Philosophy. The quest for truth and meaning*. Collegeville Minnesota: Liturgical Press, 2010.
- Beuchot Puente, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ciudad de México: Ed. Ítaca/UNAM, Segunda edición, 2000.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- Enama, Jean Didier. "La dissertation de philosophie. Conseils de méthode, les types de sujets, les types de démarches", *Revista Sophia*, Vol. 5, 3 (1999), 1-4.

- García Moriyón, Félix. *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 2006.
- Gasparotto, Pedro M. *Notas de didáctica filosófica*. Ciudad de México: Universidad Pontificia de México, 2000.
- Jaspers, Karl. *La filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Lipman, Mathew; Sharp A. M.; y Oscanyan F. S. *La filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1992.
- Martínez de la Rosa, Alejandro. “Univocismo hegemónico y equivocismo desmesurado. Hacia un modelo interpretativo de la cultura política, Conferencia”, En Aguilar Gaxiola, Víctor Hugo y Ayala Barrón, Juan Carlos. *Coloquio nacional de Hermenéutica Analógica*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005, 1-12.
- Moufida Goucha, “La dinámica del método”, En la UNESCO, *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- UNESCO. *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- Verneaux, Roger. *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Barcelona: Herder, 1999.

# MARX Y FREUD. DOS MODOS DE PENSAR DESDE LA SOSPECHA

**Recibido:**

3 de octubre de 2018

**Aceptado:**

5 de noviembre de 2018

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN\*

\* Licenciado en filosofía, maestro en psicoterapia y doctor en psicoanálisis. Es parte del equipo académico del **Instituto de Filosofía, A.C.** y consultor filosófico y psicoterapeuta.

**Resumen:** Mostraré un panorama general mas no exhaustivo del proceso del pensamiento y obra de Marx y Freud siguiendo un orden expositivo-evolutivo desde sus aportes de juventud hasta su madurez. Posteriormente marcaremos las contradicciones que, en relación a su obra, representarían un conflicto con otras tendencias epistémicas ubicadas en la contemporaneidad. Por último, mencionaremos qué del carácter del pensar sobre la sospecha en estos dos autores nos parece valioso para el pensar actual en su vertiente crítica.

**Palabras clave:** Freud, Marx, Sospecha, Crítica, Metafísica, Materia, Pulsiones.

**Abstract:** I will show a more non-exhaustive general panorama of the thought process and work of Marx and Freud following an expository-evolutionary order from their contributions of youth to their maturity. Later we will mark the contradictions that, in relation to his work, would mark conflict with other epistemic tendencies located in the contemporaneity. Finally, we will mention that the character of thinking about suspicion in these two authors seems to us valuable for current thinking in its critical aspect.

**Key concepts:** Freud, Marx, Masters of suspicion, Criticism, Metaphysics, Matter, Instincts.

## Pensamiento y obra de Marx

Quizá sea Marx uno de los pensadores más estudiados y de quien se ha realizado un número infinito de interpretaciones y distorsiones. Sobra constatar el alcance práctico, ideológico y político producto de su obra. Por una parte, construyendo utopías para nuevos órdenes sociales y políticos que urgían por nacer; por otra parte y en sentido contrario tomaron vida formas culturales y políticas deleznablemente vinculados al uso de su obra. Aunque esto último escapa sin duda a las intenciones de Marx y al carácter riguroso, crítico y científico que pretendió en vida.

El joven Marx, el de antes los Manuscritos de 1844, tendrá como principal problema la condición de alienación que Feuerbach había dirimido en la *Esencia del cristianismo*, mostrando que el modo de percibir el ser que Hegel había formulado era una construcción invertida de la esencia del mismo. No es el ser el que ha producido, creado al hombre, sino que el ser, Dios, es producto del ser real, del hombre, quien se encuentra en Dios alienado, en quien proyecta su propia esencia. Feuerbach descubre la raíz de toda generalización sobre lo real, que no es otra cosa que la abstracción de la experiencia humana desnuda y vulnerable ante la inminente



presencia de la naturaleza y su deseo que es proyectado en una imagen personificada, que hemos llamado Dios. Escribe en la *Esencia del Cristianismo*: “el ser divino no es sino el ser humano, o mejor dicho, el ser del hombre desembarazado de los límites del hombre individual, es decir, real y corporal, contemplado y adorado como un ser distinto de el mismo[...] para enriquecer a Dios, el hombre debe empobrecerse; por ello todas las determinaciones del ser divino son determinaciones del humano[...] ¿por qué habría de tenerse dos veces la misma cosa?”<sup>1</sup> Lo anterior se da en función de realizar una importante inversión: la teología se convierte en antropología.

El joven Marx parte de la crítica de Feuerbach a Hegel y alimenta su propia insatisfacción ante el pensamiento que, a su vez, explicaba por qué el Estado prusiano era tan reaccionario a los fines de la ilustración y la revolución manteniendo una estructura cuasifeudal. Partir del ser concreto identificado en el hombre y su

acción se vería potenciado por el comunismo francés, a quien Marx admiraba, pues afirmaba su modelo de una teoría real y positiva, necesaria para transformar el mundo. El joven Marx habría dado un tremendo paso en relación a sus predecesores filosóficos y a socialistas y comunistas de bases metafísicas y religiosas: la renuncia al espíritu de la especulación y la inversión del pensamiento en el ser concreto, material, histórico. Sospechar de la razón, de su panlogicidad, de las pretensiones de explicar sin explicar la miseria real, esa que si consideraba Marx derivación de la alienación de la humanidad en otros objetos ajenos a su efectivo y real desarrollo.

Marx supera a Feuerbach al establecer que la crítica religiosa no es suficiente en sí misma, pues habría que ser completada con una crítica política, estableciendo que la crítica de la alienación política y socioeconómica explica la alienación religiosa y no al revés. Pero la transformación no será

1. LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (España: Trotta), 65.

entonces contemplativa, por el amor genérico, sino que implicará la revolución en la base de la misma sociedad. Sospechar del llamado al amor universal, sospechar de los efectos reales de la crítica que si no es política, entonces no transformará más que las conciencias. A diferencia de Feuerbach, limitará también la acción de la filosofía cercando su labor a la generación de conciencia de la situación real y como justificadora de las razones de lucha del proletariado. No despreciará la masa como los jóvenes hegelianos, sino que instará a la lucha material de estas a través de la conciencia traída por la filosofía.

El joven Marx, ahora después de los *Manuscritos*, centrará su labor en la categoría del proletariado, estableciendo como objeto de su filosofía a la economía política, de la cual desarrollará incipientes tesis que verán su madurez en el *Capital*. Es bajo el crisol de este nuevo objeto de conocimiento, la economía política, que Marx pronuncia las lapidarias palabras sobre la religión como opio del pueblo y que más que detentar a lo religioso como objeto de su obra y enemigo primero, sugerirá más bien que la causa última de la miseria y la clave de su comprensión está en la sospecha sobre el modo de darse lo económico-político. Los conceptos de Marx serán entonces salario, capital, renta de bienes raíces, etc., lo que le permite partir al análisis del trabajo alienado.

Al analizar el trabajo alienado, Marx sentencia que la economía política es ciencia del enriquecimiento, del renunciamiento. Ésta considera al proletariado como obrero no como hombre realizándose en una contradicción moral, pues por un lado se da la ley moral que considera al hombre y por otro se da al mismo tiempo la ley de la economía política que considera la riqueza.

Describimos desde lo anterior otro elemento central de sospecha: la economía política, siendo ciencia de la realidad humana, no comprende el movimiento que la origina y, si encontramos que su fin es la riqueza, ésta es entonces la existencia científica del capitalismo, por tanto no expresa otra cosa más que las leyes del trabajo alienado, es decir, del trabajo que bestializa y no humaniza al hombre en su ser genérico. Dice Marx, “El obrero se va haciendo más pobre en la medida que genera más riqueza. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa de la valoración del mundo de las cosas”.<sup>2</sup> Y afirma de manera más contundente: “El resultado es que el hombre no se siente libremente activo más que en sus funciones animales, comer, beber, procrear... y que en sus funciones de hombre es donde se siente animal. Lo bestial se convierte en humano, y lo humano en bestial.”<sup>3</sup> ¿A dónde deriva el análisis anterior? El hombre aliena su esencia en los objetos de trabajo; y siente más necesidad de lo que le permitirá hacerse más dueño de esos objetos, es decir, del dinero. Entonces la única necesidad del hombre alienado resulta ser el dinero.

Desde lo anterior podemos comprender por qué se la ha llamado humanista al Marx de los manuscritos, ante el análisis que destapa y hace transparente en el proceso de su derivación la contradicción entre el hombre, su ser, el dinero y el capital, esto último conformando la propiedad privada. Marx sospecha de un hecho incuestionable: la centralidad del dinero como fin de todo proceso humano de trabajo invierte los fines del mismo, la humanización del individuo en libertad. Lo anterior deriva aún más en un elemento menos advertido, pero de raíz: la alie-

2. KARK MARX, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 1974), 109.

3. *Ibid.*



nación del dinero destapa la alienación del hombre respecto de otro hombre: el capitalista. Vemos el desenlace del ejercicio de la sospecha: un objeto inanimado y tenido como lo más natural, el dinero, representa la materialización de un proceso de alienación del individuo en lo más propio, su trabajo, su acción. Pero esto no se da como un asunto venido del cielo, sino que guarda su raíz y origen en los intereses particulares y no abstractos del capitalista montado en su principal condición de posibilidad, la voraz defensa de la propiedad privada.

El Marx posterior a los manuscritos desarrollará su teoría materialista de la historia. Será desplazado el concepto de alienación y tomará relevancia el desarrollo de la noción del hombre histórico que crea en la historia su propia naturaleza. Queda así el hombre definido en su esencia como el producto de las relaciones sociales. La ciencia de la historia será el propósito de *La ideología alemana*.

Lo central es la actividad productora del hombre, esto es lo que lo distingue del animal. Produce su existencia material, es decir, su producción económica. La sospecha de Marx se echa andar al desplazar la teoría de la enajenación por el análisis de la praxis. Es en el análisis de ésta que se encontrarán las claves de la historia humana en el mismo proceso de su devenir, donde el comunismo aparece ya no como la realización del hombre como abstracción, sino como el movimiento real que suprime el actual estado, es decir, el capitalismo. Por ello, el socialismo será entonces una nueva etapa y no el fin de la historia. Con lo anterior, Marx sospecha de las bases metafísicas del comunismo (rechazando identificar la noción de pobre del comunismo cristiano con la de proletariado) y de las bases religiosas del socialismo cristiano (bajo la categoría de igualdad

criticada por Marx quien la creía imposible en una sociedad dividida en clases). El análisis material de estas condiciones representaba para Marx la posibilidad de que el proletario se liberara mediante el uso de la propia conciencia que se apropia de la praxis y no en las promesas de la especulación filosófica y religiosa. Marx busca los fines del comunismo y el socialismo, pero sospecha de sus métodos, de sus puntos de partida y con ello de la efectividad para llegar a buen puerto. No dejará elemento libre del análisis de su ciencia, se debe descubrir el fondo de toda intención por más afin que parezca a la idea de humanidad libre.

Es en este momento donde el análisis material de las condiciones muestra una mayor rigurosidad y crítica. Enuncia en *La sagrada familia*:

[...] la propiedad privada, en tanto que propiedad privada y riqueza, se ve forzada a perpetuarse ella misma, y como consecuencia, a su contrario, el proletariado. Es este el lado positivo de la contradicción, la propiedad privada encuentra su satisfacción en ella misma [...] Inversamente, el proletariado en cuanto que proletariado, se ve obligado a trabajar por su propia extinción, y como consecuencia de la propiedad privada, es decir, por la condición que hace que sea proletariado.<sup>4</sup>

En otras palabras, Marx se llega a preguntar en qué deriva que yo posea algo. O también: ¿En dónde está la justicia y lo humano en el hecho de poseer? Pregunta que sonaría inútil y de más para muchos en nuestros tiempos. Si bien podemos discutir y establecer que el diagnóstico o propuestas de solución de Marx en torno a la propiedad privada y el proletariado fueron

4. KARL MARX, *La sagrada Familia* (Madrid: AKAL, 1977). Cap IV, segunda nota marginal crítica.

equivocados, nos enseña a diseccionar lo real en uno de sus supuestos menos criticados: la propiedad privada, su lugar en la acción humana como constitución de los modos de producción, las relaciones de sujeción ligados a intereses humanos particulares, la dinámica de su organicidad, vida, mantenimiento, fin y objetivo.

El Marx posterior a los manuscritos describirá que toda posibilidad de conocimiento científico debe enlazarse con la práctica revolucionaria. La centralidad que toma la praxis bajo su concepción materialista-dialéctica pondrá a Marx en la sospecha del modo en que la praxis de los movimientos socialistas y comunistas han excluido el carácter científico del proceso de liberación humana. La razón es ese instrumento luminoso que puesto en vigilia sobre la acción ilumina el sentido de sus contradicciones, devela los hilos de la perpetuación de la injusticia y pone a la vista las condiciones reales de la historia. Este ha sido uno de los trabajos de la sospecha.

Es por ello que el conocimiento racional de los procesos materiales y su devenir dialéctico, es decir, la esencia de la negatividad, la lucha de clases posibilita la transformación solo a través de la praxis. La praxis no es solo la actividad material de los hombres, sino también el conocimiento teórico de esta actividad. Entonces si la esencia del hombre para Marx es la praxis, la esencia del hombre es la conciencia y la acción, y esto la condición de su verdadera libertad.

El Marx del manifiesto declarará los pasos de las etapas de la lucha del proletariado y su definición como única clase revolucionaria. Se ha considerado que Marx cayó en un carácter profetizador de la acción lo cual asemeja el carácter especulativo que critica, pero Marx defi-

ne solo leyes de tendencia. Dice Guichard: “Marx no describe mecanismos rígidos según los cuales las revoluciones deberían brotar a fecha fija como las cerezas en primavera[...] no es pues una ley absoluta que se debería aplicar mecánicamente al análisis de la sociedad burguesa. Es más bien la tendencia profunda de la evolución lo que Marx deduce aquí”.<sup>5</sup> Vale la pena decir aquí también que no describe la revolución. Marx llega a la conclusión de que la revolución es necesaria: el final de la sociedad burguesa no es un ideal por el que haya que luchar, es una ley más bien del devenir histórico, una necesidad sobre la cual hay que estar conciente. Si bien, estas afirmaciones representan hoy día objetos de rechazo por los que se ha juzgado la totalidad de la obra de Marx por no convenir a las ideas de paz y bonanza, indican a mi ver el carácter abierto y crítico de la intención científica y de sospecha, pues no se rinde a la tentación de la totalidad, negando todo estatuto de profeta. Asegurar la vida del pensar sobre la sospecha implica sospecha de toda totalidad y alejarnos de la tentación de su afirmación.

Pasemos al Marx del *El capital*, quien disecciona los hechos más obvios y las condiciones más generales en meras posibilidades históricas que surgen de la estructura social. Este es uno de los elementos de sospecha más brillantes en Marx: para conocer al hombre y sus condiciones habrá que partir del análisis de la estructura social dado que el ser es social y su configuración tiene este carácter. Marx sugiere que las condiciones más naturales de satisfacción de las necesidades no son universales, sino que están definidas por los modos de producción de las sociedades. Es decir, yo creo que necesito casa, comida y sustento de un determinado modo porque las relaciones

5. JEAN GUICHARD, *El Marxismo, Teoría y práctica de la revolución* (Bilbao Desclee de Brouwer, 1975), 277.



sociales así lo han convenido históricamente. Pero más allá de esto, ¿a quién ha convenido este resultado?

Marx alude que en el caso específico de la producción capitalista el fin no está en la satisfacción de las necesidades a través de productos, sino en la generación de la plusvalía. Es decir, el valor de cambio sobre el valor de uso que produce riqueza en el capitalista. Su bolsa es el punto de partida y también el punto de llegada. Por tanto, no se trata de describir los procesos económicos en sus elementos, sino de descubrir la vida de la estructura social como organismo vivo.

Los bienes y objetos tomados por su valor de cambios determinan el valor del trabajo no en su carácter humano sino en su valor de cambio, la riqueza personal se convierte en riqueza material, en mercancía, dice Marx. El trabajo se convierte en mercancía y el devenir abstracto de la misma es el dinero, mismo que motiva el movimiento de principio a fin de toda acción humana en el sistema capitalista.

Dice Guichard:

Todo queda reducido a la abstracción del dinero: Se está ya bien lejos del hombre natural de los comienzos de la historia; los hombres quedan dominados por las abstracciones que se les oponen, los condicionan y los aplastan.<sup>6</sup>

Por ello es fundamental superar la esfera de las apariencias, sospechar:

Nosotros vamos pues[...] a abandonar este plano o esfera brillante donde todo sucede en la superficie y ante las miradas de todos, para seguir a ambos en el laboratorio secreto de la producción[...] Allí es donde vamos a ver no sólo cómo produce el capital sino cómo el mismo es producido. La fabricación de la plusvalía, este gran secreto de la sociedad moderna se nos va a develar.<sup>7</sup>

El ejercicio de la sospecha en Marx consiste pues en ir a la raíz de todo, hacer

6. KARL MARX, *El Capital*, citado en GUICHARD, *El Marxismo, Teoría y práctica de la revolución* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975), 346.

7. *Ibid.*, 347

visible lo que intencionalmente se ha hecho humo, presentar las condiciones reales y prácticas que generan la injusticia y la contradicción de las relaciones de producción, la lucha de clases, lo cual representa sin duda un modelo de crítica y distancia de lo aparente tan brillante como necesario, tan audaz como urgente, tan inteligente como imprescindible. En Marx, bajo la sospecha, se hace posible que el hombre se ponga en camino de apropiación del motor de producción de su ser, para reapropiarse de los procesos más íntimos de los cuales ha sido expulsado, que lo han condenado a la inconciencia de su rol de peón del devenir material. La sospecha en Marx da pie a recuperar los fragmentos que de sí el ser humano ha empeñado bajo la representación de un mundo que fue dado así, sin más, del que no esperamos más que cumplir la vida, caminando hacia la muerte con la máxima confianza en ideales de justicia y verdad parciales, ajenos a toda radicalidad y razonabilidad, lo cual sí que encontramos a borbotones en Marx, pensador de la verdad, de la justicia y del hombre. Sin duda, características que nos permiten llamar a alguien filósofo, uno verdadero.

### Pensamiento y obra de Freud

Freud decía de sí mismo, no sin una dosis importante de narcisismo, que los aportes científicos de figuras significativas de la historia habían dado un golpe irreparable al narcisismo humano. Uno de ellos había sido Copérnico, quien nos hizo saber que en nada somos el centro y fin de la configuración espacial, sino seres fortuitos en un universo inmenso e impersonal. Otra ofensa al narcisismo, le corresponde a Darwin, quien nos señaló como producto de un proceso de evolución derriban-

do cualquier juicio de cualidad esencial que nos distinga de los otros seres. Marx, mencionado por Freud, aparece como aquel que develó la esencia del hombre como un producto de las relaciones sociales y los procesos socioeconómicos. Por último, el psicoanálisis, “nosotros” dice Freud, le hemos indicado a la humanidad que el hombre vive en una casa de la cual no es dueño, haciendo referencia al dominio del inconsciente sobre las conductas y la libertad del mundo interno.<sup>8</sup>

Freud identifica en su tiempo una serie de fenómenos acompañados de explicaciones incuestionables. Al sospechar de ellas, yendo más allá, Freud da vida al concepto de lo latente, eso que aparece detrás del fenómeno, eso que no encaja con lo que aparece, pues parece gritar una realidad no advertida ante la inmediata consideración de la mirada común.

Freud tiene la virtud de desafiar la valoración de los métodos terapéuticos sospechando sobre la noción de causalidad directa que se creía tenía el sistema nervioso como origen de trastornos complejos del comportamiento. Las enfermedades nerviosas ameritaban tratamientos del cuerpo, no se había inaugurado la noción de enfermedad mental.

El descubrimiento de la hipnosis con Charcot en París abre al joven Freud la consideración no solo de un método alternativo para tratar con los casos que no podía explicar la ciencia de su tiempo, sino la visión de que en el hombre se da algo más que pasa desapercibido: una vida interior y psíquica fuera de la conciencia. Lo que no convence a Freud es que el paciente curado a través de la sugestión hipnótica es ajeno al proceso de su propia liberación, además de hacer desaparecer el síntoma sin haber llegado a la raíz de la causa. Como en Marx hay un desafío

8. Vid., FREUD, *Obras Completas XVII, Una dificultad del psicoanálisis* (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 133-135.

del conocimiento por descubrir aquello que está en el fondo, que opera silenciosamente, de forma latente para configurar la realidad visible. No satisface a Freud la cura por la actividad autoritaria y sugestiva del médico como en la hipnosis, por ello pugna por métodos científicos adecuados que saquen a la luz la arqueología de la vida oculta que produce la neurosis.

Lo anterior es el marco de su participación científica con Breuer desde 1885 hasta 1900, siguiendo la división histórica de Clara Thompson.<sup>9</sup> Freud descubre la motivación inconsciente, la represión, la transferencia, realiza su primera teoría de la angustia y establece una etiología de la neurosis. Freud descubre que detrás de los lapsus del lenguaje y los sueños se entrevé una dinámica latente que indica el camino hacia algo no dicho y no pensado, pero sí vivido ligado a experiencias sexuales prohibidas por la sociedad a la conciencia y al comportamiento. Al igual que Marx, Freud tuvo la osadía de buscar explicaciones en donde menos se permitía hacerlo, donde la vergüenza y el pudor no permiten la entrada, donde el malestar de una verdad íntima y elemental se suscita.

La desaparición de los síntomas conversivos ante el ejercicio de libre asociación al ser interpretados los traumas sexuales, dio la impresión a Freud de haber dado con la raíz del origen de la histeria obsesiva, caracterizada por la culpa y la neurosis. Descubría con esto las motivaciones humanas más profundas, llamadas pulsiones, que pondrán de cabeza toda explicación metafísica y física del tiempo. Se descubre entonces un organismo, una energía, un funcionamiento, un fin de la vida psíquica. Atrás han quedado las explicaciones animistas, psicológicas y biológicas para dar paso a las explicaciones psicodinámicas, centra-

das en la energía sexual como motivación principal. Freud ha descubierto que detrás de lo que se concebía como alma existe una serie de elementos pulsionales ordenados a leyes regidas bajo el principio de la descarga y el placer. Ha descubierto que el individuo está a expensas de estas leyes cuestionando la imagen racional y autónoma de su existencia. Si Marx señala cómo toda posibilidad de libertad toma su origen en lo social, Freud nos mostrará que la verdadera posibilidad de libertad que nos queda pensar, la del alma, no es tal, sino que depende de procesos no elegidos, no conocidos, no asumidos. Estamos, pues a expensas de nosotros mismos en cuanto sujetos de pulsiones.

Freud creía haber descubierto la vida y leyes de las pulsiones, el régimen vital que dirige nuestros afectos hacia el mundo y ante el mundo. La pulsión sexual y la pulsión agresiva permitían explicar a Freud la economía que la psique comprometía en los síntomas. La angustia y el displacer se explicaban como represión de esta energía que pugnaba por salir y que ante la dificultad de expresarse, debido a las constricciones del ambiente y la cultura, o incluso a las constricciones interiores, se formaba un compromiso entre dicha energía a manera de síntoma, hasta que fuera descargada o neutralizada por alguna defensa, como la racionalización, el desplazamiento o en el mejor de los casos, la sublimación. Al principio creyó que la histeria estaba ligada con experiencias sexuales tempranas de abuso, confirmando a la libido sexual como principal agente en el síntoma. Posteriormente se dio cuenta de que muchas de estas narraciones provenían de recuerdos infundados, lo que conllevó a la consideración de la fantasía sexual sobre los padres, que derivaría posteriormente en su formulación sobre el

9. CLARA THOMPSON, *El psicoanálisis* (México: FCE, 1971).

complejo de Edipo. La consecuencia de lo anterior es que el psicoanálisis se erige ya no como un conocimiento de hechos, sino de significados ligados al propio desarrollo biológico y libidinal de los sujetos. Se coloca la semilla para sospechar sobre los propios procesos narrativos, de la memoria y de la conciencia. Se abre el camino para la interpretación de los sueños, de los lapsus, de los olvidos. La vida psíquica se convierte en un contenido oculto que sólo la perspicacia de un pensar desde la sospecha podrá sacar a la luz. Habremos de saber más de nosotros en la medida en que sospechamos de nuestras representaciones y orientaciones internas más íntimas. Desde esta intuición se hablará más delante de una gramática del deseo. Lo anterior representa la primera teoría de la pulsión de Freud.

El paso de la primera a la segunda teoría de las pulsiones en Freud operó ante un hecho significativo: parece que los individuos repiten ciertas experiencias sin ningún fin placentero o de descarga. Observó que quienes participaron en la guerra tenían sueños que más bien repetían la experiencia y que su núcleo no tenía relación con la descarga sexual. Freud cree descubrir la compulsión a la repetición al juzgar que la agresión no es un producto exclusivo de la libido, sino que puede servir a un impulso, el de conservación, afirmando también que el mecanismo de represión no sólo tiene como objeto la libido sexual. Freud ofrece una explicación a un hecho constatado: los individuos repetimos experiencias que no tienen como fin la satisfacción, pues a veces estas causan mayor sufrimiento, aunque generan la sensación de control sobre la situación. Éstas serán el reflejo de dinámicas que se dan en el fondo de la experiencia humana: la compulsión a repetir experiencias que necesitan ser atendidas, descubiertas a la conciencia, desci- fradas para su comprensión.

Lo anterior le permitió fortalecer su teoría de la transferencia: en ésta los pacientes repiten experiencias de su niñez, buenas y malas. En alguna ocasión Freud sufrió la embestida afectiva del enamoramiento de una paciente. Pudo ir más allá de la necesidad afectiva del momento y pensar en términos de la ciencia de lo latente. ¿Qué significa que en esta circunstancia la paciente exprese que está enamorada de su médico? Freud respondió que se puso en escena un mecanismo clave de toda experiencia humana: repetir las experiencias infantiles que toman el disfraz del presente mostrando una faceta de lo que ha sucedido con la persona, es decir, la transferencia, elementos que junto a la fantasía, servirán de acceso simbólico al inconsciente. El inconsciente que, en sí mismo, es a-lógico, atemporal, amoral, inaccesible al lenguaje de la conciencia y habituado a su expresión corporal, al síntoma, podrá ser comprendido a través del lenguaje de la fantasía y la transferencia, accesos privilegiados para conocer qué sucede en las inmediaciones de la psique, qué sucede en realidad con nosotros mismos en torno a nuestra constitución más personal.

Un tercer y cuarto momento de la obra y pensamiento de Freud vendrá en el desarrollo de su teoría de la personalidad. Se va estructurando su idea de mente y con ello se perfilan mejor la ciencia del comportamiento de sus leyes. En la década de 1920 la teoría topográfica, que definía a la mente en tres espacios (inconsciente, preconscious, consciente) da paso a la teoría estructural en donde se postulan instancias dinámicas (yo, ello, superyó) que explican los procesos y direcciones de las pulsiones, según el terreno que las cobije. La primera definición recae en el yo, del que se advierten algunas etapas como la omnipotencia alucinatoria mágica, la omnipotencia por gesticulación mágica y el pensamiento y las palabras mágicas. Su labor es la conciencia



y verificar la realidad. El ello es cambio, es un conjunto de agitados estímulos, que buscarán expresión en huellas mnémicas, en los lapsus, en los síntomas; representa el repertorio de energía contenida y es el motor de la vida psíquica, de orden orgánico. El superyó representará esa porción de ello que se configura a través del ambiente. Toma forma a partir de los mandatos sociales y contiene al ideal del yo. Ejerce la función de criticar y censurar, resume las normas de la cultura. En este andamiaje, le corresponde al yo conciliar al ello, al súper yo y al mundo exterior. Esta conceptualización nos permite entender un esbozo de explicación sobre la complejidad de la vida interior humana, echada a andar en el conflicto, en la búsqueda del equilibrio de las fuerzas irracionales a fin de responder a la realidad en formas adecuadas.

Cuando Freud enfoca al yo dejando en segundo plano a la libido, complejiza un enfoque económico, para dar pie a un enfoque dinámico, en donde las energías dejan de comprenderse desde la noción de carga y descarga para dar cuenta de un concepto ampliado de la mente, entendida ahora desde sus elementos, relaciones, leyes y fines. Asistimos a una teoría de la personalidad humana, haciendo coherente con esto los descubrimientos sobre las fases de desarrollo por las que transita el yo y que dan sentido e indicio explicativo a las disfunciones que aparecerán en la vida adulta. Las etapas psicosexuales (oral, anal, fálica, latencia, edípica) dejarán huellas de carácter en el desarrollo ofreciendo indicios para la búsqueda que el psicoanalista lleva a cabo desde la biografía de los pacientes. El carácter, la personalidad, se entenderá como el conjunto de defensas convenidas por las tres instancias. Con lo anterior, no sólo explica Freud los avatares de la personalidad, sino que dará pie a

una técnica aplicada que supondrá una esperanza de cura que no podía otorgar la ciencia médica de su tiempo. Lo anterior coloca los rieles de la disciplina psicoanalítica que avanzará en múltiples direcciones, pero todas tendrán en común sospechar de la conducta, de las representaciones, de las relaciones interpersonales lineales en su verdadero fondo. La satisfacción de la vida interna dependerá de dicha comprensión.

Por último, podemos identificar al Freud de la etapa de madurez centrado ya no en el yo, sino en la cultura. *El porvenir de una ilusión* y el *Malestar en la cultura* son textos representativos al respecto. En el primero, que surge en discusión con su amigo Pfitzer, Freud intenta explicar la función de la religión como ilusión compensatoria que ofrece la cultura ante la sensación de indefensión que siente ante la prepotencia de la naturaleza haciendo más llevadero el sufrimiento. El hombre personifica las fuerzas de la naturaleza, “las reviste de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil.”<sup>10</sup> Pero la religión es un producto de la cultura. La sospecha de Freud al respecto estriba en desenmascarar la condición de necesidad de la cultura. No es ésta la cúspide del desarrollo humano, espiritual y luminoso, la reiteración de la superioridad y centralidad del hombre sobre la naturaleza, sino la construcción compensatoria por defensa ante la naturaleza que permite mantener a raya las pulsiones sexuales y agresivas impidiendo la destrucción de la especie. Así como la cultura produce la religión ayudando a la sensación de desamparo y cobijando de sentido las normas morales a través de la imagen de un Dios paternal que cuida el obrar de sus hijos, produce también los productos de la energía sublimada (el arte, las normas, las obras humanas), neutrali-

10. SIGMUND FREUD, *Obras completas XXI, El porvenir de una ilusión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1961), 17.

zando las fuerzas destructivas y sexuales de los individuos, en productos y símbolos que equilibran la convivencia y las interacciones humanas. Pero eso sí, a mayor cultura mayor malestar, pues se infla el instrumento de constricción de las pulsiones individuales robusteciendo el plano de la cultura. He aquí el malestar de la cultura: a mayor organización social, a mayor diversidad de los caminos para limitar la expresión libre de las pulsiones, mayor inconformidad individual, aumento de la neurosis como destino humano en la sociedad occidental, menos felicidad, pero se asegura la supervivencia. Sospechar de las funciones obvias de lo que consideramos lo más alto y lo menos vulgar, esa fue la virtud de Freud, maestro de la sospecha, quien buscó en los sótanos de la existencia humana para hacer más transparente su naturaleza.

### **Limitaciones y contradicciones de Marx y Freud en relación al pensamiento contemporáneo**

Ambos autores parten de un concepto de ciencia único que buscaba conocer un núcleo último del universo físico, material y social. Situación por la cual muchas de sus predicciones y juicios se ha disuelto ante el avance de las ciencias actuales, que descansan sobre la consideración de la incertidumbre en el conocer, del papel que juega el sujeto observador en la producción de ese conocer y en la multifactoriedad que construye un fenómeno. Por ejemplo, Marx no pudo vislumbrar la transitoriedad de su modelo económico, no dudar del método dialéctico al establecerlo como ontología, se limitó a establecer como causa primaria de la miseria a la propiedad privada y asumir que la historia se rige bajo leyes exclusivamente materiales, sin integrar que estas también son reinterpretadas con el tiempo y cambian su sentido.

Freud, en su caso, no pudo escapar de las determinaciones biologicistas y limitó el avance del psicoanálisis a una teoría explicativa del organismo intrapsíquico, limitando la posibilidad de comprender cómo influyen las relaciones sociales y afectivas en la vida no sólo del infante, sino también en las determinaciones de la personalidad adulta. Afortunadamente este camino que fue sugerido por Fairbain, ha sido desarrollado desde Sullivan hasta la fecha por muchos psicoanalistas.

Ambos pensadores fueron víctimas, como todo ser humano, del sesgo de sus juicios y obviar sus propias pasiones en el proceso de investigar. Freud sospechó de toda pasión humana, incluso de las propias, aunque no fue muy consecuente con esto todo el tiempo, esto se verifica en la expulsión de figuras significativas del movimiento psicoanalítico como Fairbain y Jung por contravenir su primera teoría de las pulsiones que, en aquel momento, representaba la columna del naciente psicoanálisis. Por su parte Marx, en el manifiesto dice: “los comunistas no defienden intereses particulares algunos, sino únicamente los del conjunto del proletariado.” Sin duda que Marx tenía en mente a grupos y clases, no individuos, pero considera que estos pueden quedar fuera de la historia de los intereses y las pasiones, algo que desde el psicoanálisis sería ingenuo concebir. Es decir, sospechó del interés de los capitalistas, pero no colocó en el mismo crisol al proletariado, conjunto de humanos susceptible a toda corrupción y justificación de su status quo en el poder, como vimos sucedió en diversos países. Las pasiones humanas, son eso, humanas, nadie puede escapar de ellas.

Ambos vivieron la limitación de formular a través de sus “observaciones directas” juicios genéricos sobre la naturaleza humana y social. Dejando de lado un principio de nuestra ciencia actual: no



es posible ser observadores neutros, toda percepción está condicionada histórica y culturalmente, incluso económicamente. Nadie puede salir de la historia para hacer un juicio neutro como un ojo ajeno a las determinaciones del mundo. Por ejemplo, vemos en Marx la afirmación de que el movimiento socialista necesariamente derivaría en comunismo, como la mejor conclusión posible, en ese nuevo estado de cosas en donde la historia termina en el desmantelamiento de la propiedad privada y con ello se interpreta cumplido el afán de libertad más plena. De modo similar, Freud interpreta que las conductas sexuales de su tiempo refieren una condición universal atribuyendo a todos los sujetos en cuanto seres de procesos biológicos y psíquicos invariables como el complejo de Edipo. Además creyó que toda vinculación con otro tiene motivación de origen sexual cuando la teoría actual del apego,<sup>11</sup> por ejemplo, nos muestra que una relación

podiera derivar en sexo, pero siendo el deseo de vínculo lo primordial y no al revés. Otra variante de la limitación que comentas es el postulado de la pulsión de muerte cuando vemos que la agresión en las relaciones interpersonales deriva también del ambiente y la educación. Es decir, Freud observa un número de hechos limitados y los convierte en naturaleza humana, cuando representan sólo una generalización de la cultura europea de finales del siglo XX.

### Condiciones comunes de pensar en clave de sospecha

Marx y Freud como pensadores de la sospecha nos han legado un procedimiento para pensar la realidad tanto en el orden social, cultural como individual.

En ambos pensadores encontramos la férrea intención de desmitificar las verdades más elevadas a las que se confía el espíritu humano y la conciencia inmediata. En Marx

11. Vid., MARIO MARRONE, *La teoría del apego* (España: Psimática, 2001).

esto sucede ante la sospecha del carácter especulativo de Feuerbach quien mostrando el proceso de alienación humana no ponía el dedo en la verdadera llaga: la miseria espiritual no es el inicio del proceso, sino una consecuencia de la miseria material, que esconde la alienación del trabajo del hombre en otro hombre. Derrumba y devela las consecuencias de proceder por el valor de cambio y no por el valor de uso, mostrando como termina todo en el ansia del dinero tenido como fin, pero que deja a su paso, la esclavitud del trabajador que para conseguirlo a cuenta gotas tiene que empeñar lo más propio, su vida humana. Pero lo anterior descansa, para Marx, en el supuesto erróneo de la certeza máxima: privilegiar la condición de la propiedad privada. Desmitificar los puntos de llegada, los procesos, los fines humanos más valorados, es el fin de la sospecha. Freud desmitifica las representaciones de libertad y transparencia sobre nosotros mismos. Derriba toda consideración de ausencia de deseo y constricción de la vida humana. Al hacerlo desmitifica nuestra intención de juzgar que hay deseos neutros y puros en nuestro actuar. Desde Freud, todos somos sujetos de sospecha en aquello que decimos no tiene mayor intención que lo que se muestra en nuestras conductas. No somos tan dueños de nuestra propia casa, aunque sí podemos apropiárnosla en cierto grado, pero necesitamos comprender nuestras internas necesidades, esclavitudes, demandas.

Ambos pensadores nos muestran el carácter de falsificación y mentira de la conciencia.<sup>12</sup> Marx muestra que el sistema hegeliano, lógico, coherente, mediante una conciencia que se autoposee reconciliando la negatividad y contradicción en un movimiento eterno y armónico, no es otra cosa que la justificación del *status quo* del esta-

do prusiano, antidemocrático, cuasifeudal y organizador de los intereses dominantes de unos cuantos, que no representaban la totalidad de la vida económica ni política. Marx muestra cómo la razón puede crear sistemas orgánicos, inteligentes, perfectos y divinos, que llevan la sucesión de los hechos a un clímax que sugiere el fin de la historia, que ha alcanzado su verdad; pero que esconde en el fondo la miseria real, el grito del desfavorecido y la enajenación del hombre de su propia vida, de su fuerza de trabajo, de su posibilidad de ser hombre. Freud en relación a la conciencia falsa nos descubrirá varios elementos. Desplazará las explicaciones del porqué de la cultura y las conductas individuales a la economía de las pulsiones. La conciencia y sus representaciones aparecen como el derivado de la energía pulsional que podemos soportar. Es decir, las explicaciones de por qué hacemos lo que hacemos y sentimos como sentimos pudieran ser falsas, dependientes de aquello que podemos soportar de las fuerzas del ello, y aquello que podemos aceptar como realidad. En el ámbito clínico esto es más cercano: un paciente puede hacer historias rosas sobre su enamorada, aunque en realidad viva una situación de engaño y violencia, un sujeto puede idealizar un padre amoroso cuando en su historia vivió abandono, alguien puede decir que busca lo mejor para los demás cuando sea evidente a todos que sólo busca su interés más vulgar. La conciencia puede falsificar las explicaciones cuidando que los procesos de represión no suban a la conciencia aquello que es vergonzoso y doloroso. En relación a la razón, explicamos cómo Freud descubre los procesos de compensación que la cultura opera para permitir la supervivencia de la especie. La cultura, más que un producto de la conciencia más transparente, espiritual y

12. Vid. PAUL RICOEUR, *Freud, Una interpretación de la cultura* (España: Siglo XXI), 32-35.

genuina se alimenta de energías irracionales que poco tienen que ver con los procesos de la conciencia.

Por último, estos pensadores nos invitan a descifrar las expresiones de la conciencia. Preguntarnos qué es lo que se oculta, qué es lo que se muestra y ¿cuál es la relación entre estos términos? Marx y Freud nos regalan una primera gramática de lo latente, un primer método para leer lo que se encuentra oculto, un instrumento para comprender qué es lo verdadero de las mentiras que produce la conciencia. Nos permiten ampliar nuestro concepto de verdad, partiendo de la intuición de que todo producto humano sirve a unos intereses, sean estos colectivos o pulsionales, y que también sirve a dinámicas que escapan del augurio de la propia voluntad, pero que podrían humanizarse si son comprendidas.

Ambos nos enseñan que sospechar de la razón, el estado, el alma, la cultura, se hace con ciencia. Por supuesto que hablamos de una ciencia no fundamentalmente

empirista, sino una ciencia de la interpretación que parta del conocimiento profundo de la realidad y sus mecanismos.

Vale la pena enfatizar que estos pensadores no cedieron a la tentación de vincularse a las explicaciones de los fenómenos con mayor posibilidad de aceptación del tiempo. Freud puso en jaque la idea de sexualidad y su moral al postular la dinámica subrepticia de ésta en la psique infantil, así como establecer una consideración simbólica arraigada en raíces biológicas, que implicaba una nueva ciencia y episteme. Marx, por su parte, criticará las concepciones socialistas y comunistas aceptadas y defendidas hasta el activismo en su época cribando todo rastro metafísico que pusiera en riesgo la cientificidad de su propuesta. Ambos pensadores fueron pioneros de sus descubrimientos, cultivando las exigencias metódicas más rigurosas que fueron posibles en el marco de sus teorías, a pesar de la radical incertidumbre epistémica, ontológica y social en que derivarían sus propuestas.

## Referencias

- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2013.
- Freud, S. *Obras Completas XVII, Una dificultad del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Freud, *Obras completas XXI, El porvenir de una ilusión*, Buenos Aires: Amorrortu, 1961.
- Guichard, Jean. *El Marxismo, Teoría y práctica de la revolución*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975.
- Marrone, Mario. *La teoría del apego*. España, Psimática, 2001
- Marx, Karl. *La sagrada Familia*. Madrid: AKAL, 1977.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1974.
- Ricoeur, Paul. *Freud, Una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Thompson, Clara. *El psicoanálisis*. Ciudad de México: FCE, 1971.

**Recibido:**

1 de noviembre de 2018

**Aceptado:**

19 de noviembre de 2018

# LA RELEVANCIA DE LA HISTORIA DE LA CIENCIA, EN LA TAREA DE CONFORMACIÓN DE LA IDEA DE CIENCIA

DANIELA ESTEFANÍA AYALA CÓRDOVA\*

\* Maestrante en la Maestría en investigación educativa de la Universidad de Guadalajara, licenciada en Filosofía por el **Instituto de Filosofía, A.C.**, actualmente se desempeña como docente de dicha institución en la modalidad presencial y la no escolarizada. Es miembro del equipo coordinador del proyecto **Ágora Café Filosófico**.

**Resumen:** El objetivo del presente ensayo es mostrar la necesidad de que tanto la idea de ciencia, como la caracterización del modo específico según el cual debe de proceder se encuentren mediadas por el reconocimiento de la historia de la ciencia. Para cumplir con dicho cometido, el texto se dividirá tres momentos: en primer lugar, se destacará el origen y las limitaciones de la idea de ciencia que no integra en su delimitación una reflexión sobre el devenir histórico de la ciencia mediante una recuperación de los postulados capitales del positivismo y de las aspiraciones del Círculo de Viena; en un segundo momento, se presentarán las líneas generales de las propuestas teóricas ofrecidas por dos importantes filósofos de la ciencia: Thomas Kuhn e Imre Lakatos, quienes presentaron nuevas formas de concebir el quehacer de la ciencia a partir de la crítica a la visión ahistórica de las disciplinas científicas; por último, se destacarán algunos de los motivos capitales por los cuales ha de considerarse que la idea de ciencia debe estar conformada a la luz de la historia de las ciencias.

**Palabras clave:** Filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, positivismo, Círculo de Viena

**Abstract:** The objective of the present essay is to show the necessity that the idea of science and the characterization of the specific way in which it must proceed are mediated by the recognition of the history of science. To fulfill this task, the text will be divided into three moments: first, it will be highlighted the origin and limitations of the idea of science that does not integrate in its delimitation a reflection on the historical evolution of science through a recovery of the capital postulates of positivism and the aspirations of the Vienna Circle; in a second moment, the general lines of the theoretical proposals offered by two important philosophers of science will be presented: Thomas Kuhn and Imre Lakatos, who presented new ways of conceiving the task of science from the critic to the ahistorical vision of the scientific disciplines; finally, some of the main reasons for which the idea of science should be considered in the light of the history of the sciences will be highlighted.

**Key concepts:** Philosophy of science, history of science, positivism, Vienna Circle



La ciencia y su forma específica de proceder en la tarea de generar conocimiento poseen un gran prestigio en nuestros días. Afirmar que algo tiene carácter científico suele connotar que es válido, procede de la experiencia, es comprobable, ha sido elaborado conforme el rigor del método —pues es común que aquellos que no están relacionados con la investigación científica o que comienzan su formación al interior de alguna disciplina científica asuman, de entrada, que únicamente existe un método científico—, es fidedigno y está abierto a la posibilidad de un avance progresivo.

Sin embargo, gran parte de estos supuestos e imaginarios que se han difundido a nivel social, articulando una imagen muy concreta de lo que es la ciencia resultan cuando menos cuestionables. En la introducción a su famosa obra *¿Qué es la ciencia?*, Adam Chalmers polemiza una de las ideas que subyacen a una visión ingenua de la ciencia:

[...] la idea de que el rasgo específico del conocimiento científico es que se deriva de los hechos de la experiencia puede sostenerse sólo en una forma muy cuidadosamente matizada, si es que en verdad puede sostenerse. Tropezaremos con razones para dudar de que los hechos obtenidos en la observación y en la experimentación sean tan directos y seguros como se ha supuesto tradicionalmente. [...] Algunos de los argumentos que apoyan este escepticismo [...] tienen su origen en una mirada detenida de la historia de la ciencia y la práctica científica contemporánea.<sup>1</sup>

Chalmers no será el primer pensador que disputa algunas de las suposiciones más difundidas que constituyen la idea convencional de la ciencia apoyándose en la historia de la ciencia; no obstante, a fin de comprender mejor las ideas que serán cuestionadas por la integración de la historia de la ciencia en la reflexión que establece la filosofía de la ciencia sobre la especificidad de dicho tipo de producción de conocimiento, conviene remontarnos al origen teórico que dio lugar a una visión limitada e insuficiente de la ciencia y su quehacer a lo largo del siglo XIX: el positivismo; así como a la influencia de esta forma de comprensión de la ciencia que trascendió y se actualizó el siglo XX en las propuestas teóricas del llamado Círculo de Viena.

El objetivo del presente ensayo es mostrar la necesidad de que tanto la idea de ciencia, como la caracterización del modo específico según el cual debe de proceder se encuentren mediadas por el reconocimiento de la historia de la ciencia. Para cumplir con dicho cometido, el texto se dividirá tres momentos: en primer lugar, se destacará, como ya fue anunciado, el origen y las limitaciones de la idea de ciencia que no integra en su delimitación una reflexión sobre el devenir histórico de la ciencia mediante una recuperación de los postulados capitales del positivismo y de las aspiraciones del Círculo de Viena; en un segundo momento, se presentarán las líneas generales de las propuestas teóricas ofrecidas por dos importantes filósofos de la ciencia: Thomas Kuhn e Imre Lakatos, quienes presentaron nuevas formas de concebir el quehacer de la ciencia a partir de la crítica a la visión ahistórica de

1. ALAN CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (Madrid: Siglo XXI), 11.

las disciplinas científicas; por último, se destacarán algunos de los motivos capitales por los cuales ha de considerarse que la idea de ciencia debe estar conformada a la luz de la historia de las ciencias.

### 1. Promotores de una idea ahistórica de la ciencia: el positivismo y el Círculo de Viena

El positivismo fue una corriente de pensamiento filosófico surgida en Francia a lo largo del siglo XIX, su principal representante fue el filósofo Auguste Comte. Este pensador consideró que era indispensable, para la Francia de su época, un intento sistemático de carácter intelectual que fuera capaz de reorganizar a la sociedad y conducirla hacia el progreso: la superación de la violencia, así como la efectividad y eficacia en la tarea de satisfacer las necesidades humanas. Para cumplir con dicho fin, la ciencia se revelaría como la única vía conveniente.

Su obra fundamental, *Curso de filosofía positiva*, compilaría los principios de acuerdo con los cuales la ciencia conduciría a la sociedad hacia la cúspide del progreso. Dentro de dicho texto se enuncian algunas ideas básicas que permiten entrever la concepción de ciencia a la que suscribía Comte, por ejemplo la creencia de que los conocimientos válidos estarían siempre cimentados en la experiencia: “Todos los buenos espíritus repiten, desde Bacon, que no hay otros conocimientos reales que aquellos que reposan sobre hechos observados”.<sup>2</sup> Esta afirmación se sustenta bajo la explicación de que la experiencia es la única garantía que nos permite aproximarnos al conocimiento de las leyes que rigen los fenómenos —naturales y sociales— y por medio de su conocimiento le es dado a los seres humanos lograr ejercer dominio sobre el mundo y orden sobre el tejido de relaciones sociales; este modo de

proceder será identificado con la investigación científica.

Sin embargo, para llegar a su cumplimiento, Comte aseguraba que la razón humana tenía que transitar por tres estadios básicos, de los cuales se desprendían tres sistemas o concepciones filosóficas respectivamente: el estadio teológico, el estadio metafísico y el estadio positivo. El estadio teológico que consistía en la búsqueda de la naturaleza de los seres, las causas primeras y últimas de todos los fenómenos y la pretensión de explicaciones omniabarcantes de todas las posibles anomalías en los acontecimientos que se manifestaran a los seres humanos por medio de agentes sobrenaturales; el estadio metafísico remplazaría a los dioses y a las criaturas sobrenaturales, como causas que ocasionan o intervienen en el desenvolvimiento de los eventos, por fuerzas de carácter abstracto explicables por medio de conjeturas conceptuales; finalmente, el estadio positivo sería un momento en el cual el conocimiento humano reconocería sus límites y dejaría de perseguir las causas últimas de los eventos para empeñarse en identificar las leyes invariables que rigen los fenómenos naturales valiéndose de la observación y del razonamiento. Así, la explicación de todo acontecimiento tendría que reducirse a términos reales, vinculando los eventos particulares con pautas generales que permiten explicar múltiples eventos de semejante condición.<sup>3</sup>

Dentro del pensamiento propuesto por Auguste Comte, la ciencia fungiría un rol central para el cumplimiento de mayores niveles de progreso y realización de los seres humanos; a su vez, es posible percatarse de que, para este pensador, otras formas de explicación de los fenómenos naturales o sociales no serían equivalentes en potencia e importancia si no cumplían con los siguientes atributos: a. sustentarse

2. AGUSTO COMTE, “Curso de filosofía positiva” en *Principios de filosofía positiva* (Santiago:Mercurio 1875), 75.

3. Cfr. *Ibid.*, 72-73.



en la observación y la racionalidad de las explicaciones de los fenómenos; b. generar explicaciones en términos de leyes o principios generales capaces de dar cuenta de diferentes fenómenos con características comunes. Estos atributos correspondían a la caracterización del modo de proceder de la ciencia; pero valdría preguntarse: ¿acaso todas las ciencias pretenden lograr explicaciones de los fenómenos en estos términos? ¿Toda ciencia está sujeta a un progreso lineal? ¿Es cierto que la ciencia debe conducir forzosamente al mejoramiento de las circunstancias humanas?

Tras recuperar las líneas centrales del positivismo, es momento de pasar a la identificación de un grupo de intelectuales del siglo XX que hundieron sus raíces en algunos de los supuestos y expectativas

del positivismo con respecto al alcance y la necesidad de la ciencia fundada en la observación y la experimentación. El Círculo de Viena fue un grupo fundado a principios de 1920 que suscribía a una línea de pensamiento a la que actualmente se denomina “positivismo lógico”. Entre sus principales representantes figuraban Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Phillip Frank, Herbert Feigl quienes se pronunciaban como fieles seguidores de Ernst Mach, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein.<sup>4</sup>

El cometido de este grupo fue transmutar la filosofía de la época hacia un proceder de carácter científico bajo los términos en que los integrantes del Círculo de Viena definían la ciencia. De ello da cuenta el documento titulado *Manifiesto de la concepción científica del mundo* donde se lee lo siguiente:

4. Cfr. ULISES MOULINES, *Popper y Kuhn. Dos gigantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX* (Batiscafo, 2015) 21-22.

La concepción científica del mundo no se caracteriza tanto por sus tesis propias como más bien por su posición básica, los puntos de vista, la dirección de la investigación. Como objetivo se propone la ciencia unificada. El esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintos ámbitos de la ciencia. [...] En la ciencia no hay ‘profundidades’, hay superficie en todas partes: todo lo experimentable forma una red complicada no siempre aprehensible en su totalidad, sino que a menudo sólo comprensible por partes.<sup>5</sup>

Respecto al antiguo positivismo del siglo XIX, se ha mantenido la idea de que la investigación científica válida pende de lo experimentable y comprobable, pero un añadido importante es la visión unificada de las ciencias. Además, se confía en que la ciencia puede comprender todos los enigmas que tienen entidad en una concepción científica del mundo.

La tarea para lograr el avance de la ciencia es desenmascarar los pseudoproblemas que ha formado la filosofía. El medio para conseguirlo sería el análisis lógico de los enunciados por el cual se someterían a crítica y revisión las afirmaciones de la filosofía y otras disciplinas que pretenden explicar el mundo partiendo de una pregunta básica: “¿qué quieres decir con tus enunciados?”.<sup>6</sup> A partir de la respuesta a tal cuestión se clasificarían dos grupos de enunciados: los propios de las ciencias empíricas que permiten explicar cada elemento mediante una reducción a las referencias empíricas; mientras que, los otros

serán enunciados metafísicos, vacíos, pues carecen de una referencia empírica. Así, estas últimas afirmaciones no contendrían ningún dato ni explicación al carecer de referentes reales y, por ello, terminarían por conducir a pseudoproblemas. Mediante esa “nueva lógica”, los integrantes del Círculo de Viena pretendieron eliminar los desvaríos metafísicos del conocimiento humano.<sup>7</sup>

La visión de la ciencia y el modo específico en el que debiera proceder en tanto que disciplina alcanza una caracterización muy específica a partir de los postulados del positivismo y del Círculo de Viena, sin embargo, incumplen con la tarea de explicar en términos lo más reales posibles a las preguntas: ¿qué es la ciencia? y, ¿cómo se conforma el conocimiento científico? Una serie de contraejemplos pueden asistir esta afirmación. Si aceptamos que la ciencia depende de la formulación de enunciados con referentes empíricos y de la generalización hasta alcanzar principios o leyes que expliquen los fenómenos, algunos aportes importantes quedarían fuera de lo que pudiéramos denominar “conocimiento científico”. Por ejemplo, la teoría de cuerdas quedaría descartada, aunque figure entre los intentos más significativos de la física teórica contemporánea, pues goza de una gran cualidad predictiva de explicación de fenómenos fundamentales de la naturaleza en términos geométricos, pero no es posible contrastar sus enunciados fundamentales con datos experimentales.

La sociología y la antropología pronto quedarían descartadas al hacer parte de su arsenal teórico conceptos y enunciados cuya contrastación empírica resulta, por lo menos, complicada de realizarse.

5. ERNEST MACH, *et. al.*, “La concepción científica del mundo” en *Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* (Buenos Aires, 2002) 112. Recuperado de: <https://goo.gl/JwUoXE>

6. *Ibid.*

7. Cfr. DOMINIQUE LECOURT, *La filosofía de las ciencias* (D.F., México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005), 55.

El punto es que se restringiría la denominación de ciencia a múltiples hallazgos, investigaciones y disciplinas que, por su pretensión de alcanzar un conocimiento válido y certero —de acuerdo con distintos criterios de validez y garantía de sus postulados— intentan generar un aporte serio al conocimiento de los fenómenos.

¿Qué ajustes podrían hacerse para conformar una idea de ciencia más lograda y capaz de considerar la multiplicidad, el error y la divergencia que de hecho se presenta al momento de tratar de producir conocimiento científico? Dos pensadores pueden ser de gran orientación para lograr una mejor respuesta: Thomas Kuhn e Imre Lakatos, quienes resaltarán la importancia de añadir a la reflexión de la idea de ciencia los aportes de la historia de la ciencia.

## 2. Thomas Kuhn e Imre Lakatos: entender la ciencia a la luz de su trayectoria histórica

La revisión de las posturas de estos autores que coinciden en la pertinencia de la integración de la historia de la ciencia en la reflexión de su especificidad y su quehacer dará inicio recuperando algunas ideas claves de Thomas Kuhn para luego avanzar a una revisión de los postulados que abonan a esta discusión desde la propuesta de Imre Lakatos.

Thomas Kuhn fue un personaje notable porque, si bien se formó en el campo disciplinar de la física, desde joven mostró inclinación e interés por la filosofía y otras áreas de las humanidades además de un notable desempeño en ambas áreas. Su viaje a Francia, donde conoció a Alexandre Koyré —reconocido por su trabajo como historiador de las ideas—, fue determinante para el desarrollo del pensamiento

de Kuhn y para la elaboración de las obras con las que modificaría los esquemas clásicos de comprensión de las ciencias.

Ya en 1957, en su obra *La revolución copernicana*, se asiste a una forma peculiar de presentar un relato histórico de un periodo científico: la transición del modelo astronómico geocéntrico al heliocéntrico. La singularidad de la exposición de Kuhn, en la obra mencionada, consiste en que integra dos momentos: a) una presentación de las razones internas que indujeron la modificación del geocentrismo al heliocentrismo que se encuentra acompañado de un lenguaje técnico-matemático; b) un marco histórico de gran amplitud donde se entretajan factores sociales, filosóficos y teológicos donde se puede situar la transformación de las ideas sobre el universo y que resultaba novedoso en la forma de exponer un acontecimiento histórico de la ciencia.<sup>8</sup>

Un proceder semejante sería el esperado por Kuhn al revisar la trayectoria de la ciencia e intentar caracterizarla de acuerdo con su modo de producción de conocimiento, pero esto queda exhibido en su libro más notable: *La estructura de las revoluciones científicas*, que ahora será abordado en líneas generales.

*La estructura de las revoluciones científicas* supone un embate con las principales ideas y supuestos promovidos por el positivismo y el Círculo de Viena, pues propone que es la historia real de la ciencia aquella que puede dar noticia de las notas constitutivas del quehacer de los científicos atendiendo su devenir histórico. Para persuadir a sus lectores de tal idea Kuhn los interpela de la siguiente forma: “Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actual-

8. Cfr. ULISES MOULINES, *op. cit.*, 63-64.





mente de la ciencia”.<sup>9</sup> Pero evidentemente, esa mirada de la historia tendría que trascender a una compilación de acontecimientos y mostrar cómo todo fenómeno humano, incluso los descubrimientos o aportes a la ciencia, están mediados por condiciones epocales, sociales, culturales y económicas. De modo que, la tarea de la historia de la ciencia es doble: “Por una parte, debe determinar por qué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea. Por otra, debe describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno”.<sup>10</sup> Con esta propuesta queda controvertida la imagen de la ciencia como un desarrollo lineal e

inequívoco hacia el progreso y la acumulación de conocimientos válidos, pues da lugar a pensar en científicos que se equivocan y deben hacer ajustes en su trabajo de investigación; en comunidades científicas que se mantienen reticentes a nuevas ideas e impiden el desarrollo de nuevas visiones, metodologías o formas de comprender algún fenómeno que la ciencia podría estudiar; así como en contextos intelectuales poco favorables para el cuestionamiento de creencias que forman parte de lo que Kuhn denominará “ciencia normal”.<sup>11</sup>

Kuhn no se limita a dicha crítica de la visión ahistórica de la ciencia, sino que añade una idea clave: “La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles [...]. Pero, por

9. THOMAS KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (D.F, México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 20.  
10. *Ibid.*, 21.

11. La ciencia normal es definida por Thomas Kuhn como un periodo durante el cual predomina un paradigma por encima de otros debido a que: “tiene más éxito que sus competidores para resolver unos cuantos problemas que el grupo de profesionales ha llegado a reconocer como agudos”. *Vid. Ibid.*, 52.



sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica”.<sup>12</sup>

El autor no se desliga de una idea de ciencia donde la observación y la experimentación cumplan un papel central en la tarea de limitar las creencias y los postulados de la ciencia, pero añade un matiz indispensable al sostener que existe un elemento más allá de la ciencia que siempre entra en juego en la elaboración de experimentos, la comprobación o el planteamiento de hipótesis, en los descubrimientos y hallazgos: se trata de los factores de carácter personal, los incidentes históricos, las determinaciones socioculturales que son el terreno en el cual los científicos proponen sus ideas. Una idea de ciencia que quiera hacer *tabula rasa* de estos factores es más bien necia, pues siempre modificarán o condicionarán los aportes de las disciplinas científicas.

Pasemos ahora a la revisión de la idea de ciencia de Imre Lakatos. Se sabe que un encuentro determinante para el pensamiento de Lakatos fue su encuentro con Karl Popper y su pensamiento en 1959, pues Lakatos asistió a algunos de sus seminarios en la London School of Economics, pero pronto cuestionaría la visión popperiana y elaboraría su propio posicionamiento dentro de la filosofía de la ciencia sustentando la visión de los programas de investigación científica.<sup>13</sup>

Es importante recordar que para Lakatos los programas de investigación científica garantizan la continuidad del trabajo

investigativo de los científicos: “El programa consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen las rutas de investigación que deben ser evitadas (*heurística negativa*), y otras, los caminos que deben seguirse (*heurística positiva*). Incluso la ciencia en su conjunto puede ser considerada como un enorme programa de investigación dotado de la suprema regla heurística de Popper: ‘diseña conjeturas que tengan más contenido empírico que sus predecesoras’”.<sup>14</sup> Con ello Lakatos, si bien habla modélicamente de la ciencia como un todo, está pensando fundamentalmente en ciencia como programas de investigación específicos.

Los programas de investigación científica poseen un núcleo firme de premisas que son protegidas por la heurística negativa, la cual señala que no hay que atacar o criticar —en condiciones normales— las ideas fundamentales de una teoría científica, sino que, los elementos a cuestionar son las hipótesis auxiliares, las premisas menores, o bien, las ideas y conceptos que conforman el “cinturón protector” del centro.

Un programa de investigación que ha procedido de esta forma y que Lakatos utiliza como ejemplo es la teoría de la gravitación universal de Newton: pues cuando se encontraron contraejemplos y anomalías a los postulados de la teoría de Newton, los newtonianos se concentraron en transformar los contraejemplos en propuestas que corroboraran la teoría de Newton, destruyendo las teorías observacionales con las que intentaba atacarse el núcleo duro de la teoría de la gravitación.<sup>15</sup> Como se puede apreciar por el ejemplo, las comunidades científicas, las reglas

12. *Ibid.*, 25.

13. Cfr. BEATRICE COLLINA, *Lakatos y Feyerabend. La ciencia entre método y anarquía* (Batiscafo: EMSE, EDAPP, 2016), 24.

14. IMRE LAKATOS, *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid: Alianza, 1989), 65.

15. Cfr., *Ibid.*, 66-67.

establecidas por consenso y las condiciones históricas juegan un papel importante en el cumplimiento y la protección de los programas de investigación con el cometido de que la ciencia pueda avanzar en su trabajo de búsqueda o sostenimiento de los postulados capaces de explicar la mayor cantidad de fenómenos.

Tras retomar estas ideas centrales de la forma en que Lakatos comprende la ciencia, aproximémonos a la relación que establece entre historia, filosofía de la ciencia y ciencia. En su artículo “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, comienza diciendo: “La filosofía de la ciencia sin historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin filosofía de la ciencia es ciega”. Este artículo toma como consigna esta paráfrasis Kant y trata de explicar cómo debería aprender la historiografía de la ciencia a de la filosofía de la ciencia y *viceversa*.<sup>16</sup> De suerte que es claro que para este autor, la filosofía de la ciencia no puede establecer su reflexión sin la historia de la ciencia, pero tampoco la historia de la ciencia por sí misma basta para decir qué es la ciencia y en qué consiste su quehacer en la producción de conocimientos.

La filosofía de la ciencia podrá suministrar las metodologías con las cuales el historiador puede explicar de manera racional el crecimiento del conocimiento científico, mientras que la historia de la ciencia debe aportar a la interpretación de la rivalidad de teorías y metodologías científicas. A añadir aquí, Lakatos considera que la historia de la ciencia no estaría completa sin una historia externa, con lo cual refiere a los factores socio-psicológicos en los cuales tiene lugar el aporte a la ciencia.

Compete ahora retomar nuevamente las palabras del autor para exponer su postura integrando lo anteriormente dicho sobre los programas de investigación científica:

Según mi metodología, los grandes logros científicos son programas de investigación que pueden ser evaluados en términos de transformaciones progresivas y regresivas de un problema; las revoluciones científicas consisten en que un programa de investigación reemplaza (supera progresivamente) a otro. Esta metodología ofrece una nueva reconstrucción racional de la ciencia.<sup>17</sup>

Ahora bien, a añadir para interpretar mejor esta idea, esta forma de comprensión de la ciencia incluye un programa de investigación de carácter histórico para buscar a lo largo de los acontecimientos científicos concepciones rivales, desplazamientos de teorías progresivas o regresivas.<sup>18</sup> Esto es, ideas que fueron abandonadas en un periodo por las comunidades científicas en pos de otras ideas que podían explicar mejor los fenómenos; o bien, ideas que fueron recuperadas más adelante puesto que se encontró en ellas un potencial explicativo que antaño había sido ignorado.

El motivo fundamental que Lakatos esgrime para sostener la necesidad de esta reconstrucción histórica en la tarea de responder qué es la ciencia radica en que: “La reconstrucción racional de la ciencia [...] no puede ser completa porque los seres humanos no son animales completamente racionales; incluso cuando actúan racionalmente pueden defender una teoría falsa sobre sus propios actos racionales”.<sup>19</sup>

16. *Ibid.*, 134.

17. *Ibid.*, 144.

18. *Cfr.*, *ibid.*, 148.

19. *Ibid.*, 149.



Para algunas respuestas formuladas por la filosofía de la ciencia, como pudieran ser las posturas positivistas y neopositivistas que revisábamos al principio, la revisión histórica del proceder científico no tendría razón de ser, ya que la fe en la razón y en la objetividad obnubilan este hecho que bien señala Lakatos: los seres humanos no somos seres puramente definibles por la racionalidad, sino que se integran en nuestros actos los componentes sociales, históricos, afectivos y existenciales.

### **Consideraciones finales: ¿Por qué la ciencia debe tener en cuenta su historia en la tarea de definirse?**

A través del breve panorama que quedó establecido recorriendo algunos de los aportes fundamentales de Thomas Kuhn y

de Imre Lakatos en el debate sobre la importancia de integrar la historia de la ciencia en las cavilaciones de la filosofía de la ciencia que pretenden responder las cuestiones: ¿qué es la ciencia? ¿Cómo procede la producción del conocimiento denominado científico?, es momento de dar cierre al ensayo haciendo un balance de los principales motivos sobre los cuales se sustenta la idea de la necesidad de la historia de la ciencia para definir la idea de ciencia.

El primer motivo es desmitificar la imagen de la ciencia como una disciplina con un método unívoco, valores, criterios y estándares universales y siempre válidos, toda vez que, a la luz de la historia de los avances científicos es posible denostar que no hay nada más lejano a la ciencia que esa imagen que se ha cristalizado en el imaginario de muchas personas e incluso de los

mismos científicos y académicos. Si bien, las ciencias en general pretenden alcanzar un conocimiento de carácter válido demarcando claramente unos criterios de confiabilidad sobre aquellos postulados que se afirman, los criterios varían de una disciplina a otra y aún más de una época a otra.

El segundo motivo es dar apertura a una idea de ciencia que no siempre se desarrolla de manera lineal y progresiva, sino que es susceptible a cometer errores, realizar ajustes y pretende continuar en una trayectoria de explicación de fenómenos cada vez más amplia y más precisa. La historia de la ciencia nos puede enseñar que en efecto múltiples pensadores cometieron varias equivocaciones antes de llegar a decir: ¡eureka!; otros tantos no habrán visto la solución posible para explicar un fenómeno hacia el final de sus vidas y tendrían que dejar su respuesta a generaciones venideras que retomarían el problema que habían planteado. Esto ocurre en las ciencias con gran regularidad y no debería censurarse, sino comprenderse y asumirse como parte del devenir de las tareas científicas, pues solo contemplándolas se pueden prevenir las dificultades mencionadas y buscar alternativas ante ellas.

El tercer motivo argüido en la defensa de sumar los contenidos de la historia de la ciencia a la reflexión sobre qué sea la ciencia consiste en reconocer a la ciencia como actividad humana que, por tanto, debe lidiar con los factores que envuelven a toda acción humana: un contexto histó-

rico, cultural, político, tecnológico, social y económico; un individuo que posee a su vez una historia personal, unas condiciones existenciales y unos límites o habilidades cognitivas y afectivas. Todos estos factores se ponen en juego y se integran de maneras complejas posibilitando o retardando las respuestas a problemas científicos que se plantean en cada época.

El último motivo que sería importante mencionar es la intervención de las comunidades científicas dentro del quehacer de las disciplinas. Si bien, resultaría difícil hablar de comunidades científicas en épocas premodernas, podríamos decir que sí existían focos de censura, continuidad, apoyo o resentimiento ante las ideas y los experimentos que los científicos de ayer y hoy proponen para intentar dar respuesta a las preguntas formuladas al interior de las disciplinas científicas. Los grupos humanos se comprenden mejor a la luz de la reconstrucción histórica de sus condiciones. No es excepción la tarea de comprender los grupos o comunidades que juegan un rol activo en la construcción —o el retraso— del quehacer científico.

Estas ideas subsisten en las propuestas teóricas de Thomas Kuhn e Imre Lakatos y cuestionan fuertemente los enunciados descriptivos de la ciencia provistos por posturas como la del positivismo, sostenido y difundido por Augusto Comte, o bien, contemporáneamente puestas en la mesa a través de los pensadores que integraron el llamado Círculo de Viena.

## Referencias

- Chalmers, Alan. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI, 2000.
- Collina, Beatrice. *Lakatos y Feyerabend. La ciencia entre método y anarquía*. Batiscafo: EMSE, EDAPP, 2016.
- Comte, Augusto. “Curso de filosofía positiva” en *Principios de filosofía positiva*, 69-175. Santiago: Mercurio, 1875.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza, 1989.
- Lecourt, Dominique. *La filosofía de las ciencias*. México. D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.
- Mach, Ernest, *et. al.*, “La concepción científica del mundo” en *Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*, 112-124. Buenos Aires, 2002. Recuperado de: <https://goo.gl/JwUoXE>
- Moulines, Ulises. *Popper y Kuhn. Dos gigantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX*. Madrid: Batiscafo, EMSE, EDAPP, 2015.

# HISTORIA, VIDA Y COMPRENSIÓN EN LA HERMENEUTICA DE WILHEM DILTHEY

**Recibido:**  
6 de noviembre  
de 2018

**Aceptado:**  
19 de noviembre  
de 2018

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES\*

\* Maestro en Literatura mexicana por la Universidad de Guadalajara. Licenciado en Filosofía por el ITESO. Actualmente es profesor de esa casa de estudios y del Instituto de Filosofía, A.C.

**Resumen:** El artículo presenta la visión hermenéutica del pensador alemán Wilhem Dilthey, padre del llamado historicismo, como una lectura hermenéutica de la vida. Si bien, la hermenéutica es considerada un método que busca “comprender” un texto y las condiciones de producción del mismo, para su correcta interpretación, Dilthey va más allá, haciendo de la vida misma “el texto” que debe ser interpretado.

**Palabras clave:** Hermenéutica, vida, comprensión, historia y ciencias del espíritu.

**Abstract:** This article gives the hermeneutic overview of the German philosopher Wilhelm Dilthey, the father of the historicism, as a hermeneutic interpretation of life. Although hermeneutics is considered a method that seeks to “understand” a text and its production conditions, for its proper interpretation, Dilthey goes further, making life itself “the text” that must be interpreted.

**Key concepts:** Hermeneutic, life, understanding, history and science of the spirit.

## I. Dilthey, el gran mudo

Dilthey, quien fuera uno de los grandes olvidados de la escena filosófica del siglo XIX, o como Ortega y Gasset llegó a llamarle, el “gran mudo”, tuvo que esperar hasta entrada la tercera década del siglo XX para hacer su aparición gracias a la revalorización que Martin Heidegger, en *Ser y*

*tiempo*, hizo de su pensamiento. Las razones por las cuales la propuesta llamada historicista de Dilthey, en un momento en que el problema de la historia gozaba de gran popularidad, fuera dejada de lado corresponde, siguiendo a Gabilondo y Pucciarelli<sup>1</sup>, a cuatro elementos:

1. Vid. ÁNGEL GABILONDO PUJOL, *Dilthey: Vida, expresión e historia* (Madrid: Cincel, Serie historia de la filosofía, núm. 41, 1988); EUGENIO PUCCIARELLI, “Introducción a la filosofía de Dilthey” en *Wilhem Dilthey, La esencia de la filosofía* (Buenos Aires: Losada, Col. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, núm. 25, 2003), 7-68.



- a) El tono fragmentario de su obra. Dilthey, de quien en alemán se conservan 20 tomos de sus escritos y que en español el Fondo de Cultura Económica presentó en 10 volúmenes, nunca se esforzó por dar una sistematización a su pensamiento. Las “obras” que conocemos de Dilthey, a excepción de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, nunca fueron pensadas como libros. El modo de proceder de nuestro autor fue el ensayo, que posteriormente su amigo el conde de York iba editando en forma de libro bajo un tema común. Así, por ejemplo, el tomo VI de la edición del Fondo de Cultura Económica: *Psicología y teoría del conocimiento* brinda una colección de ensayos publicados entre 1887 y 1896, con una serie de apéndices y suplementos que recogen textos de 1872 a 1911 entre los cuales los temas que se abordan son: la experiencia poética, la imaginación, la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y la relación entre pensamiento y experiencia. Aunque todos los ensayos, de una u otra manera, tocan el tema de la experiencia dada en la conciencia psíquica esto dista mucho de ser un programa filosófico total.
- b) Con relación al punto anterior, los diferentes ensayos de Dilthey fueron publicados, la más de las veces, en revistas de poca trascendencia académica, haciendo que su pensamiento no fuera discutido en los habientes universitarios de la época.
- c) Además, los pocos profesores que tuvieron acceso a las publicaciones de Dilthey criticaban el tono personal con el que éste escribió sus ensayos, los

cuales fueron clasificados de a-sistemáticos, a-críticos, a-científicos, faltos de metodología o biográficos. Prejuicio de una época que padecieron también Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Citando a Pucciarelli, tenemos que:

[...] la falta de una expresión rotunda, la indiferencia por el empleo de una terminología técnica personal y la despreocupación por escoger o acuñar expresiones nuevas, [...] dificultaron la comprensión de su pensamiento y todavía no han dejado advertir la novedad de sus concepciones.<sup>2</sup>

- d) Por último, el antagonismo de Dilthey frente a las tendencias de moda, principalmente el positivismo y el romanticismo, fue otro elemento que condenó su obra al olvido.

Estos elementos son de importancia para comprender y situar a Dilthey como un pensador atípico del siglo XIX y desde ahí comenzar a comprender su posición filosófica, la cual, él mismo, consecuente con su estilo personal, expone en la obra *El mundo histórico* de esta manera: “La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora no se ha puesto nunca como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra”.<sup>3</sup> Antes de explicitar la idea de experiencia y filosofía que tiene Dilthey, es necesario mencionar algunos elementos contextuales de los cuales parte y sin los cuales resulta imposible la comprensión de su pensamiento.

2. EUGENIO PUCCIARELLI, “Introducción a la filosofía de Dilthey” en *Dilthey Wilhem, La esencia de la filosofía* (Buenos Aires: Losada, Col. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, núm. 25, 2003), 9.

3. WILHEM DILTHEY, *Obras VII. El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), 275.



Habitualmente, el siglo XIX se ha caracterizado por ser el “fin de la filosofía moderna”, la cual había hecho de la razón el centro y canon del conocimiento y la representación del individuo y del mundo que a éste le rodea. En esta época, un gran número de visiones de corte asistemático como las de Nietzsche y Kierkegaard conviven con elementos tardo modernos, tales como: las escuelas neokantianas y el hegelianismo, por un lado; el surgimiento del positivismo y el naturalismo por el otro, así como de los análisis de corte interdisciplinar como el materialismo histórico de Marx y la visión hermenéutica de Schleiermacher que brindan una sensación de pluralidad frente a la idea de razón y de sujeto que la modernidad había esbozado. La razón moderna, sin quedar en desuso, había sido debilitada por estas nuevas visiones de las cuales Dilthey, nacido en 1833 y fallecido en 1911, es en buena medida depositario, continuador y crítico.

Aunque nuestro autor está inserto en toda una tradición filosófica que contiene varias aristas, cuatro son sus principales interlocutores. El primero de estos es Friedrich Schleiermacher. El segundo es la filosofía kantiana, particularmente a través de los historiadores Leopold von Ranke y de Theodore Mommsen. El tercero es la filosofía hegeliana y el cuarto el positivismo de Auguste Comte y John Stuart Mill. Expliquemos brevemente cuál fue el aporte que estas influencias tuvieron sobre Dilthey.

- a) En *Hermenéutica y crítica*, Schleiermacher, siguiendo su famosa tesis: el texto siempre se inscribe en un contexto, así como la tradición exegética bíblica, se pregunta: ¿cuáles son las condiciones que nos permiten afirmar que una comprensión-interpretación es correcta? Para dar cuenta de esta pregunta, Schleiermacher sostiene que la interpretación conlleva dos momen-

tos. El primero, en el cual se leen los textos desde su elemento gramatical, que abarca todo discurso a partir de una lengua dada y de su sintaxis. Y partiendo de éstos, la interpretación psicológica en la que se ve preferentemente la expresión de un individuo situado en un contexto histórico.<sup>4</sup> De esta manera, la hermenéutica como práctica estricta, y no laxa o intuitiva, consiste en un proceso de reconstrucción en la cual el lector: “[...] comprende el discurso igual de bien primero y luego mejor que su autor”.<sup>5</sup> Así, para Schleiermacher, al momento de interpretar a Platón habría que ser “más platónico que él”. Esto quiere decir que:

[...] una frase, [un pensamiento, una idea; por ejemplo, la noción de Estado] debe entenderse a partir de su contexto [en el caso de Platón, la Grecia clásica y sus diferentes formas de gobierno], éste debe entenderse, además, a partir de una obra [tal como la *República*] y de la biografía del autor [por ejemplo, la relación con Sócrates y la condena a muerte de éste por parte del gobierno democrático], el cual a la vez debe ser entendido a partir de su época histórica, época que no puede entenderse sino desde el conjunto de la historia.<sup>6</sup>

La noción de hermenéutica psicológica, en la cual se buscaba conectar-entrevé las intenciones del autor, propuesta por Schleiermacher sedujo a Dilthey, quien comprendió a ésta como un proceso, en uno mismo, de

re-creación de la vivencia del autor a partir de sus expresiones.

- b) Estando en Berlín, Dilthey frecuenta los seminarios de von Ranke y de Mommsen. Ambos historiadores llegan a conclusiones similares a las de Schleiermacher en las cuales para una correcta interpretación era necesario acudir al contexto del autor así como a la vivencia de éste, pero además, añadían, habría que conocer las fuentes que influyeron al autor en la formación de su pensamiento. Dilthey, en carta a Gooch, señala: “La novedad de su método residía en su empeño por captar la personalidad del escritor y en averiguar de dónde procedía su información”.<sup>7</sup> Además, estos autores introducen a Dilthey en la lectura de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Kant, en dicha obra, se había preguntado por las condiciones de fundamentación del conocimiento a través de la razón pura. Dilthey retoma esta temática formulándola en el terreno de la crítica de la razón histórica de la siguiente manera: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la conciencia histórica? Esta pregunta conllevaría cuatro aspectos para una posible respuesta:

I) Desarrollar una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu.

II) Utilizar este recurso para la determinación de la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu.

III) Señalar los límites dentro de los cuales es posible en cada una el conocimiento.

4. JEAN GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008), 29-30.

5. *Ibid.*, 33.

6. *Ibid.*, 36. El añadido entre corchetes es mío.

7. Ángel Gabilondo Pujol, *op. cit.*, 64.

IV) Destacar la relación recíproca de sus verdades.

- c) El contacto con Kant, al cual no se adhiere ciegamente, hace que Dilthey, al preguntarse por las condiciones de posibilidad de la historia, vea que una historia total y objetiva es imposible. La historia, en la cual se comprende el individuo, carece de sentido ya que ésta se va haciendo al mismo paso que la vida, la cual siempre es abierta: “La historia, cuya trama viene trazada por el mismo curso de la vida, no tiene otro sentido que el de la vida misma y que nosotros le vamos entresacando en un proceso creciente de autognosis”.<sup>8</sup> Esta forma de entender la historia romperá con la visión de Hegel, que aún imperaba en ciertos círculos universitarios. Para Hegel, según Dilthey, la historia era una serie de objetivaciones del espíritu que llegaría a un punto culmen en la realización del absoluto. Hegel, por medio de su dialéctica, habría de reducir lo particular a lo general debido a su aspiración metafísica.
- d) A su vez, el positivismo, con su excesiva tendencia a objetivar el conocimiento vía método científico, habría de hacer de la vida y la historia un mero fenómeno el cual puede explicarse mas no comprenderse. Por ello, contra el hegelianismo y el positivismo, Colomer señala que:

Frente al afán de atender a los hechos históricos como algo ya dado, exterior y desvinculado de cuanto constituye al hombre, Dilthey acentúa su dimensión social [e histórica], en un sentido filosófico. Y lo hace reivindicando

un lugar para los sujetos como individuos que han quedado reducidos a algo abstracto e incierto.<sup>9</sup>

Hasta este momento hemos señalado el clima intelectual del cual Dilthey es heredero y desde el cual esbozó su particular concepción filosófica, haciendo frente, por medio de la hermenéutica, a las visiones de Hegel, Kant y el positivismo. Para ello, Dilthey propuso la estructura vida-historia-comprensión la cual da título a este artículo y que en breve explicaremos. Por ahora, es importante señalar, a modo de definición provisional, la forma en que serán entendidos estos conceptos.

- a) Por vida, Dilthey entiende: El enigma y matriz que produce sin cesar realidades y ofrece la variedad de lo dado, consistiendo, a su vez, en la interacción de unidades vitales, es decir, voluntades de los individuos. Además, la vida exige la correspondencia de la conexión anímica viva, es decir, la trama de valores llena de sentido que pretende conectar las vivencias humanas al mundo histórico y social humano.
- b) Por historia, Dilthey entiende la expresión espiritual por lo que se hace comprensible algo.
- c) Finalmente, por comprensión, Dilthey entiende: La conexión de la vida en lo dado. La comprensión es un proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, se llega a conocer la vida.

## II. Vida, historia y comprensión

Existen dos formas de encontrarse con la vida. En la primera el ser humano se capta como viviente, arrojado al mundo,

8. EUSEBI COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero: El postidealismo...* (Barcelona: Herder, 2002), 345.

9. *Ibid.*, 69.



pero éste responde de modo automático a las exigencias sociales, axiológicas, etc., que la vida misma le va suscitando. Esta forma de posicionarse en la vida no exige reflexión y podríamos llamarla, con el existencialismo que va desde Kierkegaard hasta Sartre, como inauténtica. El hombre vive gregariamente su vida. Sin embargo, existe otra forma en la cual el ser humano busca comprenderse dentro del mundo y la red de significados que éste contiene. Es aquí donde surge la pregunta antropológica por excelencia sobre qué o, mejor dicho, quién es el hombre, en la cual el individuo busca encontrar fundamento a su existencia dentro del mundo.

Dilthey sostiene que existen dos formas de posicionarse sobre la problemática del fundamento del sentido del mundo y de la comprensión del ser humano dentro de éste. La primera forma de explicar la vida la brindan las ciencias naturales; la segunda, las ciencias del espíritu. En el primer caso, la ciencia avanza por medio

de hipótesis que explican la vida buscando leyes universales. Dilthey, heredero de un pensamiento crítico del positivismo, ve en las ciencias naturales una limitación, al igual que lo vio Kierkegaard con su distinción entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva, y es que las ciencias naturales pueden explicar en qué consiste la vida, pero su respuesta no permite comprender cuál es el papel del ser humano dentro de ésta. Así, por poner un ejemplo, la ciencia puede explicar cómo se ha constituido el universo y cómo es que ha surgido el mundo y la vida humana desde las teorías del big bang, el principio antrópico y la teoría de la evolución. Sin embargo, la ciencia, al parecer de Dilthey, no puede explicar cuál es el papel del ser humano en el mundo, esto es, ¿por qué unos valores se privilegian sobre otros en determinadas épocas? O, simplemente, ¿por qué el ser humano se encuentra aquí y qué “sentido” tiene su existencia? Es aquí cuando Dilthey se desmarca de las ciencias natu-



rales y opta por las ciencias del espíritu como aquellas que permiten comprender e interpretar la vida del ser humano y de una comunidad determinada. Para ello, Dilthey centra su análisis en los procesos históricos, los cuales arrojan una concepción de mundo:

Las concepciones de mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica.<sup>10</sup>

Explicemos lo anterior:

- a) Las ciencias naturales plantean, al decir de Dilthey, una serie de insuficiencias y problemas ya que no abarcan la totalidad de la experiencia humana ni su conexión concreta a la vida. Sólo plantean explicaciones de un fenómeno. A diferencia de la tipificación de las ciencias naturales, la vida se nos da únicamente como conexión:

Se exige para ello que la realidad social e histórica se someta primeramente a una des-articulación en sistemas o nexos finales, tales como el derecho, el arte, la vida económica, la religión. En esta trama homogénea que no es sino la conexión psíquica de los hombres que en estos nexos cooperan, podrán analizarse las conexiones.<sup>11</sup>

- b) La conexión no es un producto de excitaciones sensibles que se enlazan en la percepción sensible sino de esa actividad viva, que ya es en sí conexión: actividad unitaria en nosotros mismos.<sup>12</sup>

De esta manera, la vida se presenta ahora como una narrativa la cual debe ser interpretada a través de los diferentes productos culturales e históricos tales como la literatura, el derecho, la religión, la economía, etc., los cuales, al modo de la idea de horizonte de Husserl y Gadamer, posibilitan la comprensión del ser humano y de su temporalidad. Esto es la conexión vivida que permite lo que Dilthey ha llamado la autognosis o conocimiento de sí. Esta conexión vivida no se trata de los enlaces lógicos que el pensamiento establece en los datos de la experiencia. Aparece más bien como producto de la actividad interna de la conciencia, formando unidades de vida, dando conexión y continuidad a los procesos psíquicos por su enlace íntimo con el yo.<sup>13</sup> Esta conexión vivida, quiere decir, en el fondo, que la articulación de sentido del yo y del mundo se da en la historia. O en palabras de Dilthey, “el espíritu es una esencia histórica”. Esto quiere decir, que:

El individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de comunidad que está condicionada históricamente. Su vida misma es historia, y no puede conocerse al hombre sino por la historia.<sup>14</sup>

De esta manera, según Bollnow, Dilthey destaca, entonces, tres características del concepto de vida que hemos

10. WILHEM DILTHEY, *Obras VIII. Teoría de la concepción del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945), 119.

11. ÁNGEL GABILONDO PUJOL, *op. cit.*, 116.

12. *Cfr. Loc. Cit.*

13. *Cfr. Teófilo Urdanoz, Historia de la filosofía VI. Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), 125.

14. *Ibid.*, 126.



expuesto: a) la vida significa no sólo el ser individual de cada hombre, sino fundamentalmente la comunidad de vida que enlaza a todos los hombres respecto de un sentido histórico-temporal, b) la vida no significa la subjetividad aislada, sino la totalidad del yo y el mundo en una relación omnicomprensiva y c) significa la totalidad de ordenaciones de vida que se despliegan en el proceso histórico. Esta comprensión del sujeto dentro del mundo se ve representada por medio de las expresiones vitales, tanto pasadas como presentes, por las cuales el ser humano patentiza, representa, afirma, quién es. Las expresiones son de carácter abierto, lo cual conlleva un devenir continuo de las formas en que el hombre, en tanto que expresión de humanidad, se va comprendiendo a sí mismo. Es decir, el arte, la filosofía, el derecho, la religión, van mutando para expresar, en diálogo con el pasado, una forma actual en la que la humanidad se expresa.

Todo esto llevará a Dilthey a concluir que la historia no puede ser fijada teleológicamente. Sin embargo, el gran mudo, señala que son posibles descubrir paradigmas o cosmovisiones que han ido articulando la visión de humanidad, por lo menos en el mundo occidental.

Cada una de estas cosmovisiones tendría dentro de sí sus propios momentos que la articulan y que permiten comprenderlas como un *continuum*. Podemos reconocer principalmente tres tipos de cosmovisiones:

- a) La religiosa, que “[...] tiene su origen y su esencia en la relación con lo invisible. Esa creencia en la presencia de lo invisible en cosas y personas ocupa en la religión el lugar que el símbolo en el arte o el concepto en metafísica”.<sup>15</sup>
- b) La artística en la cual el puesto de

honor corresponde a la poesía. “En ella la vida es el punto de partida y las relaciones vitales con las personas, las cosas y la naturaleza constituyen su núcleo”.<sup>16</sup>

- c) La metafísica (o filosófica), en la cual “[...] la visión del mundo se transforma en un sistema de conceptos fundamentados científicamente y con la pretensión de poseer una validez universal”.<sup>17</sup>

Sobre esta última cosmovisión quisiera extenderme. En su ensayo *La esencia de la filosofía*, Dilthey repasa cómo es que la filosofía ha pretendido lograr una validez de carácter universal; sin embargo, no lo ha conseguido debido a que las condiciones materiales, tecnológicas, políticas, educativas, entre otras, son diferentes en cada época, lo cual ha hecho que cada momento dentro de esta cosmovisión metafísica tenga una idea diferente de filosofía. Esto ocurre también con la cosmovisión artística y la religiosa. Dentro de la cosmovisión filosófica, han surgido tres momentos que han acoplado la idea de filosofía hasta principios del siglo XX. Éstos, según Dilthey, son:

- a) El naturalismo el cual parte de una actitud ante la vida en la que se propicia sobre todo la satisfacción de los impulsos animales y la subordinación al mundo exterior. El hombre se experimenta como condicionado por la naturaleza. De ahí surge una determinada estructura conceptual: el sensualismo como teoría del conocimiento, el materialismo como metafísica y una actitud práctica bilateral que se mueve entre la voluntad de gozar y la exigencia de reconciliación con el curso omnipotente y extraño del cosmos. Demócrito,

15. WILHEM DILTHEY, *Obras IV. Vida y poesía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945), 112.

16. *Ibid.*, 114.

17. *Ibid.*, 119.



Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Comte y Feuerbach, son para Dilthey algunos de los autores que aparecen en este tipo de concepción del mundo.<sup>18</sup>

- b) El idealismo de la libertad parte de una actitud ante la vida en la que el primado corresponde a la conciencia y a la voluntad. Así surge una determinada estructura. La teoría del conocimiento toma por base los hechos de conocimiento. Esta concepción del mundo posee en la conciencia un fundamento: es indestructible como conciencia metafísica del hombre heroico, pero es incapaz de dar a ese fundamento un carácter de ciencia. Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Kant, Schiller y Fichte son algunos de los autores que, al decir de Dilthey, mejor representan esta postura.<sup>19</sup>
- c) El idealismo objetivo en donde figuran autores como Heráclito, Bruno, Spinoza, Hegel y Schopenhauer. En este tipo de concepción, la metafísica

concibe a los fenómenos como duales: desde fuera se nos ofrecen como objetos sensibles, pero desde dentro llevan consigo una conexión vital con nuestro propio ser.<sup>20</sup>

### III. Consideraciones finales

Para ir cerrando, debemos decir que el gran mérito de Dilthey ha sido establecer la historicidad como el gran referente de interpretación del ser humano, mucho antes que el propio Heidegger lo hiciera en *Ser y tiempo*. Sin embargo, aquí también se engendra una visión de carácter relativista en lo que concierne a la propia comprensión del ser humano. La visión de la vida, de carácter inmanente, que sostiene Dilthey conlleva a tematizar ésta desde un aspecto gnoseológico en la cual se descubre que ésta no tiene un sentido teleológico, lo cual decanta también en una aspiración política nula y en incapacidad de formar un proyecto con aspiraciones futuras.

18. Cfr. WILHEM DILTHEY, *La esencia de la filosofía*, op. cit., 81-117; Cfr. EUSEBI COLOMER, op. cit., 347.

19. Cfr. EUSEBI COLOMER, op. cit., 347.

20. Cfr. WILHEM DILTHEY, *La esencia de la filosofía*, op. cit., 81-117; Cfr. EUSEBI COLOMER, op. cit., 348.

## Referencias

- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero: el postidealismo...* Barcelona: Herder, 2002.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona: Herder, 2008.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Pucciarelli, Eugenio. "Introducción a la filosofía de Dilthey" en Wilhem, Dilthey. *La esencia de la filosofía*, Col. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, núm. 25. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Pujol, Gabiondo. *Dilthey: Vida, expresión e historia*. Serie de historia de la filosofía, núm. 41. Madrid: Cincel, 1988.
- Ruíz, Bengoa. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 2002.
- Urdanoz, Teófilo. *Historia de la filosofía VI. Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Wilhem, Dilthey. *Obras*, 9 tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1944-1978.
- Wilhem, Dilthey. *La esencia de la filosofía*. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, núm. 25. Buenos Aires: Losada, 2003.



**XIPE TOTEK**  
REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO  
DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES IITESO

La inteligencia y la razón bajo la lupa

1948-1949 (1948-1949) El número de 2017 (1948-1949)

Contacto:  
xipe\_totek@iteso.mx y tel. 154-2074

**Revista Xipe Totek**  
Depto. Filosofía y Humanidades  
Iteso  
Periférico Sur 8585  
45090, Tlaquepaque, Jal.

**Suscripciones:**

Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774

# ELOGIO DE LA TERQUEDAD<sup>1</sup>

VÍCTOR MANUEL CÁRDENAS\*

\* Víctor Manuel Cárdenas fue un escritor y poeta mexicano nacido en la ciudad de Colima en 1956. Fue director de la Revista *Tierra Adentro*. En 1980 fue galardonado con el Premio Nacional de Poesía Tuchtlán; en 1981 recibió el Premio de Poesía Joven y en 2007 el Premio Nacional de Poesía Ramón López Velarde.

1

La sal  
es la evidencia más remota  
de que el espíritu  
se mueve

Ante del maíz  
antes del fuego  
antes de las cavernas  
la piel de la sal  
ya cubría los secretos  
que aún nos derriban

En el principio  
era agua  
y el agua  
paciente  
creó la sal

En el principio  
fue la sal  
y la sal terca  
creó al hombre

El hombre  
temeroso  
creó dioses  
y desde entonces  
—astutos—  
los dioses se burlan  
de nosotros

Sal:  
llanto de la tierra  
trabajo del hombre  
sudor del mar

2

Un grano de sal  
entre la punta de mi lengua  
y tu pezón izquierdo  
es el principio de la creación  
caos terrenal  
donde sismos y huracanes arrojan cauces  
hacia la dudosa  
calma del mar

3

De los nueve  
fuimos el más terco  
Sin comprender por qué  
o para qué  
fui bautizando  
cada una de las cosas  
Oler  
tocar  
nombrar  
El mundo es más  
de lo que miro  
En su reposo  
el sudor es sal  
huella de vidrio  
cristal armado  
desde el silencio  
No descansa el mar  
Su tronco de agua  
se esparce  
Vivimos en su fronda

1. El presente poema pertenece al poemario *noticias de la sal* publicado en la colección *Parota de sal*. Agradecemos enormemente a Puerta abierta editores por permitirnos la publicación de este poema.

## 4

La terquedad  
 la disputa  
 la obstinación  
 la defensa  
 el territorio  
 el himno  
 sus banderas  
 la definición  
 la claridad  
 la transparencia  
 sus sombras  
 el frío  
 la rigidez  
 la mano  
 el erizo  
 la terquedad  
 somos  
 la terca edad  
 del agua  
 en el tiempo

## 5

El 21 de mayo de 1559  
 en la plaza mayor de valladolid  
 —ceremonia presidida por Juan de Austria  
 en su ausencia de su hermano Felipe II—  
 veintiocho personas fueron condenadas  
 a infamia  
 a prisión  
 a confiscación de bienes  
 a garrote vil  
 a hoguera  
 Frente al regocijo de las perversiones  
 y la delación  
 el libre canto de los herejes  
 fue un pájaro contra el vidrio  
 por orden inquisitorial  
 la madre de los cautivos  
 fue desenterrada  
 para arder entre los suyos  
 Su pecado  
 haber prestado domicilio  
 a la luz

Padecieron horca  
 agonía por humo  
 e incendio  
 Su casa fue destruida  
 quemada  
 cubierta de sal  
 El castigo no fue suficiente

La terquedad del sol  
 continuó su oficio  
 la lluvia abogó  
 el viento trajo sus olas  
 y la luna de los veranos  
 sigue los pasos  
 del mar de los manumisos

## 6

Cuando la semilla  
 se transformó en fruto  
 Cuando de la piedra  
 a golpe de cincel  
 surgió la Victoria de Samotracia  
 Cuando celebraron el triunfo  
 de la tortuga contra Aquiles  
 Cuando un camello cruzó  
 por el ojo de una aguja  
 fue evidente que la terquedad  
 -desde entonces-  
 es hermana mayor de la paciencia  
 Y más longeva  
 eficaz  
 certera

## 7 (Discurso del método)

Llegamos a la estación  
 después de caminar horas  
 meses  
 en el vasto corazón de la selva  
 (sea la selva que fuere)

Al día siguiente  
 herrados  
 reiniciamos la marcha  
 (sea el sueño que fuere)

8

Cuántos andamios para levantar el olvido  
Cuanta sal en las heridas  
No se ha cansado el dolor  
Caen las hojas del nuevo siglo  
como naves al abismo  
desde una mesa transformada en cruz

9

En su furor laboral  
la hormiga  
no conoce el banquete  
Y si lo alcanza  
afanosa  
elegirá su destino  
de vocación subordinada

#### 10 (Otro aniversario)

Se acumulan los años  
Tú como yo  
buscando  
nos  
Mi voz tu voz  
Inconfundible cabellera  
Tu estar aquí  
y yo tampoco  
Somos presentes sin necesidad  
de arrodillarnos  
Nos olfateamos  
Enredamos tu  
yo nuestro  
fantasma  
Aún es tiempo  
para estar desnudos  
como dos  
como uno  
los dos

#### 11 (Darwin)

Ante el vasto universo  
de la vida  
la sabiduría prevalece  
en la aceptación  
de nuestra ignorancia  
creciente

#### 12 (Calavera)

No comprendió la armonía del mar  
la calma engañosa del Amazonas  
No alimentó la bitácora totémica  
de la Venus de Willendorf  
el embeleso del jorobado de París  
la nostalgia creciente  
por la ausencia de Ulises

No descifró los lamentos  
de las criaturas de Prometeo  
los golpes que derriban el azar  
el húmedo agujijón del cuerpo a cuerpo  
Fue incapaz de mitigar el dolor  
no respondió al tarot de los sueños  
olvidó hasta el cansancio  
el esplendor del silencio  
sobre la hierba

Aquí yace el futuro  
Este lugar solo es un punto  
-favor de no confundir  
con el destino



13 (Odiseo al final)

De regreso a casa  
se dirigió a la taberna  
con el brillo de las historias  
que lo esculpirían inmortal

Ella  
aún espera en el tálamo  
saturada de chismes

14

Con paciencia y terquedad  
descubrió la rotación sobre su eje  
la distancia de cada uno de los astros  
las leyes de la gravedad tejidas  
con juegos de máscaras y espejos

Elaboró la teoría de la relatividad  
las rutas entre el oro las especias  
las almas los recuerdos  
el destino manifiesto  
y las cortes humanas  
como dioses

Poco a poco descubrió  
que la verdad es un acorde  
la luz del briago  
el silencio sin fondo

Antes de morir  
confesó a los deudos:

Guarden sus empeños  
para mejores causas  
Mi herencia  
es el mar

                                  su lengua  
es la sal  
                                  mi hijo  
el viento



PUERTABIERTA  
EDITORES

Somos una empresa editorial  
joven enfocados en publicar  
libros de calidad.

Tel. (312) 3121133 y 3121399

puertabiertaeditores@yahoo.com  
www.puertabierta.com.mx

# CINEMA, TEMPO E SOGGETTO. IL SUBLIME KANTIANO SECONDO DELEUZE

**Damiano Cantone**

Mimesis Edizione, 2018.

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Candidato a doctor en el Doctorado en Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Profesor del Instituto de Filosofía, A.C.



Damiano Cantone es un pensador italiano que enseña Historia de la Estética en la Universidad de Trieste y que en los últimos años se ha vuelto una referencia obligada con relación a los estudios de teoría cinematográfica y filosofía gracias al amplio conocimiento manifiesto en su labor académica con relación a medios audiovisuales, análisis del film y crítica de la cultura a través del pensamiento filosófico contemporáneo, particularmente desde la perspectiva de autores como Gilles Deleuze y Slavoj Žižek.

El libro titulado *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze* (Cine, tiempo y sujeto. El sublime kantiano según Deleuze), es un ejercicio sumamente original en torno a la estética filosófica del pensador francés a través de la presencia teórico discursiva del idealismo trascendental de Immanuel Kant. La filosofía del tiempo expuesta en la “Estética Trascendental” de la *Crítica de la razón pura* del filósofo de Königsberg y

sus consecuencias en torno a la forma de la representación en general, especialmente a lo referente a la concepción del sujeto (la llamada *unidad sintética de apercepción* mejor conocida como el *sujeto trascendental*), así como la forma del juicio estético, desde la perspectiva de la “Análítica de lo Sublime” descrito en el corazón de la *Crítica del Discernimiento*, son los objetos de estudio a partir de los cuales, el pensador italiano realiza una relectura de la estética deleuzeana y su relación con la teoría del cine. Dicho en otras palabras, el libro trata de la presencia del discurso estético de Deleuze ilustrando la concepción de la experiencia cinematográfica a través de los fundamentos teóricos expuestos por la categoría del sublime kantiano a través de la originalidad de la filosofía del tiempo esgrimida por Immanuel Kant.

El libro se constituye por una introducción general al problema y seis capítulos que van trazando una línea aparentemente cronológica de los estudios kantianos

de Gilles Deleuze a través de su obra. Los títulos de cada uno de esos capítulos son: en primer lugar, “Kant como enemigo”; en segundo lugar, “Los ordenes del tiempo”; en tercer lugar, “Una lectura diversa de Kant”; en cuarto lugar, “La lógica de la sensación”; en quinto lugar, “La imagen-movimiento”; y finalmente, “La imagen-tiempo”. Estos títulos implícitamente coinciden con la realización cronológica de los estudios kantianos de Gilles Deleuze a través de su obra en el que, a excepción del tema del primer capítulo, parece aludir directamente a una mención que en una entrevista realizada al filósofo francés en el año 1990, aparecida en el libro *Pourparlers*. A partir del segundo capítulo en adelante, podríamos ver sincronizados los temas a obras concretas: *L'idée de genèse dans l'esthétique du Kant* (1963), *La philosophie critique de Kant* (1963), *Francis Bacon: logique de la sensation* (1981), *L'image-mouvement* (1983) y *L'image-temps* (1985), respectivamente.

La experiencia cinematográfica se nos ofrece como una manifestación de expresión artística que libera una forma especial de representación. El cine deja de ser una ventana hacia la realidad para constituirse más bien en una máquina de producción de realidad, es decir, el cine no solo refleja la realidad sino que la recrea y la resignifica a través de un complejo representativo enunciado en la experiencia audiovisual propia del medio cinematográfico. Quisiéramos pensar que el cine es la suma de varios fragmentos de registro fotográfico emplazados en secuencias que figuran una especie de fantasmagórica unidad a través del montaje, pedazos de realidad que terminaran por cobrar vida en la pantalla. Sin embargo, la esencia del cine no descansa en el espacio (fragmentos de realidad captados en registro fotográfico), antes bien, la naturaleza intrínseca del cine es el tiempo. El tiempo es el medio

que unifica lo diverso haciendo aparecer en nuestra experiencia un extraño flujo de unidad en aquello que frente a nuestros ojos, en el escenario de la pantalla, se nos ofrece como una metamorfosis viva de la realidad. Una realidad transformándose continuamente ante nuestra representación. La experiencia cinematográfica se nos ofrece como un objeto indeterminado esculpido en la representación, una paradójica circunstancia de objetividad de algo aparentemente inexistente. De ahí que Damiano Cantone realice una indagación deleuzeana de carácter kantiano a ese objeto de estudio: indagar desde la forma de lo sublime kantiano, es decir, desde la representación que sobrepasa la unidad de la conciencia en un objeto determinado llevándonos a postular la representación en términos de un enjuiciamiento estético soportado no por la categoría de belleza sino de sublimidad.

En la introducción de este libro, Damiano Cantone presenta el conflicto de este tipo especial de representación proyectado en la categoría de lo sublime kantiano. En aquellos pasajes se nos dice lo sublime es una *elevación del espíritu* que se presenta como *un impedimento de la facultad del individuo*, es decir, es ese sobresalto que a nivel de la representación se nos revela con engañosa investidura: tendemos a objetivar lo inobjetivable y la tendencia de nuestra mente consiste en elevar la imaginación allende cualquier forma de determinación empírica, por ejemplo, la inmensidad de un abismo nos provoca un vértigo no porque aquello nos parezca grande, sino porque la mente se ve impedida a darle una dimensión objetiva a aquello que nos conmueve en las entrañas y se presenta como un medio desmedidamente afectivo. En aquel pasaje introductorio, Damiano Cantone pone en relación el carácter inobjetivable de la experiencia del cine en concordancia con el carácter inobjetivable del sublime

kantiano buscando una triple perspectiva que constituye la línea que cruza transversalmente todo el libro: recuperar la lectura del sublime kantiano para dar lugar a una explicación de la llamada *imagen-tiempo* propia de la experiencia cinematográfica; analizar la génesis del desarrollo de la teoría de la temporalidad proyectada en el ideal estético del pensador francés; y finalmente, subrayar la profunda importancia de la interpretación deleuzeana del sublime kantiano como base de su teoría estética en general.

El capítulo primero trata sobre la concepción de la teoría de la representación kantiana fundada en lo que el filósofo de Königsberg llamaba *la doctrina de las facultades* (la tripartición de facultades *a priori* que constituyen la concepción de la idea de mente), esto aunado a la apelación de la teoría de la imaginación como condición necesaria en la constitución de la representación en general. El segundo capítulo se dibuja bajo la forma de la génesis del concepto de temporalidad en Kant y su aparición en las obras tempranas de Gilles Deleuze, obras cuyo interés estético reposaba particularmente en torno al problema de la “creación en el arte” y el “carácter pre-individual de la representación del tiempo como condición de toda representación posible”. El capítulo tercero trata sobre la formulación kantiana que se sigue de la aceptación de los principios expuestos en la “Estética Trascendental” enunciados en su obra mayor, la *Crítica de la razón pura*, a partir de una relectura de las famosas conferencias de Gilles Deleuze dictadas en la Universidad de Vincennes en 1978 tituladas *Kant y el tiempo*. En aquellas conferencias se dictaba la génesis de la formación de la concepción del tiempo como una forma de intuición pura que originaba cuatro fórmulas de postulación al problema:

en primer lugar, el tiempo está fuera de sus goznes; en segundo lugar, el “yo” es siempre otro; en tercer lugar, el arribo a la representación como una experiencia en pugna de todos los sentidos; finalmente, el tiempo como una forma de desmesura, es decir, una forma que condiciona toda representación objetiva (incluso aquellas formas paradójicamente inobjetivables, tales como la representación de abstracciones mayores o, para nuestros intereses, la forma de lo sublime).

El capítulo cuatro tiene un valor autónomo, Damiano Cantone repasa el concepto de *intensidad* desde un doble origen deleuzeano: en primer lugar, desde la forma de la representación, el carácter intensivo de la intuición (a diferencia de la determinación extensiva, propia del estatuto espacial de una representación), como la condición del carácter inmaterial de la objetividad de una experiencia; esta reflexión le permite remitirse al famoso conflicto teórico Kant-Bergson de la naturaleza intensiva de todas las representaciones, y por otra parte, permite ser el vínculo de una teoría especial de la sensibilidad que permitiera enunciar la posibilidad de la afirmación de un conocimiento estético. En segundo lugar, el concepto de intensidad, una vez dictada su relevancia y originalidad en función a una teoría especial de la representación, le permite describir un concepto de figura —estéticamente hablando— al margen de su connotación puramente extensiva, es decir, la noción de figura en arte rebasa la reducción a singularizar este concepto a la idea de cuerpo para plantearse más bien en una especie de estructura que tiene en la noción de tiempo y no de espacio la condición de su determinación. Dice ahí que “el movimiento escapa de la figura como límite de representación”, refiriéndose a los cuadros del pintor Francis Bacon, obligando a que el concepto de ella, la figura, sobrevenga bajo la forma de una función referi-

da a un bloque de sensaciones que tengan en el tiempo (la duración) la condición de posibilidad de su representación. Un cuerpo siempre será una realidad deviniendo captándose necesariamente en bloques de tiempo bajo la forma de un transcurrir. La figura es duración.

En los dos últimos capítulos del libro, Damiano Cantone esboza una síntesis general de los libros sobre cine de Gilles Deleuze que se encuentran en el momento de madurez de su proyecto filosófico. El punto de interés consiste en concebir la experiencia cinematográfica como la forma de dos tipos de regímenes de representación distintos, ambos basados en la forma del tiempo, pero diferidos en naturaleza representativa. En el primero de ellos, el cine se identifica con el movimiento, la representación basada en la acción, el devenir, el drama de la realización de una escena; en él, el tiempo se estratifica como una especie de disfraz del espacio (porque la representación del tiempo se articula a puntos de representación, diríamos con otras palabras, presentes que se asocian entre sí como si fuesen puntos articulados a través de una línea que homogeniza la forma de sucesiones). En el segundo, el cine rompe su identificación de un tiempo especiali-

zado, ya no se confunde con la suma de instantes referidos a la idea de acción y causalidad, ahora bien, la experiencia cinematográfica sufre un cambio cualitativo: su representación se nos ofrece como un *movimiento aberrante*, es decir, aparece como la forma de un cristal de tiempo que sintetiza al unísono el juego de la sucesión de instantes. El tiempo se nos revela ya no bajo la forma de la sucesión sino bajo la forma de la simultaneidad. A esta manifestación mayor de la representación es a la que Gilles Deleuze llama: *imagen-cristal*. El sublime kantiano es la única categoría posible que podría dar cuenta de esta experiencia especial de la vivencia del tiempo. La fundación de una estética filosófica sin precedentes.

El libro de Damiano Cantone es un ejercicio profundo de análisis filosófico que articula dos grandes áreas del pensamiento dentro de la cultura contemporánea: la teoría cinematográfica y la reflexión filosófica. El libro titulado *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze* constituye un minucioso estudio en torno a la *mirada* como objeto central de la estética contemporánea teniendo en la reflexión filosófica sobre el cine el pretexto ideal para comprender la actualidad de nuestros tiempos.

# AYOTZINAPA: EL PASO DE LA TORTUGA<sup>1</sup>

**Título:** *Ayotzinapa: El paso de la tortuga*

**Duración:** 80 min

**Idioma:** Español

**Director:** Enrique García Meza

**Guión:** Enrique García Meza

**Productores:** Bertha Navarro,

Guillermo del Toro, Alejandro Springall

**Edición:** Felipe Gómez, Martha Uc

JUAN FRANCISCO BAÑUELOS LOERA, MARIANA ESCOBEDO CASILLAS, ALEXESTE GADJEE, SANDRA FERNANDA GÓMEZ RAMOS, MAYRA ILEANA GUTIÉRREZ MÁRQUEZ, JESSICA GUADALUPE SÁNCHEZ MARTÍNEZ, RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES, NATALIA SERRANO PRECIADO, SERGIO ALFREDO TREJO YAÑEZ, SERGIO VILLAGRÁN ZAPATA, ERNSO VITAL, JOHANNES WILK. \*\*



\*\* Reseña realizada en el marco de la clase de Seminario de titulación en la Licenciatura en educación y desarrollo institucional de la Universidad Marista de Guadalajara.

Antes de ser desaparecidos, los estudiantes normalistas de Ayotzinapa se escuchan gritar en medio de un tiroteo en un video grabado por el celular de uno de los compañeros y donde advierten que necesitan una ambulancia, exhortan a la policía a no disparar y recuerdan, una y otra vez, que ellos no son delincuentes, sino simples normalistas. Sus exclamaciones de desesperación, angustia y miedo, dan una introducción poderosa al largometraje documental. Después de esa secuencia (y en la vida real) a cuarenta y tres de ellos no se les vuelve a ver más.

A partir de aquí la atención se centra en los estudiantes sobrevivientes y en los familiares de los desaparecidos, quienes comparten sus testimonios, así como sus inquietudes frente a las inconsistencias del

proceso de investigación de este emblemático suceso. Es por esto que Bertha Navarro, una de las productoras, señala en una entrevista que la intención principal al realizar este documental es “crear conciencia y no olvidar, dándoles voz a los que ya no hablan sobre algo tan doloroso como el caso Ayotzinapa”<sup>2</sup>.

La secuencia que presenta el filme incluye entrevistas con los estudiantes sobrevivientes quienes hablan sobre el sentido de la educación que reciben en un contexto campesino y rural. Más tarde se muestra una reconstrucción cartográfica de lo ocurrido aquella trágica noche del 26 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero, donde se observa el trayecto que siguieron los cinco camiones que abordaban los estudiantes, se explica a

1. Película nominada a Mejor Documental en el 33° Festival Internacional del Cine de Guadalajara 2018. Ganadora del Premio del Público del 33° Festival Internacional del Cine de Guadalajara 2018. Ganadora del Premio Guerrero de la Prensa en el marco del 33° Festival Internacional del Cine de Guadalajara 2018 en la categoría documental. Participante en el Festival Ambulante de Documental Itinerante 2018.
2. CARMEN ARISTEGUI, “Guillermo del Toro y Tv UNAM, producen *Ayotzinapa, el paso de la tortuga*”, en *Aristegui Noticias*, 10 de Marzo de 2018. Recuperado de: <https://aristeguinoticias.com/1003/mexico/guillermo-del-toro-y-tv-unam-producen-ayotzinapa-el-paso-de-la-tortuga-nota-y-video/>



detalle cómo fue que los interceptaron, y al mismo tiempo, los estudiantes sobrevivientes van narrando los hechos, donde se percibe su coraje, impotencia y tristeza de lo que vivieron.

A continuación, se revelan los sentimientos y emociones que experimentaron los familiares de los estudiantes durante y después de los hechos. Toda esta secuencia narrativa es desgarradora, pues transmite la humillación y el dolor de las esposas, hijos, padres y/o hermanos de los estudiantes desaparecidos.

Posteriormente, se presentan las declaraciones oficiales del gobierno por la Procuraduría General República (PGR), conocidas como “verdad histórica”, las cuales cuestiona el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), para exponer su posición crítica. En este punto, la periodista Anabel Hernández expone su teoría explicativa frente a lo sucedido: la posesión de drogas al interior de los camiones tomados por los normalistas, el detonador de la persecución y detención de los estudiantes.

Finalmente el documental registra el apoyo y el interés mostrado por grupos, en su mayoría de jóvenes, de la comunidad internacional, y en los que se observa la inconformidad, su exigencia de justicia y la fe en que algún día los estudiantes regresarán con sus familias.

La importancia y trascendencia del documental frente a la situación actual de mexicana es alta, pues recae en la necesidad de comprender la justicia y legalidad del caso. Y es que a cuatro años de lo sucedido, se plantean una serie de cuestionamientos sobre lo que parece ser la más grande exigencia de la sociedad, de los padres de los desaparecidos y de todo aquel que conoce los sucesos: la justicia.

El documental y el trágico hecho ocurrido en Iguala, Guerrero, es un claro ejemplo del sistema de justicia fallido que hay en México, donde no solo la vida de las personas se ve atropellada, sino que su propia dignidad se ve vulnerada con la mentira, la criminalización y el ocultamiento de evidencias por quien, en teoría, debería ser el proveedor de la misma.

En México se tiene un registro oficial de 36, 265 personas cuya desaparición ha sido denunciada hasta el 30 de abril de 2018 según el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED), aunque no se desglosan los motivos de la desaparición. Frente a esto, resulta interesante reflexionar sobre lo que será justicia en el caso de Ayotzinapa (y en el resto del país), pues el hartazgo social que lleva a una vehemente exigencia ha crecido a tal nivel que las dimensiones legales se quedan cortas ante tal reclamo.

¿Acaso la petición de justicia se verá satisfecha una vez que sean ejecutados los principios de legalidad aplicables al caso? Como lo explica Zagrebelsky, aceptar esta visión sería aceptar reducir la justicia a pura y simple legalidad<sup>3</sup>. Por lo tanto se debe plantear la justicia desde una perspectiva mayor, que le dé sentido a la lucha de la sociedad ante los terribles casos como el que se narra en el documental.

El documental además de dar su punto de vista sobre las versiones de la desaparición de los 43 y el asesinato de otros tres normalistas, establece la estrategia de llevar al espectador a compartir la humana condición común de los anhelos: el de ser persona que cualquier vida joven se traza y cómo se troza por el padecimiento injusto de un agravio; y ante esta herida que ofende a toda dignidad, el deseo de esperanza como doloroso grito de justicia.

3. GUSTAVO ZAGREBELSKY. *La exigencia de justicia*. (España: Trotta, 2006).

El documental y los hechos que presenta toca fibras muy sensibles; los acontecimientos consternan, generan rabia, indignación, angustia e impotencia. Sin embargo, al tiempo de visualizar la energía de los estudiantes, el amor de los familiares y la alegría de compartir la vida en la Normal, se genera un sentimiento de esperanza y compromiso, que motiva a sumarse a la lucha, a actuar y canalizar las emociones desagradables en acciones concretas y en la búsqueda de la verdad.

Se sabe de la pasión por los monstruos del también productor Guillermo del Toro. Aquí la forma del monstruo es una tortuga que en el documental cruza la cancha de la escuela Normal con 43 bancas que espe-

ran el regreso de esos mismos alumnos. Animal tótem que hace de eje, centro y punta del escudo de “la” Raúl Isidro Burgos y concilia a la tierra (Guerrero), al agua (el río) y al aire (la tea del saber).

Como la tortuga, la justicia camina lento, sin embargo, usualmente llega a su destino. Por eso en Ayotzinapa, el paso de la tortuga en su lento andar por la tierra es nobleza que sabe de ciclos amplios y comprende con astucia concreta; su persistente paciencia codifica la fuerza que se vía en las corrientes de agua sin perder oriente, y el amplio espacio de aire que dista entre su caparazón y el cielo, es el tamaño del drama y de su casi “divino” anhelo de justicia.

## Referencias

- Aristegui, Carmen. “Guillermo del Toro y Tv UNAM, producen *Ayotzinapa, el paso de la tortuga*”, en *Aristegui Noticias*, 10 de Marzo de 2018. Recuperado de: <https://aristeguinoicias.com/1003/mexico/guillermo-del-toro-y-tv-unam-producen-ayotzinapa-el-paso-de-la-tortuga-nota-y-video/>
- CNN Español. *Familias de miles de desaparecidos esperan respuestas: estas son la cifras en América Latina y España*. CCN en español. Recuperado de: <https://cnnespanol.cnn.com/2018/08/30/familias-de-miles-de-desaparecidos-esperan-respuestas-estas-son-la-cifras-en-america-latina-y-espana/>
- Forensic Architecture. *Ayotzinapa: una cartografía de la violencia*. Recuperado de: <https://www.plataforma-ayotzinapa.org/>
- Zagrebelsky, Gustavo. *La exigencia de justicia*. Madrid: Trotta, 2006.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS KELSEN, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: [torresguillen@hotmail.com](mailto:torresguillen@hotmail.com) / [revista.piezas@if.edu.mx](mailto:revista.piezas@if.edu.mx) o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.