

---



**L O G O S**

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

Año 44

México, julio diciembre 2015  
enero-junio 2016

---

ISSN 1665-8620

**127-128**

---

2016



**AÑO**  
CUAREN TA Y CUATRO

*De la Salle,*  
ediciones

---



**L O G O S**

**REVISTA DE FILOSOFÍA**

---

Año 44

México, julio diciembre 2015  
enero-junio 2016

---

ISSN 1665-8620

**127-128**

---

2016



**AÑO**  
CUAREN TA Y CUATRO

*De la Salle,*  
ediciones



Publicada semestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la  
Universidad La Salle, Ciudad de México

#### CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Manuel Velasco Arzac, Mtra. Guillermina Alonso Dacal, Dra. Viridiana Platas Benítez.

#### CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fonet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes y reseñas de libros.

Recepción de artículos y correspondencia: [logos.humanidades@ulsa.mx](mailto:logos.humanidades@ulsa.mx)  
52 78 95 00 exts.: 2253 y 2261

© Universidad La Salle, A.C.  
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,  
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *DeLaSalle* ediciones  
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,  
ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Editora responsable:  
Viridiana Platas Benítez  
Formación: Marina Mejía Vázquez  
Apoyo gráfico: Berenice Ángeles Zúñiga  
Impreso en Diseño 2509, enero de 2016

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*  
*Rector*

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo  
*Vicerrector Académico*

Mtro. José Manuel Noriega Gironés  
*Vicerrector de Bienestar y Formación*

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga

*Dirección editorial*

Lic. Irma Rodríguez Vega

*Producción y distribución*

[irv@ulsa.mx](mailto:irv@ulsa.mx)

AÑO 44, julio-diciembre 2015  
enero-junio 2106

---

127-128

---

<b>Gonzalo Zurita Balderas</b> La materia en Kant: un concepto problemático	5
<b>Daniel Ocampo Frutos</b> Lo trágico como condición existencial del hombre en Schopenhauer y Unamuno	21
<b>Juan Felipe Quintero Leguizamon</b> Reflexiones sobre las izquierdas en América Latina	45
<b>José Ricardo Bernal Lugo</b> Más allá del escollo dialéctico. Reflexiones sobre la lectura althusseriana de Marx	67
<b>Itzel Araceli Manzo Girón</b> Análisis estético de las obras <i>Lisístrata</i> y <i>Dinero</i> de Aristófanes	81
<b>Fernanda Liceth Zavala Mundo</b> Dar cuenta de la represión: sobre el planteamiento de la defensa en <i>Las neuropsicosis de defensa</i>	113
<b>Armando Enrique Esquivel Flores</b> El juicio teleológico y la idea de Dios en el pensamiento kantiano	131
<b>Alberto Villalobos Manjarrez</b> Enunciados y visibilidades en la arqueología de Michel Foucault, a través de la filosofía de Gilles Deleuze	153
<b>María Alejandra Valdés García</b> Reseña del libro: Fray Alonso de la Vera Cruz. <i>Relectio de decimis, 1555-1557.</i> Tratado acerca de los diezmos	171

# La materia en Kant: un concepto problemático

---

Gonzalo Zurita Balderas

Universidad Nacional Autónoma de México

## Abstract

The current work seeks to clarify the limits of a concept used by Kant in the *Critic of Judgment* (KU). Matter (*materie*) is a fundamental concept to understand nature. This specific concept allows Kant to consider nature as a system of ends. However, this concept is treated in the *Critic of Pure Reason* (KrV) as a *substantia phaenomenon*. What is then matter? That is the question that leads the current investigation. To answer such question the KrV will be the first source of investigation. In this first section it is shown how the determinant judgement limits the knowledge that it is possible to possess of matter. Afterwards, the problematic use that matter has in the KU will be developed. This problematic use of matter is not contradictory nor is it trivial; it is the result of the reflective judgment. Finally, the consequences of this particular concept are related to the teleological consideration of nature that Kant proposes.

## Resumen

El presente trabajo tiene por fin esclarecer los alcances de un concepto empleado por Kant en la *Crítica del discernimiento* (KU). La materia (*materie*) es un concepto que resulta vital

para la comprensión de la naturaleza. Es precisamente este concepto el que permite a Kant considerar a la naturaleza como un sistema de fines. Sin embargo, este concepto es tratado en la *Crítica de la razón pura* (KrV) como un *substantia phaenomenon*. ¿Qué es, pues, la materia? Tal es la pregunta que guía la presente investigación. Para resolverla se recurrirá en primer lugar a la KrV. En este apartado se pretende mostrar cómo el juicio determinante limita el conocimiento que se puede poseer de la materia. Posteriormente, se expondrá el uso problemático que tiene en la KU. Este uso problemático de la materia no es contradictorio ni baladí: es resultado del propio juicio reflexionante. Finalmente, se extraen las consecuencias de este particular concepto para la consideración teleológica de la naturaleza que propone Kant.

**Palabras Clave:** Naturaleza, sistema de fines, juicio reflexionante, juicio determinante, teleología.

## 1. La materia en la Crítica de la Razón Pura

El proyecto que Kant inaugura con la *Crítica de la Razón Pura* puede ser considerado desde múltiples ángulos. Kant jugó un papel decisivo para la fundamentación de la ciencia de su época; asimismo, en su obra se formula una nueva teoría en torno a la subjetividad de todo ser racional. En este ensayo, consideraré a la KrV desde el punto de vista de la fundamentación de la ciencia.

La *Crítica de la Razón Pura* comienza por señalar que hay ciencias que marchan imperiosamente sobre un sendero seguro, mientras que otras a duras penas consiguen andar a tientas.<sup>1</sup> Entre aquellas que progresan de manera segura se encuentra la física y la matemática; por su parte, la filosofía se encuentra rezagada y enfrascada en una serie de disputas que aparentan no

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. A X

tener fin. El gran problema que Kant detecta consiste en que la razón, lejos de ser crítica de sí misma, ha creado una vasta serie de conceptos que no pueden ser referidos a la experiencia y están fuera del ámbito del conocimiento de todo ser racional.

El proyecto kantiano se convierte en la empresa filosófica de limitar a la razón. Esto es, asegurar que la razón marque límites a su propio accionar y en el ámbito teórico no incurra en la formulación de conceptos que estén vacíos de intuiciones, ni viceversa, de intuiciones sin concepto.<sup>2</sup> El límite del conocimiento teórico está dictado por la razón misma, la cual supone dos características: universalidad y necesidad.

Las leyes del entendimiento son necesarias y universales pues determinan los objetos bajo cuyo concepto son pensados. Esto se debe a que estas leyes no son obtenidas o extraídas de la experiencia, sino que son formas puras del entendimiento *a priori*. Por esta razón, la ciencia en el ámbito teórico es un *corpus* de leyes apodícticas. El *quid facti* del mundo objetivo no es suficiente para formular estas leyes; de ahí que Kant considere que es la propia razón la única capaz de formular estas leyes (*quid juris*).

Ahora bien, el concepto de materia ha sido el objeto de especulación filosófica desde, al menos, la época griega, cuyos exponentes serían Platón, Aristóteles, y los atomistas como Demócrito.<sup>3</sup> Sin embargo, el germen de la nueva reflexión moderna en torno a la materia será René Descartes. Para Descartes, la propiedad *esencial* de la materia es la extensión. Por lo tanto, todo espacio está repleto de materia y Descartes procede a identificar materia y espacio. Como consecuencia de esta identidad entre materia y espacio, la idea de vacío es descalificada y señalada como absurda. Esto se debe a que el vacío representa una contradicción en sus propios términos: no puede

---

<sup>2</sup> *Op. cit.* A51 B76

<sup>3</sup> Véase la valoración que Kant hace de la tradición griega y la materia en *op. cit.* B645

existir un espacio sin materia. La propuesta cartesiana, empero, no está exenta de problemas y generará una serie de respuestas y controversias que harán del espacio y de la materia un par de problemas filosóficos de gran interés.<sup>4</sup>

Leibniz y Newton son dos seguidores de Descartes que llevaron hasta el límite su teoría en torno al espacio. Ambos, sin embargo, mantienen posturas inadecuadas sobre el espacio y la materia según Kant. Newton proclamaba que el espacio era una entidad en sí y por sí misma, en la cual los entes –incluido el ser humano– estaban contenidos. Por su parte, Leibniz afirmaba que el espacio y el tiempo son la forma inteligible de las cosas; una serie de conexiones lógicas y ordenadas que el sujeto racional genera a partir del entendimiento. Éstas permiten el conocimiento de las cosas en sí mismas; por lo cual las cosas se convierten en *substantia noumena*. La realidad de las cosas es aprehendida directamente por el entendimiento, sin mediación alguna de la sensibilidad, pues ésta no es una facultad importante para la producción de conocimiento.<sup>5</sup>

Ninguna solución a estos problemas fue aceptada por Kant. ¿Qué es, entonces *materie* para Kant? “La materia es *substantia phaenomenon*.”<sup>6</sup> La materia no es una realidad en sí misma, esto es, la materia no es una substancia que pueda ser pensada o intuida fuera de la subjetividad del ser humano. No se trata de una cosa que subsista por sí misma, ni que sea idéntica a sí misma. La materia tampoco es algo idéntico al espacio, como pensaba Descartes, ya que éste último (el espacio) es la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos y no posee ninguna característica de las cosas (ni como nómeno, ni como relación). Se trata solamente de una forma pura de la intuición *a priori*.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Alexandre Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. p. 98

<sup>5</sup> Immanuel Kant. *Op. cit.* A276 B332

<sup>6</sup> *Op. cit.* A277 B333

<sup>7</sup> *Op. cit.* A26 B42



La materia, por lo tanto, no constituye algo que pueda ser conocido como es en sí mismo, ya que lo anterior supondría contar con una intuición diferente a la humana. *La materia es un concepto cuyo objeto se encuentra determinado por las leyes del entendimiento y de la intuición.* La materia sólo puede ser conocida en tanto *fenómeno*. De otra forma, o bien la materia tendría que ser un concepto que no refiere a ninguna intuición sensible; o bien, habría que considerarla como una referencia absoluta cuyas propiedades no son siquiera pensables (esta es la postura propia de Newton).

El procedimiento para conocer la materia en tanto fenómeno es descrito por Kant de la siguiente forma: “Lo que le corresponde interiormente lo busco en todas las partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona, y que, naturalmente, sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos.”<sup>8</sup> Para Kant lo interior cognoscible de la materia es algo comparativo y no absolutamente interior; es decir, que no se conoce la *esencia* o el ser absoluto de la materia, sino únicamente aquello que es comparativamente interior. Así pues, sólo se conocen las relaciones exteriores que se generan entre el sujeto, objetos y otros objetos. Por lo tanto, es a partir de la comparación –y no de una intuición interna– que se torna posible conocer las propiedades de la materia.

Por medio de este procedimiento Kant afirma que se pueden decir con verdad tres propiedades de la materia que resultan fundamentales para la *fisiología racional*. Kant formula la siguiente pregunta: “¿Cómo es posible conocer la naturaleza de las cosas según principios *a priori* y llegar a una fisiología racional?”<sup>9</sup> Al parecer esta pregunta cae en una contradicción, ya que la fisiología racional supondría que estos objetos nos son dados *a posteriori*, y si se parte de lo *a priori*, el vínculo que

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Op. cit.* A848 B876

permita unir ambas regiones resultaría antitético. Sin embargo, Kant piensa que la solución yace en la forma cómo se procede al pensar estos objetos. Según Kant, sólo se debe tomar lo necesario para que el sujeto pueda darse un objeto. En el caso de la materia, sólo se debe intuir un objeto externo. El simple concepto de materia comporta tres características fundamentales, a saber, la materia es un fenómeno “extenso, impenetrable, e inerte.”<sup>10</sup>

Este concepto de materia que Kant desarrolla resulta fundamental para explicar las magnitudes, fuerzas y relaciones que se dan entre cuerpos. La materia es uno de los conceptos principales de la física. Resulta importante señalar que la física no considera a los cuerpos como seres vivos o como seres capaces de autogenerarse; la física parte de cuerpos inanimados cuyas determinaciones le resultan indiferentes.<sup>11</sup> Asimismo, hay que hacer hincapié en que las propiedades que se le asignan a la materia son externas y no constituyen su *esencia*. Por lo tanto, la materia es un concepto cuyas determinaciones son fenoménicas y no reales. Se conoce la materia bajo un plano determinante y no constitutivo de la misma.

No obstante, el interés de Kant por la ciencia no se reducía solamente a la física. Una de las ciencias que despuntaba en el momento histórico de Kant era la biología. Sin embargo, la biología presentaba una serie de problemas que con el concepto *determinante* de la materia son imposibles de resolver. Si la física consideraba a los cuerpos como inertes, la biología busca analizar a los cuerpos en tanto que vivos. Esta diferencia fundamental entre la consideración de los cuerpos y sus consecuencias provocaron que el filósofo de Königsberg vuelva a enfrentarse al problema de la causalidad y de la materia.

---

<sup>10</sup> *Íbid.*

<sup>11</sup> Esta idea de la física comienza con Descartes y su concepción de los cuerpos como seres inanimados que se mueven mecánicamente.

## 2. La materia: el puente entre organismo y naturaleza

Uno de los grandes problemas que la *Crítica del Discernimiento* pretende resolver es el de la irregularidad de los fenómenos de la naturaleza, o dicho de otra forma, la regularidad y unidad del mundo de la experiencia.<sup>12</sup> Las formas de la naturaleza son tan variopintas y contingentes que las leyes del entendimiento no alcanzan a determinar todos los fenómenos naturales. Por ello, toda la serie de reglas empíricas se encuentran limitadas a la contingencia y un *status* irregular en tanto leyes contingentes para el mundo empírico. Este sería el *status* de la biología y de otras ciencias empíricas. Kant intenta revertir esta situación y busca un principio que no sea empírico y que le permita pensar de alguna forma la unidad de lo múltiple en la naturaleza.

Según Kant, por medio del juicio determinante las leyes de la naturaleza son prescritas al mundo externo. Sin embargo, estas leyes de la naturaleza tienen límites debido a la multiplicidad propia del mundo empírico. Frente a este mundo empírico el entendimiento humano busca forjar otro tipo de leyes, las leyes contingentes (empíricas). Éstas, empero, no pueden ser determinadas por el entendimiento. Es menester, por tanto, buscar un principio diferente. El principio de la unidad de lo múltiple en la naturaleza, sostiene Kant, está contenido en el juicio reflexionante. Por medio del juicio reflexionante las leyes empíricas: “han de considerarse según una unidad semejante, como si un entendimiento (el del ser humano no) las hubiese dado a nuestras capacidades cognoscitivas.”<sup>13</sup>

Ahora bien, Kant aclara que la existencia real de tal entendimiento no tiene que ser admitida. Esto es fundamental: Kant

---

<sup>12</sup> Problema que Hume hereda a los filósofos posteriores con su crítica a la inducción en la ciencia.

<sup>13</sup> Immanuel Kant. *Crítica del discernimiento*. “Introducción” IV

no postula la existencia de un intelecto superior, o de un Dios, que mantenga la unidad y regularidad de los fenómenos naturales; es decir, Kant no afirma que *de hecho* exista ese entendimiento. Este principio funciona para reflexionar y no para determinar; esto es, se trata de reunir bajo un principio racional la infinita diversidad de leyes empíricas. Se trata de una ley que se impone a sí mismo el sujeto trascendental (como *heautonomía*) y no a la naturaleza (*autonomía*).

En tanto se acepte la validez de este principio que el sujeto pone sobre sí, la reflexión en torno a la naturaleza ahora es legítimo. El estudio de la naturaleza de forma mecánica había arrojado resultados importantes para el avance de la medicina y el conocimiento anatómico de los seres vivos.<sup>14</sup> Sin embargo, el mecanicismo adolecía de la capacidad de explicar por qué hay unidad entre las partes del cuerpo; más aún, el mecanicismo no podía dar razón de la vida y la armonía que aparentemente existe entre diferentes seres vivos y fuerzas inanimadas como la lluvia. Por tal motivo, Kant piensa que mediante la teleología se puede acrecentar la comprensión humana del mundo natural.

La teleología, la cual tiene por fundamento el juicio reflexionante, persigue fundamentalmente dos objetivos. Por un lado, se trata de especificar las condiciones bajo las cuales algo ha de ser juzgado como conforme a la idea de un fin de la naturaleza. Es decir, se trata de saber cual es el universo de objetos que pueden ser pensados según el principio de la unidad de la naturaleza, o dicho de otra forma, el concepto de *finalidad de la naturaleza*. Por otro lado, el juicio teleológico no pretende atribuir una relación sustentada en fines a los objetos, ni determinar a la naturaleza de alguna manera real. Kant concluye

---

<sup>14</sup> Uno de los ejemplos filosóficos más evidentes es el tratado cartesiano sobre las *Pasiones del alma* en el cual se explica la compleja relación que se establece entre las diversas partes del cuerpo humano, el alma, y esa extraña postulación teórica, la glándula pineal.

que el conocimiento del mundo natural, aunque sea meramente ideal, depende de este principio (finalidad de la naturaleza): “sólo en tanto dicho principio tenga lugar podremos progresar en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento.”<sup>15</sup>

Los entes que pueden ser pensados según la finalidad de la naturaleza son los seres vivos. Estos entes poseen dos características que los ponen en un ámbito de reflexión diferente. En primer lugar, sus partes sólo son posibles según su relación con un todo. Una mano o un pie, en el caso del cuerpo humano, no pueden subsistir por sí mismos, ni llegar a ser sin el resto del cuerpo humano. Además, cada parte se encuentra enlazada en la unidad de un todo. O dicho de otra forma, cada parte es causa y efecto de su forma. Si se concede que el follaje de un árbol es resultado del árbol, resulta impresionante que sin follaje, el árbol (su causa) también será destruido. Por último:

Un ser organizado no es una mera máquina, pues esta sólo tiene fuerza motriz; pero aquél posee una fuerza configuradora, una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen, organizándolas, una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad del movimiento.<sup>16</sup>

La gran diferencia entre una máquina y un ser vivo es la fuerza configuradora que Kant encuentra presente en los organismos. Si bien puede pensarse a una máquina y sus partes con arreglo a un diseño y si se quita una parte la máquina cesará de funcionar, la máquina necesita de un primer impulso, o que algo externo a ella misma cause el movimiento. En cambio, el ser vivo que puede ser pensado como fin de la naturaleza es causa de sí; en él ya se encuentra ejerciendo una fuerza que le da forma y le permite generarse e inclusive, repararse.

---

<sup>15</sup> *Op. cit.* Introducción V

<sup>16</sup> *Op. cit.* §65 B293

La idea de un organismo no es cognoscible en su toda su riqueza según la causalidad mecánica, pues ésta sólo toma en cuenta la relación causal del movimiento, pero es incapaz de dar cuenta de cómo es que un organismo pueda ser considerado a su vez causa y efecto de sí mismo. De igual forma, el mecanicismo es incapaz de explicar esa fuerza configuradora a la que Kant alude. Por ello, estos seres han de ser considerados como fines de la naturaleza (*Naturzweck*) *dado que sólo se puede concebir su existencia de acuerdo con un diseño previo, una fuerza configuradora y, por tanto, con arreglo a fines.*

Hasta este momento se ha abordado únicamente a los seres vivos en tanto que seres organizados con una finalidad interna, esto es, sin relacionar a un ser vivo con otro. Si se buscan las relaciones existentes entre diferentes seres vivos y cómo se generan relaciones de fines entre ellos, se hace alusión a la finalidad externa. Esta propiedad de la naturaleza, esta fuerza configuradora que muestra una causalidad diferente a la mecánica, sólo puede ser llamada como un “análogo de la vida”. La materia no puede ser aún el enlace entre fines de la naturaleza y un sistema de fines pues: “o bien hay que dotar a la materia de una cualidad (hiloísmo) que contradice su ser, o bien hay que asociar un principio extraño mancomunado con ella (un alma).”<sup>17</sup> Aceptar lo anterior haría de la materia un concepto contradictorio. Kant está interesado en describir esta propiedad que sobrepasa los límites de la razón humana, y que nos exige pensarla como si los productos naturales tuvieran un arreglo. Ahora bien, ¿quién hace ese arreglo conforme a fines de la naturaleza?

---

<sup>17</sup> *Ibid.* Aquí se puede observar claramente que la discusión comenzada por Descartes alcanzó repercusiones notables a las que Kant intenta dar respuesta. La primera opción de la disyunción correspondería a la idea de un cosmos animado por sí mismo, propio de la tradición griega. La segunda opción, la idea de añadir un agente extraño a la materia, es la solución de los platónicos de Cambridge. Ralph Cudworth propone pensar en una naturaleza plástica (*plastic nature*) como la mediadora entre Dios y la materia. Véase *A Treatise Concerning Eternal and Immutable morality*.

En la tradición cristiana la respuesta sería Dios. Como consecuencia, la teleología se convierte en una vía para argumentar la existencia de Dios. Dios es el supremo artífice del mundo y es por mor de su existencia que cada ser vivo tiene un fin asignado. Como Leibniz arguye, cada parte corresponde al arreglo del mejor mundo, siempre conforme al plan divino. Sin embargo, Kant considera que esta respuesta no es del todo atinada. Kant busca explicar que la naturaleza puede ser considerada como un sistema de fines al menos desde un principio regulativo y no constitutivo.

Para lograr su cometido, Kant hace uso del concepto de materia. Los seres organizados, dado su forma interna pueden ser considerados como fines de la naturaleza. Eso no significa que sea lícito hacer de la finalidad externa una prueba de la necesidad de la existencia de tal cosa. Es decir, del hecho de que las lluvias permitan el pasto, y el pasto alimente al ganado, y este al ser humano, no se sigue que cada uno de ellos tenga una existencia necesaria, ni que sea un fin de la naturaleza. Para poder hacer legítima la argumentación anterior, se tendría que contar con el fin final de la naturaleza, lo cual excede el ámbito especulativo de la razón humana.

Así, “toda esa relación conforme a fines descansa siempre sobre una condición que hay que poner más allá y que, al ser incondicionada, cae fuera de la consideración físico-teleológica del mundo.”<sup>18</sup> El concepto que sirve de puente entre la naturaleza y los seres organizados es la materia. Esta vez la materia es considerada en tanto “está organizada”.<sup>19</sup> Esta particularidad hace que su concepto sea un fin de la naturaleza, ya que su forma es a la vez producto de la naturaleza. Pero de esta forma, en tanto que todo ser está dotado de materia, y de esa fuerza configuradora, se vuelve necesario pensar que dentro de la naturaleza existe un sistema conforme a fines.

---

<sup>18</sup> *Op. cit.* §67 B300

<sup>19</sup> *Ibid.*

Este salto argumentativo hace que, para Kant, la naturaleza pueda ser pensada como un sistema de fines. Esto quiere decir que la naturaleza debe ser pensada en el ámbito del juicio teleológico como un todo cuyas partes también guardan relación entre sí. Se trata de un gran organismo, en el que cada parte cumple con su función. No hay necesidad de suponer un Dios o de añadir una determinación externa a la materia, sino que es ésta misma la que permite considerar a la naturaleza como un todo análogo a un ser vivo. De esta forma, incluso aquellos seres que no poseen vida, como los ríos o las montañas, también son incluidos, pues forman parte de un sistema de relaciones complejo cuya finalidad es mantener la forma organizada de la naturaleza.

El principio bajo el que se fundamenta esta nueva concepción de la materia es una máxima subjetiva y por tanto ideal. Kant no afirma que de hecho la materia tenga vida, sino que puede ser pensada como si lo tuviera. La máxima que guía la investigación de la naturaleza como un sistema de fines reza así: “todo cuanto hay en el mundo es bueno para algo y nada en él es gratuito”.<sup>20</sup>

El pensar a la naturaleza como si fuera un sistema conforme a fines no significa que la teleología tenga una finalidad intencional. La máxima sólo apunta a que no hay azar en la creación de los productos organizados y que cada uno cumple una función en el sistema de la naturaleza. En modo alguno se afirma que la naturaleza esté al servicio del ser humano, o que la gacela está ahí para el león. No se afirma que exista *intencionalidad* en la naturaleza, esto es, que algo o alguien hayan dispuesto alguna cosa para ser usada por otro. No se afirma, por ende, que la naturaleza guarde alguna intención oculta o explícita para el ser humano o para el mundo animal.

---

<sup>20</sup> *Ibid.* B301



Cabe preguntarse si Kant no incurre en contradicción, pues un mismo concepto, la materia, posee dos definiciones diferentes en las que sus propiedades son contrarias entre sí. Mientras que en KrV la materia es “inerte”, en la KU es pensada en tanto “está organizada”. ¿Cómo resuelve esta antinomia Kant?

### 3. Conclusiones

Desde la *Análitica del juicio teleológico* Kant aclara que la física considera a la materia sólo como un fenómeno impenetrable y extenso. La física hace abstracción de si hay fines de la naturaleza, de si estos son intencionales o no, y se concentra únicamente en sus propiedades y relaciones. Estas preguntas están fuera de su territorio o jurisdicción. Para poder operar, la física sólo necesita “que se den objetos explicables única y exclusivamente conforma a leyes naturales.”<sup>21</sup> La física procede según una causalidad mecánica y se desentiende de la posibilidad de la existencia o no, de una primera causa, o de cualquier otra interrogante *metafísica*. La física parte del hecho del movimiento y no se pretende explicar ni la causa ni el fin de tal movimiento.

La materia cuando es pensada desde la teleología adquiere una nueva cualidad, a saber, la de estar organizada. Esto permite que se piense a la naturaleza como un sistema de fines. Sin embargo, este principio no es una ley de la naturaleza, y por lo tanto, no forma parte de una determinación de la razón sobre el mundo de los objetos. Se trata de un principio regulativo para guiar la investigación del mundo natural. Como apunta Kant: “tan sólo añade al uso de razón un tipo de indagación diferente del que se atiene a las leyes mecánicas.”<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.* B307

<sup>22</sup> *Ibid.* B308

La antinomia existe cuando se afirma de manera determinante que todos los cuerpos se rigen bajo las leyes mecánicas y que hay cuerpos que se explican de manera teleológica. La solución que da Kant es hacer de la teleología una explicación ideal, y bajo un uso reflexivo de la razón, para investigar aquellos fenómenos que la explicación mecánica deja indeterminados. Lo único que hay que tener presente es su diferencia, para no hacer del juicio teleológico un juicio determinante, ya que es ahí donde surge precisamente la contradicción.<sup>23</sup>

Lejos de hacer de la materia un fenómeno dotado de inteligencia o que obre con intención; o por el contrario, de situar sobre ella una causa externa como un artífice, Kant pretende pensarla como un fenómeno que se organiza a sí mismo y que involucra necesidad, al menos idealmente. La naturaleza conquista así una autonomía y es considerada como un todo autosuficiente, el cual debe ser investigado así por las ciencias naturales. Este es un momento histórico para la biología y para el estudio de la naturaleza. Por vez primera, el mundo de la naturaleza en la modernidad puede ser explicado por sí mismo y sin relación a una instancia superior o externa a sí mismo. No se requiere apelar a Dios o al *logos* para entender la finalidad propia de este sistema de fines, hace falta tan sólo de un *bilo conductor*.<sup>24</sup>

Lo anterior no quiere decir que se renuncie a la explicación mecánica del universo; simplemente Kant piensa que hay dos modalidades bajo las cuales puede ser pensado el mismo. Se trata de ampliar las posibilidades del conocimiento humano, no de reducirlas. La explicación física del universo tiene sus límites; al llegar ahí es preciso servirse de un principio regulativo como es el de las causas finales. “Es de suma importancia para la razón no dejar de lado el mecanismo de la naturaleza

<sup>23</sup> *Ibid.* B319

<sup>24</sup> Este es el resultado de una serie de reformas en torno a la biología y de las que Kant está en contacto directo. Para ello, véase el párrafo §82 en el cual Kant discute las últimas teorías en torno a esta ciencia descollante.

en sus producciones ni soslayarlo en las explicaciones de las mismas.”<sup>25</sup> La teleología entra en el campo de la ciencia cuando la explicación mecánica es insuficiente; de ahí no se sigue un abandono de tal explicación.

De esta forma, Kant logra hacer de la materia un concepto con dos usos que pueden ser compatibles entre sí. La consideración teleológica de la naturaleza exige que la materia sea pensada bajo la forma del juicio reflexivo. Esto trae como consecuencia un planteamiento problemático de la misma en el que los entes vivos poseen una fuerza configuradora. La naturaleza tiene un orden que, si bien no es puesto por un ente superior y no la tiene por sí misma, puede ser supuesto por el agente racional para investigar esa organización. La materia es la argamasa que permite unir el reino de los seres vivos con fuerza configuradora y los fenómenos inanimados, como las piedras y la lluvia.

Con esto, la naturaleza puede volver a ser pensada como una totalidad con cuya forma permite la interacción de la diversidad en pos de una cierta finalidad. Esta idea será retomada por el idealismo alemán, notablemente en Schelling. Por otra parte, la consideración teleológica de la naturaleza con la materia a la base será el fundamento de una nueva serie de investigaciones que culminarán con la formación de la biología como una rama independiente de la ciencia.

---

<sup>25</sup> *Ibid.* B354

## **Bibliografía**

- Alexandre Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. (Traducción de Carlos Solís Santos). Siglo XXI, México, 2000.
- Ralph Cudworth. *A Treatise Concerning Inmutable and Eternal Morality, with a Treatise of Freewill*. (Editado por Sara Hutton) Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. (Traducción de Pedro Rivas). Taurus, México, 2013.
- Immanuel Kant. *Crítica del discernimiento*. (Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo) Alianza, Madrid, 2012.

# Lo trágico como condición existencial del hombre en Schopenhauer y Unamuno

---

**Daniel Ocampo Frutos**

Universidad La Salle, Ciudad de México

## **Resumen**

La concepción trágica afirma que el sufrimiento proviene de las mismas circunstancias vitales de cada hombre, de las cuales no podemos excluirnos y de las cuales, sólo tomando conciencia de las mismas, tenemos la posibilidad de asumir una decisión para nuestra existencia. Bajo esta concepción se alinean Arthur Schopenhauer y Miguel Unamuno, pensadores que sostienen la presencia de un residuo irracional en la vida y la muerte de los hombres, del cual nace el sentimiento trágico propiamente y la posibilidad de fundar una visión ética recalada en su dignidad.

## **Abstract**

The tragic conception says that suffering comes from the same life circumstances of each man, which we can't exclude us and which, only become aware of them, we are able to take a decision for our existence. Under this conception Arthur Schopenhauer and Miguel de Unamuno, who argue the presence of an irrational residue in the life and death of every men, think that the tragic sense itself has the possibility to found an ethic view of human dignity.

## Introducción

El hombre es un ser finito, cuyo principio y fin de su vida determinan el espacio de tiempo que ha de pisar la tierra. Durante dicho transcurso, el hombre se encuentra sometido a una serie de peligros, preocupaciones y obstáculos que merman sus fuerzas, hasta que llega un momento en que es entregado en manos de la muerte. La vida de cada individuo es como una hoja de un árbol que cae enmudecida al suelo, mientras que el árbol al que revestía florece con dicha renovación. En pocas palabras, el tránsito de cada uno de los mortales, a pesar de los diferentes matices que cobre, tiene este mismo tenor, como una vieja melodía que se repite eternamente y, en este sentido, podemos afirmar que la existencia de cada humano en este valle de lágrimas es trágica.

El filósofo alemán Arthur Schopenhauer expresa este mismo sentimiento de una manera más evidente y terrible:

La vida de cada individuo, si la contemplamos en su conjunto y en general, y destacamos sólo los rasgos importantes, es siempre una tragedia; pero examinada en detalle tiene el carácter de una comedia. Pues la actividad y el ajetreo del día, las continuas molestias del momento, los deseos y temores de la semana, las desgracias de cada hora, todo ello debido al azar que siempre está pensando en gastar bromas, son puras escenas de comedia. Pero los deseos nunca cumplidos, las aspiraciones fracasadas, las esperanzas aplastadas sin piedad por el destino, los funestos errores de la vida entera con los sufrimientos crecientes y la muerte al final, presentan siempre una tragedia.<sup>1</sup>

En efecto, la vida presenta un tinte claroscuro que ilusiona y hastía a miles de individuos que, como una bebida que embriaga, son seducidos a beberla de un manera inconsciente la mayoría de las veces, pero que, al final, ven como la copa queda

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Editorial Trotta, pp. 380-381.

vacía sin haber calmado la sed de sus anhelantes paladares. Sin embargo, bajo esta continua agitación, el hombre también puede *tomar conciencia* de este estado de insatisfacción continua y sólo así puede emprender una decisión, ya sea de rechazo a dicho brebaje, ya sea de mayor anhelo en busca de satisfacciones más sublimes.

Estas dos propuestas son diferentes respuestas de dos pensadores que, reflexionando en torno a problemas como el deseo, el dolor, el tedio y la muerte, resuelven encontrar modos de salvaguardar la conciencia humana frente al fondo irracional y casi incomprensible de la vida. De este modo, tanto Schopenhauer que niega, como Unamuno que afirma, asumen el carácter irracional del mundo que vivimos y desentierran la condición trágica como una posición permanente e invariable de la existencia humana.<sup>2</sup> Veamos en qué consisten ambas concepciones trágicas.

---

<sup>2</sup> Existen, por otro lado, concepciones de la tragedia más racionales como la postura de Hegel, para quien el concepto de lo trágico trata de lo siguiente:

Lo trágico, originariamente, consiste en que, en el círculo de una colisión semejante, los dos partidos opuestos, considerados en sí mismos, tienen un *derecho* para sí. Pero, por otra parte, no pudiendo realizar lo que hay de verdadero y de positivo en su fin y su carácter sino como negación y *violación* del otro poder igualmente justo, se encuentran, a pesar de su moralidad o más bien a causa de ella, arrastrados a cometer falta. (Hegel, G. W. F., *Estética, Tomo II*, Librería "El Ateneo" Editorial, Buenos Aires, 1954, p. 607).

Esto significa que la tragedia es el espectáculo donde dos potencias individuales se enfrentan con los mismos derechos de prevalecer. Tanto una como la otra contienen intenciones morales, debido a que ambas se muestran como legítimas, pero como las dos son particulares y, por lo mismo, accidentales con referencia a la sustancia moral suprema, son condicionadas cada una por la otra y se genera el combate. Sin embargo, como ambas fuerzas lesionan en grado profundo el constitutivo moral divino como unidad, tienen que desaparecer las dos para que se restituya la armonía ética. "Así el principio verdaderamente sustancial que ha de realizarse (...) es la armonía en la cual los personajes, con fines determinados, obran de acuerdo, sin violación ni oposición". (*Idem.*) Esta exigencia conduce necesariamente a una conciliación como desenlace trágico, en la cual se reincorpora la división en el núcleo íntimo moral. Por esto, para el filósofo alemán la tragedia debe conducir a una solución donde el combate encalla en la costa de la paz restablecida.

## El conflicto trágico de la voluntad según Schopenhauer

En el *Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer analiza la tragedia como el grado más alto de la poesía y su representación más noble y difícil.<sup>3</sup> Para este pensador, la grandeza de este género poético consiste en la manifestación del fondo más profundo de la vida, pues a diferencia de otros modos de manipulación del lenguaje para generar emociones estéticas, la tragedia penetra en los entresijos del sufrimiento humano y en las contrariedades que sufre el impulso básico de la existencia consigo misma: la voluntad.

Como cumbre de la poesía, tanto por la magnitud de su efecto como por la dificultad del resultado, debe ser y es de hecho reconocida la tragedia. Para el conjunto de nuestro análisis es muy importante observar que el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida; que lo que aquí se nos exhibe es el indecible dolor, las calamidades de la humanidad, el triunfo de la maldad, el sarcástico dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente.<sup>4</sup>

En un primer momento, todo aquello que resulta repulsivo en la vida de los hombres es formulado, en la tragedia, como

---

<sup>3</sup> Cabe agregar, en esta nota, la definición aristotélica de tragedia, de modo que el lector pueda confrontar la postura de nuestros pensadores con la reflexión clásica de Aristóteles en torno a lo trágico. Para este filósofo la poesía constituye una dimensión humana importante para el desarrollo de las disposiciones y potencias racionales de cada hombre hasta el punto de consagrarle todo un libro entero, la *Poética*, a dicha materia. En ella establece una serie de pautas que permiten delinear los límites de los diferentes géneros poéticos más importantes. En este sentido, la tragedia toma preponderancia sobre otros géneros dramáticos y el estagirita se aboca por completo a desentrañar su *esencia*. “Es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza”. (1449b 24-28) La traducción pertenece a Juan David García Bacca: Aristóteles, *Poética*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana UNAM, México D.F., 2011, pp. 8-9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 308.



algo que se muestra sobrecogedor, apabullante y como objeto artístico. Esta es la razón por la que la tragedia resulta ser la creación más difícil, porque permite que aquellos efectos produzcan un goce estético. Pero lo que resulta interesante en el conflicto señalado es, sobre todo, el sufrimiento humano. Si bien esto es lo que hace atractivo dicho espectáculo para el común de la gente, Schopenhauer considera que, más allá de los desgarros afectivos en escena, lo que sucede en la tragedia es una manifestación mucho más trascendente a nivel cósmico, pues allí ocurre el conflicto de la voluntad como potencia originaria y metafísica del mundo. Él lo expresa de la siguiente forma: “Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz. Tal conflicto se hace visible en el sufrimiento de la humanidad”.<sup>5</sup> Lo que con ello está alegando este pensador es que, en el núcleo de la existencia misma, el dolor es lo más esencial en las contradicciones que emanan de la voluntad. Sin embargo, en la tragedia, estos dolores se magnifican a una intensidad superior, permitiendo, mediante su resonancia, que los espectadores se hagan conscientes de esta necesidad y de su insoslayable lógica.

Existen muchos motivos por medio de los cuales se verifica el dolor humano en la escena trágica, cuyo fin principal es representar grandes desgracias que ocurren a individuos, también, de magníficas proporciones. Un primer modo de generar un argumento doloroso es por medio de la participación activa de un individuo con un carácter malvado que mueve los hilos de la trama para oprobio de sus víctimas. Otra forma de desarrollo consiste en la obra de un azar o destino ciego que, sin razón alguna, conduce a los personajes hacia desenlaces desastrosos.<sup>6</sup> Finalmente una tercera clase se produce con la in-

---

<sup>5</sup> *Ídem.*

<sup>6</sup> George Steiner define de una manera más contundente el segundo tipo de tragedia según la clasificación de Schopenhauer: “Lo que identifico como “tragedia” en

teracción entre dos sujetos que chocan entre sí por intereses personales.<sup>7</sup> Esta manera, por otra parte, es para este filósofo la más sobresaliente, sencillamente porque no apela a circunstancias portentosas o extraordinarias:

Este último tipo me parece que aventaja mucho a los otros dos: pues nos muestra la mayor desgracia no como una excepción, no como algo provocado por circunstancias infrecuentes o caracteres monstruosos, sino como algo que nace del obrar y el carácter de los hombres fácilmente y por sí mismo, casi como esencial a ellos; y de este modo nos lo trae a una terrible proximidad.<sup>8</sup>

Debemos tener en cuenta que la tragedia, a excepción de este último tipo, muestra por general conflictos grandilocuentes por sí mismos, pero su intención, desde la perspectiva de nuestro filósofo, consiste en ser un reflejo del mundo en su carácter original, por lo que, para comprender en qué consiste esta visión de la tragedia, debemos recurrir a la explicación que Schopenhauer da a la existencia humana y su manifestación en los detalles más cotidianos de la vida.

Una de las características más importantes de este filósofo alemán es su insistente negación de que la existencia funcione según una providencia o según un devenir racional encaminado hacia un fin determinado. Por el contrario, él es de los pocos filósofos que asumen sin resquemor la profunda irracionalidad de la vida humana. Él establece que en la raíz de todas las aspiraciones vitales, deseos y apetencias humanas hay un anhelo insaciable proveniente de la voluntad que, como potencia primigenia, no sólo de los móviles de los hombres sino de la misma naturaleza en cada una de sus especies animales y

---

sentido radical es la representación dramática o, dicho con más precisión, la plasmación dramática de una visión de la realidad en la que se asume que el hombre es un huésped inoportuno en el mundo". Steiner, George, *La muerte de la tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012; p. 12.

<sup>7</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 310-311.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 310.

vegetales, hace rodar el mundo y sus vicisitudes sin una directriz fija, pues la voluntad “carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita”.<sup>9</sup> Lo que constituye el motor de la vida es el *deseo* sin más.

Todo hombre, según Schopenhauer, desea algo, sin que realmente importe qué sea ese algo que quiere, por lo menos, a un nivel cosmológico. Dicho deseo sólo tiene como objeto el mero desear, porque cuando los individuos piensan que lo importante es lo deseado, lo fundamental verdaderamente consiste en su apetito. Esta es la razón por la cual los sujetos tasan, examinan y contabilizan los medios por las cuales satisfacer su ansia, creyendo que son guiados por el fin perseguido, cuando dicho fin es *indiferente* para la voluntad de vivir. Aquí se suscita, pues, el conflicto de intereses personales entre los individuos y la constante confrontación humana, de la cual nuestro pensador afirma que el tercer tipo de tragedia puede representar.

Cada deseo tiene una prolongación hacia el objeto deseado, la cual comprende una distancia más o menos grande de espacio o tiempo para alcanzar su satisfacción. En ese período, el hombre que anhela algo siente a su vez la *carencia* de dicho fin, se siente insatisfecho e incompleto. De aquí, por lo tanto, que el dolor surja como una condición vital para cada particular, pues Schopenhauer equivale el sufrimiento a la insatisfacción. “Pues toda insatisfacción nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración”.<sup>10</sup> Por más que el individuo alcance satisfacer su

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 367.

deseo, pronto ocurre que dicho anhelo pasado se modifica en otro para iniciar un nuevo ciclo de insatisfacción y necesidad. De este modo, sin importar si un hombre sea capaz de alcanzar o no su fin, siempre se encuentra inmerso en este mecanismo hasta que se libere del mismo. De la constatación de este círculo repetitivo en la vida de los hombres, animales y seres vivientes, Schopenhauer rescata una conclusión trágica: “*toda vida es sufrimiento*”.<sup>11</sup>

Algunos, empero, podrán cuestionarse esta última postura alegando que no piensan ni sienten el dolor ni el sufrimiento en las mayores horas de su vida, sino, por el contrario, su espacio de presencia real en sus días es demasiado corto y extraordinario. Nuestro autor, empero, podría responder a esto diciendo que muchas veces los hombres no son conscientes de este hecho por las diferentes formas en que se manifiesta esta carencia existencial llamada sufrimiento. Existen diversos modos de presentarse este padecimiento y son muchos sus síntomas. En un primer momento, el dolor no se manifiesta como algo tormentoso de forma activa y dinámica, como sucede con lo que llamamos “sufrimiento” en la vida cotidiana, sino que muchas veces se manifiesta como *letargo* o *hastío*. Este último también se *sufre*, pues a causa de haber alcanzado algo demasiado fácilmente o simplemente por falta de apetito, ya no se encuentra algún objeto que haga interesante la existencia, provocando una recaída en el aburrimiento.

En otras ocasiones, el sufrimiento se presenta en grados casi imperceptibles. Por ejemplo, cuando un sujeto sufre una desgracia, dicho evento comprende todas sus fuerzas y se manifiesta el dolor que padece con toda evidencia. Este tipo de circunstancias, por otra parte, hace pensar a la gran mayoría de hombres que la poca frecuencia de estos hechos exime a varias personas del dolor. Sin embargo, contra ello, Schopenhauer

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 368.

demuestra que lo anterior es un engaño, pues todos los hombres sufren en la medida de sus posibilidades y condicionamientos. En ausencia de un terrible acontecimiento, una infinidad de pequeños malestares se presentan en la vida cotidiana de los individuos, de modo que el sufrimiento se distribuye de diferente modo en todos los hombres.

A favor de esta hipótesis no sólo habla la conocida experiencia de que los grandes sufrimientos nos hacen totalmente insensibles a todos los más pequeños y, a la inversa, en ausencia de grandes sufrimientos hasta las más nimias incomodidades nos atormentan y disgustan; también la experiencia enseña que cuando una gran desgracia cuyo mero pensamiento nos hacía estremecer acaece efectivamente, nuestro ánimo, una vez superado el primer dolor, se mantiene en conjunto como siempre; y viceversa, que tras la llegada de una dicha largamente anhelada no nos sentimos en conjunto ni de forma continuada mejor ni más cómodos que antes.<sup>12</sup>

De este modo, Schopenhauer concluye que la determinación de dolor y sufrimiento en cada vida particular no viene de fuera, sino que cada hombre contiene en sí mismo la dosis de dolor debida a su deseo. “Pero la mayoría de las veces nos cerramos al conocimiento, comparable a una amarga medicina, de que el sufrimiento es esencial a la vida y por lo tanto no afluye a nosotros desde fuera sino que cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente del mismo”.<sup>13</sup> Con ello, cualquier humano tiene que sufrir en la vida en la misma medida en que continúe deseando y afirmando el impulso que viene de la voluntad. De aquí que el contenido más original de la existencia sea el dolor y he aquí el centro del cual podemos desprender por qué para Schopenhauer la vida es en esencia *pesimista* y la tragedia la mejor forma poética en que ésta puede ser mostrada. Este pensador tiene una visión trágica de la existencia en el

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 376.

constante desgarramiento entre la aspiración y la insatisfacción humanas, hasta el punto de afirmar la *impiedad* de una visión optimista de la vida:

Por lo demás, no quiero abstenerme aquí de declarar que el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente *perversa*, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indescibles sufrimientos de la humanidad.<sup>14</sup>

Hasta ahora hemos observado cómo el hombre padece a causa del deseo particular que posee. Sin embargo, este deseo surge de la esencia universal de la vida, la voluntad. Ésta es la responsable del padecimiento universal de las especies y de la constante renovación de la vida y, con ello, del dolor. El hombre, empero, no es mera voluntad, también es conciencia y puede *conocer*, por medio de lo cual, además, es capaz de tomar dos posturas frente a la vida: de *afirmación* de la voluntad<sup>15</sup> o de *negación*.

Esa libertad (...), se le abre el conocimiento completamente adecuado de su propia esencia; tal manifestación tiene dos formas: o bien también aquí, en la cúspide de la reflexión y la autoconciencia, quiere lo mismo que quería siendo ciega y no conociéndose a sí misma, con lo que entonces el conocimiento tanto en lo particular como en lo general sigue siendo para ella siempre motivo; o bien, a la inversa, ese conocimiento se convierte para ella en un aquietador que calma y anula todo querer.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>15</sup> Un caso singular de este tipo de consideración es la intuición afirmativa de Nietzsche sobre el fenómeno trágico, quien en su obra *Crepúsculo de los ídolos* dice lo siguiente: “El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*”. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 109.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 365.

Estas dos posibilidades, es decir, la de afirmar o negar la vida mediante el conocimiento, llevan a Schopenhauer a determinar un modo de escapar del dolor por medio de la ética, pero antes, por medio del *arte*. Es en este punto donde retornamos a la tragedia, ya que ella, como una forma artística que penetra con vista aguda en el centro de los sufrimientos de la voluntad, dispone de un medio para sosegar el dolor o el anhelo, aunque sea sólo unos instantes. La tragedia, de hecho, más que afirmar los impulsos de vida, los niega, porque “los *motivos*, hasta entonces tan poderosos, pierden toda su fuerza dejando lugar al completo conocimiento de la esencia del mundo que, actuando como *aquietador*, provoca la resignación, la renuncia, no sólo de la vida, sino a toda la voluntad de vivir”.<sup>17</sup> En efecto, para este pensamiento de corte pesimista el producto de una consideración también pesimista de la vida, como la tragedia, sólo puede conducir a la negación de la voluntad de vivir.

En este sentido, el verdadero placer que ocasiona la tragedia en el espectador no es aquello que consideramos bello sino *sublime*. Precisamente este componente es el que nos permite ver la vida con toda su complejidad sin sentir en nosotros su fuerza cotidiana que nos conduce a sufrir y, por ello, la tragedia funge como un *calmante* para la sed inextinguible de la voluntad. “Lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida no puede garantizar ningún verdadero placer o que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación”.<sup>18</sup> De esta manera, la *resignación* debería ser el móvil principal en la participación trágica de un espectador en la contemplación escénica. Este elemento, precisamente, es el que determina la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>18</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* II, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 484.

generación de una cierta negación inmediata de dicha condición y, de no producirse, la tragedia no se ha resuelto con pleno efecto, según el pensador alemán.

Finalmente, queremos matizar que la demostración del sentimiento trágico para este filósofo tiene un fin de negación de la voluntad, pero esta intención tiene corta duración. Como todas las obras artísticas, su efecto tiene una fuerza apabullante durante un tiempo, pero un poco después se extingue. Por ello, si bien para Schopenhauer la tragedia preludia un efecto de renuncia, no lo logra completamente, teniendo que recurrir a otros medios como la *mística* que generarían el mismo efecto, pero con una duración permanente.<sup>19</sup> Esta disposición hacia el abandono del deseo constituye su ética, la cual, apelando a virtudes como la justicia, la compasión, y el amor, tiende hacia una *anulación* definitiva de la voluntad. Mediante este camino, el hombre libre, para Schopenhauer, tiende a abandonar la condición trágica de la vida y a negar el deseo personal, logrando su liberación final.

### **La muerte como tragedia según Unamuno**

La vida de cada hombre contiene un sinnúmero de eventos dramáticos a los largo de la misma: dudas, perturbaciones, grandes pérdidas, malestares, desesperación, angustias, entre otros. Pero, a pesar de todo lo anterior, dichas dificultades nunca tienen un cariz *absoluto*, sino que, con el devenir del tiempo y los instantes, ellas, o son superadas, o son asimiladas u olvidadas, de modo que pronto la vida recupera su estado anterior o asciende a un nuevo estadio más pleno a causa del obstáculo vencido. La vida, por lo tanto, por más dramática que pueda ser, jamás resultará por sí misma una completa tragedia sin su complemento necesario, la muerte.

---

<sup>19</sup> Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 471-475.



Al contrario de los problemas que ocurren en la vida, la muerte *sí* tiene un rostro absoluto, pues con ella no sólo se rompen de tajo dichas preocupaciones, sino la vida misma. Por ello, la muerte representa de mejor manera la tragedia en su más oscuro y horripilante matiz, pues excluye a cualquier individuo de recomponer el camino, ya que es como una cesura que impide el retorno y el avance. Frente a este problema tan peculiar se enfrentan todos los seres vivos, pero en un grado mayor, los mortales, quienes no sólo tienen que extinguirse, sino que son *conscientes* de esa extinción absoluta. La muerte es un hecho insorteable, insuperable y, muchas veces, difícil de asimilar.

Este trance y esta tribulación la deben de experimentar los hombres como un suceso ineluctable. Sin embargo, en su terrible visión, muchos sujetos prefieren cegarse frente a su misma condición mortal y humana y vivir sin preocupación alguna frente a la muerte. Otros, por su parte, no se resignan a la misma y se desesperan por ese evento que algún día todo mortal debe transitar. En este último tipo de seres humanos se encuentra Miguel de Unamuno, ese pensador español que, con un tono patético y personalísimo, expresa su preocupación en torno a la muerte y su deseo de *no morir*:

Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el '¡Dejad toda esperanza!', y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz.<sup>20</sup>

Y es que frente a la muerte nadie sabe con exactitud si ella es un tránsito, un pasaje, o la anulación completa de la existencia. Precisamente esta ausencia de certeza es la que da el tono

---

<sup>20</sup> Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 40.

dramático a nuestra vida y la que debería hacer temblar a cada hombre de corazón y entrañas. Unamuno fue del tipo de estos hombres que no evaden el problema vital más importante y fundamental de toda investigación propia y auténticamente humana. La muerte representa para él el hito que convulsiona la voluntad de los hombres y produce las emociones y sentimientos más contradictorios. En esta dependencia con la muerte, este filósofo plantea su *sentimiento trágico* de la vida.

Con la muerte sobreviene la duda y el deseo de no desaparecer. Hay algo en nuestro centro vital que nos llama a la no extinción y que nos hace creer en nuestra permanencia después de la muerte. Este afecto, que nace de lo profundo de nuestra ánima, se llama anhelo de inmortalidad, que no es sin una cierta intuición o presagio hacia un más allá de la finitud humana. “¡Eternidad! ¡Eternidad! Este es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno no es real”.<sup>21</sup> En efecto, existe un cierto sentimiento que nos dice lo siguiente: si la muerte es el fin definitivo de nuestra vida, ¿para qué vivir?, y esta imprecación se cuele en las esquinas más propias de nuestra alma. Por ello, sólo la eternidad garantiza de algún modo que todo lo que hacemos en nuestra vida mortal resulte trascendente y cobre sentido, porque si la muerte resulta ser nada, nuestras acciones se han de esfumar y olvidar en los tiempos inanes y vacíos y, entonces, ¿para qué el esfuerzo?

Este conflicto resulta primordial, porque la sed de inmortalidad no es la única fuerza en pugna contra la muerte, sino que la razón humana, como facultad intelectual del hombre, también interviene y arremete contra el anhelo de permanencia. La razón contabiliza, enumera y mide, y de sus cuantificaciones saca una conclusión tajante: es *poco probable* que exista la vida después de la muerte. En efecto, si la razón no puede

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 37.

negar la eternidad, tampoco puede afirmarla y *sí* puede dudar mucho de ella. La razón es agnóstica, escéptica y, según Unamuno, relativista en último término.<sup>22</sup> De este modo, la razón se encuentra en plena contradicción con la inmortalidad del hombre y de la vida eterna. Así lo marca Unamuno con contundencia: “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida”.<sup>23</sup>

En consecuencia, el hombre está situado en una batalla terrible entre su sentimiento y aspiración de inmortalidad, y entre la razón y el conocimiento como detractores de dicho anhelo, teniendo como motivo principal la muerte. Para Unamuno esas dos características humanas están en plena oposición y contradicción, aunque muchas personas pretendan evadir dicho problema mediante la ceguera voluntaria frente a la muerte. Si bien dicho conflicto en algunos aspectos parece abismal y radical, también es humano y verdadero. Por un lado el sentimiento, la voluntad y la vida que quiere continuar; por otro, la razón que quiere conocer y señala los límites infranqueables del hombre. “Porque vivir es una y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida”.<sup>24</sup> He aquí, pues, el fondo de la vida para este pensador. La vida es irracional en su raíz, ya que ella aspira al cambio, al movimiento y a la perpetuación; por el contrario, la razón es anti-vital, porque ella quiere inmovilizar y detener el movimiento para inspeccionarlo. Esta *contradicción* tan fundamental, por lo tanto, es lo que funda la paradoja humana y, con ello, su condición trágica: “¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 65-84.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 33.

que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin esperanza ni victoria de ella; es contradicción”.<sup>25</sup>

El sentimiento trágico, por otra parte, requiere del choque de ambas aspiraciones, la de inmortalidad y la de no inmortalidad, porque la ausencia de esta confrontación y guerra lo único que produce es la elección de un bando y, en consecuencia, la unilateralidad del sujeto que asume una posición parcial ante la muerte. Por un lado, hay hombres que satisfacen la sed de inmortalidad mediante la fe religiosa, pero para Unamuno esto no es suficiente para engendrar el sentimiento trágico y es una cima que no todos pueden alcanzar: “Esta sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella”.<sup>26</sup> Estos hombres tienen la certeza de que después de la vida hay vida eterna, por lo cual hay continuidad, no hay contradicción y no hay vida trágica para ellos. Pero como su fe no proviene de la razón, no contiene un criterio de verdad seguro que le permita sostenerla frente a otros.

Por otro lado, los individuos que se afincan en la sola racionalidad pueden caer en la indiferencia y el escepticismo, viendo en la muerte una frontera límite que corta sus deseos ilusorios de eternidad. Tienen la certeza de que no hay nada que nos permita creer en la otra vida y por ello la rechazan. Mas, en dicha postura, dice nuestro autor, no se encuentra ningún consuelo y se cae en la desesperación. Por esta razón, hablando de unos y otros, considera que ninguna de las dos posiciones puede lograr un consuelo auténtico frente a la muerte, porque su pretendida seguridad enflaquece ante la duda. “Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo”.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 84.

La verdadera coalición, entonces, sería el enlace de ambas manteniendo la guerra interna en cada individuo y generando la *incertidumbre* como fuerza de acción. Por lo tanto, siendo la muerte una incógnita con respecto a la permanencia del yo de cada hombre, sólo hay dos posibilidades o dos posibles apuestas: o creer en que después de la muerte no hay nada y afrontar la *desesperación*; o creer que después de la muerte hay algo que permanece de nosotros y enfrentar la *resignación*. Aquí, sin embargo, Unamuno descubre una tercera senda: no tener certeza ni de la una ni de la otra y, en consecuencia, asumir o una *desesperación resignada* o una *resignación desesperada* y, con ello, la tragedia.<sup>28</sup> Por esto, podemos afirmar que la conciencia trágica, para este filósofo español, nace de la confrontación reconciliada de la razón y la fe, lo que origina la incertidumbre que, frente a la muerte, no puede estar cierta de ninguna cosa.

Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón, ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.<sup>29</sup>

Así, pues, la tragedia se afianza en una duda existencial frente a la muerte, la cual, siendo constitutiva a todo y cada hombre que ha existido, engendra una condición general de vida que puede generar grandes efectos. Pero para ello se requiere la conciencia de la problemática y su posterior aceptación de la lucha, el combate y la guerra, pues sólo por este camino, cualquier individuo puede alcanzar una vida trágica. Por otra parte, esta

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 85.

duda no implica un estancamiento en cuanto la acción o una falta de decisión; por el contrario, para Unamuno, la incertidumbre genera la disposición necesaria para llevar la vida a su límite máximo y buscar un consuelo: “El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de ese choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”.<sup>30</sup> La incertidumbre libera al hombre de posiciones anquilosadas frente a la muerte, al mirar ésta con valentía y provocar esperanza. La conciencia trágica de Unamuno, por lo tanto, no se queda detenida, sino que incita el movimiento y conduce a la acción.

Unamuno es de los pocos pensadores que toma la tragedia como la base existencial de su pensamiento entero, afirmando la necesidad de concretar una actitud frente a la muerte y desarrollando la tensión de la misma con el deseo de eternidad de los hombres. Este filósofo pretende, desde este subsuelo, levantar su edificio filosófico, el cual, por otra parte, por la misma naturaleza de la base, la conciencia vital de la incertidumbre, siempre es tambaleante, no en el sentido peyorativo de “poco convincente”, sino en el sentido de que carece de certezas fidedignas. En consecuencia, sobre esta desesperación resignada, Unamuno busca fundamentar la disciplina de su pensamiento: “Ahora me queda el exponernos cómo, a mi sentir y hasta mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica”.<sup>31</sup> Veamos, por consiguiente, en qué consisten dichas consecuencias nacidas del sentimiento trágico de la vida, sobre todo, en materia moral.

En un primer momento, hemos reiterado muchas veces que para Unamuno es la incertidumbre el elemento central de

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 98.

su propuesta. Él mismo afirma contundentemente lo siguiente: “Mas dejando por ahora todo esto, quiero establecer que la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental, y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, puede ser base de la moral”.<sup>32</sup> Precisamente, como la conciencia trágica carece de toda certeza, el dogmatismo no es capaz de integrarse en su sistema. Ahora bien, si no existe un principio básico que reglamente la vida de los hombres, entonces ¿cómo estos son incitados a actuar?

Unamuno recalca que muchas veces asociamos la moral a un sistema de creencias y valores que son incuestionables y que rigen nuestro camino diario. Pero ocurre con frecuencia que los embates de la realidad zarandean dichos principios haciéndolos poner en duda y provocando, como posible consecuencia, el dejar de confiar en ellos. Esto ocasiona una desestabilización moral que es, la mayoría de las veces, insuperable. Por esta razón, nuestro pensador prefiere apartarse de todo dogma que no tiene fuerza suficiente para sostener una individualidad ética.

Ahora bien, entonces, ¿en qué puede confiar el hombre en el instante de actuar? Unamuno se muestra incrédulo con las teorías éticas que imponen direcciones para mejorar el comportamiento. Para él hay un hecho mucho más fundamental a cada individuo que no puede imponerse y que emana de la personalidad de cada hombre: el sentimiento moral. “Y así resulta que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta, que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella”.<sup>33</sup> Cuando un hombre hace el bien, esto no es impulsado por una directriz moral externa, sino por un impulso mucho más profundo, proveniente casi del inconsciente humano. En realidad, alega el español, las

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 93.

ideas morales sólo vienen a apoyar y justificar un modo de sentir de cada individuo, por lo cual, la moral tiene que basarse en lo único cierto que constituye dicho centro de capacidad moral individual. En consecuencia, la moral puede fundamentarse en la incertidumbre, en tanto que esto no modifica, en *esencia*, la acción moral de cada hombre.

Por otro lado, Unamuno se da cuenta que la ausencia de certeza implica la ausencia de tranquilidad y paz y, por ello, la reivindicación de la *guerra*. Este pensador afirma un hecho importante: mientras que en la paz y seguridad estamos tranquilos, las condiciones de guerra nos impelen a movilizarnos. Pero, ¿hacia dónde? “Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos”.<sup>34</sup> Mientras que la aspiración a la paz tiende a la inercia y al encerramiento; la guerra impulsa a salirse de sí mismo para extenderse, para perpetuarse, para conquistar. Este hecho funda una de las propuestas más interesantes de Unamuno: ante la poca certeza de la inmortalidad, tenemos, al menos, que perpetuarnos en los otros. Penetrar en los otros, salir de nuestra modorra y romper “el espacio vital” de los demás, para conseguir con ellos la fusión de caracteres, pensamientos, emociones y miedos. Esta es la tendencia más importante de la sed de inmortalidad, es decir, despertar los sentidos de los individuos hacia la apertura con los otros.

Toda esta visión está penetrada de una concepción religiosa, según la concibe este filósofo. El enaltecimiento del ansia de inmortalidad revive el anhelo religioso señalado como *vocación*. En efecto, Unamuno dice que el mejor modo de satisfacer esta sed es mediante el “llamado” que cada individuo tiene de servir al otro. Aquí emerge el trasfondo moral, ético y religioso

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 270.



del *trabajo*. “Y aún cuando el trabajo fuese nuestro castigo, deberíamos tender a hacer de él, del castigo mismo, nuestro consuelo y nuestra redención, y de abrazarnos de alguna cruz, no hay para cada uno otro mejor que la cruz del trabajo de su propio oficio civil. Que no nos dijo el Cristo. ‘Toma mi cruz y sígueme’, sino, ‘Toma tu cruz y sígueme’”.<sup>35</sup> De este modo, este pensador logra integrar su concepción trágica en una postura comunitaria y civil, donde el trabajo de cada individuo, fincado en la vocación de cada uno, es el único modo de demostrar el anhelo de inmortalidad y su deseo de perpetuarse en el prójimo, en la sociedad y el mundo, con tal de no desaparecer del todo de la faz de la tierra.

Así es como concluimos que Unamuno logra formar una ética de su concepción trágica de la vida y muerte y logra postular una manera de trabajar en pos de alcanzar la perpetuación a través de romper con nuestra cerrazón y suficiencia. En fin, podemos sintetizar el imperativo de acción moral de este pensador en las siguientes palabras por él formuladas: “obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte”.<sup>36</sup>

## Conclusión

En consecuencia, hemos visto en este escrito que, en sus entrañas más soterradas, la vida de los hombres es trágica, porque carece de un sentido racional definido, prefijado y sentenciado. Tanto Unamuno y Schopenhauer demuestran que ella es irracional ante hechos como el deseo nunca satisfecho de las criaturas, su dolor, miseria, podredumbre y, finalmente, su muerte.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 205.

La visión trágica, pues, es irracional en su raíz, la cual, entre otras cosas, implica tomar conciencia de dicho sinsentido y tener el valor de confrontarlo y vivir con él. Esto, por otra parte, lo experimentan los hombres cada uno de sus días, así como miles de individuos lo experimentaron en el pasado y otros tantos que vendrán en el futuro lo experimentarán también, pues, en el fondo, la existencia humana, vista en todo su terrible rostro, es trágica siempre.

Sin embargo, estos autores no se amedrentan ante este fondo y proponen y levantan sus concepciones morales sobre el enfrentamiento vital contra esta condición determinante. La tragedia es la fuente de reflexiones que alimenta una serie de brazos acuáticos que desembocan en una propuesta ética. Schopenhauer considera que la voluntad irrefrenable de vida conduce siempre al dolor, lo que genera una tensión terrible que es necesario liberar mediante la negación del deseo. Este camino conduce a este filósofo a formular una ética que niega, con el deseo, la condición trágica de los hombres y su liberación definitiva de ella. Por su parte, el pensador español Unamuno considera que el problema central y trágico de la existencia es la muerte. La posibilidad del individuo de permanecer o desaparecer absolutamente genera una serie de disposiciones que son trágicas si el hombre se hace consciente de las mismas y las enfrenta; de otro modo, la vida de una persona jamás alcanza a ser trágica. Los dos afrontan, en definitiva, esta problemática con valentía y aguda disección de aquella fuerza primigenia, rescatando la necesidad de la *conciencia* ante lo doloroso de la existencia como una disposición combativa contra la vida que, después de la lucha, permite conquistar una cima ética.

De este modo, así como Schopenhauer decía que la multitud de los seres humanos durante el recorrido cotidiano de sus días representa una comedia y, al final de los mismos, se despiden con un gesto patético, se podría invertir la relación,

tomando en consideración la visión clarividente de estos pensadores, y provocar un proceder distinto, viviendo en toda su pasión la existencia como tragedia, para despedirse de ella con un burla o risotada sobre sus contradictorios fines.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Poética*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana UNAM, México D.F., 2011.
- Hegel, George, Wilhelm Friedrich, *Estética*, Editorial “El Ateneo”, Buenos Aires, 1954.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Steiner, George, *La muerte de la tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_, *El mundo como voluntad y representación II*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

# Reflexiones sobre las izquierdas en América Latina

---

**Juan Felipe Quintero Leguizamón**

Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos- UNAM  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

## **Resumen**

El objetivo del presente texto es examinar y actualizar el debate sobre los conceptos que giran en torno al análisis de las izquierdas latinoamericanas en momentos donde recobra importancia la distinción entre derecha e izquierdas; ésto nos lleva a redimensionar el papel de las izquierdas en los procesos de transformación y de los cambios acontecidos después de la caída de la Unión Soviética.

El presente artículo es un análisis de las herramientas conceptuales sobre las izquierdas en América Latina; por ello se hace necesario en primer lugar problematizar el concepto de *izquierda*, para en un segundo momento definir las aristas del debate y por último hacer una caracterización de la izquierda en el caso latinoamericano. Esta reflexión es pertinente dado que en los últimos años hemos asistido a un resurgimiento de organizaciones de izquierda, movimientos sociales y gobiernos progresistas en la región.

## **Las izquierdas como concepto**

El concepto de izquierda proviene históricamente del lugar que ocupaban girondinos y jacobinos en la instauración de la Convención Nacional Francesa en 1791, los primeros se

situaron al lado derecho y los segundos al lado izquierdo; sin embargo, más claramente va a quedar definido ante los sucesos del levantamiento en la Comuna de París en 1848.<sup>1</sup>

Para algunos intelectuales la izquierda y la derecha son una noción topológica propia del espacio político, aunque también son nociones políticas e ideológicas que se contraponen una a otra en su forma de concebir las relaciones humanas, la naturaleza y el mundo; de manera general se enuncia que, mientras la primera trata de transformarlo la segunda corresponde a la reacción o la contrarrevolución, en otras palabras, al *statu quo*. Sin embargo, no se puede decir que existe una única izquierda; por el contrario es necesario hablar en plural, ya que desde la I Internacional ésta se encuentra dividida en los sectores: socialista utópico, socialista científico (tendencia de Marx) y anarquista (tendencia organizada por Bakunin) y que a lo largo del tiempo se irán fragmentando en relación con la estrategia y el programa.

No obstante, para algunos autores, como Helio Gallardo es imposible pensar la izquierda desde un lugar topográfico, pues “tal “lógica del espacio político” no sería estructural sino situacional, porque el espacio político, entendido topológicamente, carece de determinaciones. Cualesquiera sean los contenidos de la oposición, los opuestos permanecerían” (Gallardo 2005, p. 37). Su crítica básicamente se dirige contra la idea de que el centro se presenta como la mediación entre estas fuerzas encontradas,<sup>2</sup> y que sería la postura que realmente

---

<sup>1</sup> Al respecto Roberto Bobbio en el libro “Derecha e Izquierda, razones y significados de una distinción política” inicia su texto hablando de dicha distinción topográfica.

<sup>2</sup> En una cita al pie de página Gallardo escribe “La respuesta personal, que desde el punto de vista analítico es el aspecto menos importante del asunto, la expone Bobbio en su mismo trabajo: él desea enfrentar tanto al fascismo como al comunismo (Cfr., N. Bobbio, *Op. cit.*, pp. 69-173). El problema es que “el” comunismo (socialismo, soviético, marxismo-leninismo, estalinismo) no es idéntico a “la” izquierda política revolucionaria ni en América Latina ni en Europa. Ver Gallardo, Helio. *Siglo XXI, militar en la izquierda*. Arlekin, San José de Costa Rica, 2005, p. 42.

defiende Bobbio en su análisis. Para Gallardo la izquierda puede vivir sin la derecha, pero ésta no puede vivir sin aquella, a no ser en un Estado dictatorial que necesita del asesinato para imponerse; para el autor se debe pensar la izquierda desde sí misma, lo cual “significa determinar los factores y sus jerarquizaciones que harían de su práctica política procesos de constitución o reconstitución de lo real social con sentido o sentidos liberadores.” (Gallardo 2005, p. 44). En este sentido, se deberá pensar la izquierda en el esfuerzo por poner en tensión las estructuras y lógicas de dominación, y por la alternativa de construir una sociedad humana y liberada.

Parece necesario no excluir la visión de Gallardo para entender la izquierda, pues no sólo debe comprenderse desde un lugar en lo político sino en su proceso identitario, que en su praxis lucha por transformar estructuras y relaciones de dominación. La izquierda significa, por lo tanto, un horizonte radicalmente distinto al del capitalismo como forma de producción, a la discriminación social sea ésta de género, racial o sexual, e implica una redistribución y socialización del poder y una construcción colectiva que se manifieste tanto al interior de la organización como en la praxis, que implica una valoración distinta de la naturaleza. Evidentemente, pueden existir diferencias en la estructura interna, la estrategia, la táctica, pero no en lo referente a un proyecto, a un horizonte de sociedad, la cual sería socialista con las características propias de cada país.

La(s) izquierda(s) es un conjunto de grupos, movimientos sociales, organizaciones políticas, partidos políticos y movimientos insurgentes<sup>3</sup> (los cuales para el presente artículo no son considerados), que pretenden transformar la sociedad capitalista y sus valores (anticapitalistas). Estos actores procuran construir una sociedad humanista, solidaria y/o con una

---

<sup>3</sup> Las FARC-EP y el ELN son agrupaciones político-militares de izquierda, pero en el presente trabajo no son estudiadas aunque sí mencionadas.

democracia radical (socialista), utilizando distintas estrategias para llevarlo a cabo, siendo gobiernos nacionales o gobiernos locales por elecciones, y/o utilizando un repertorio de protesta diversificado que implica la toma de calles, de tierras, enfrentamientos con la fuerza pública como método de presión para adelantar reformas a la Constitución, es decir, el uso de la fuerza según sea el caso con el horizonte de construir una sociedad radicalmente distinta a la capitalista, es decir, una socialista.

Ahora bien, si definimos las izquierdas en términos amplios es porque partimos de la necesidad de reconocer las nuevas dimensiones que en las últimas décadas se han incorporado desde los movimientos sociales al debate contra el capitalismo; así a la contracción capital-trabajo, se le ha incorporado el debate por el respeto los derechos de la naturaleza y del pluralismo de los sujetos de cambio.

### **La crisis de las izquierdas**

No fueron pocos los intelectuales que salieron a la palestra pública a cuestionar a la URSS y a la izquierda latinoamericana. Aplaudieron la crisis del socialismo y de las organizaciones que lo respaldaban, y con una salida derrotista terminaban por señalar que el camino no era ya el socialismo, sino un capitalismo con “rostro humano”. En este escenario se ubica el periodista Jorge Castañeda (1993A), quien concluía:

La guerra fría ha terminado y el bloque socialista se derrumbó. Estados Unidos y el capitalismo triunfaron. Y quizás en ninguna parte ese triunfo se antoja tan claro y contundente como en América Latina. Nunca antes la democracia representativa, la economía de libre mercado y las efusiones oportunistas o sinceras de sentimiento pronorteamericano habían poblado con tal persistencia el paisaje de una región donde antaño hombres y mujeres del mundo entero depositaron su fe revolucionaria en otro ideario, a partir de otra victoria: la Revolución Cubana. (p. 9)

En otro texto, Castañeda (1993B) va más allá:

Hay otros ejemplos, aunque no muchos, y no tan definitivos: el renovado partido Socialista en Chile, junto con el Partido para la Democracia, es quizás el más importante. La tradición democrática chilena, junto con la derrota del movimiento de Allende y el consiguiente exilio de la mayoría de los socialistas chilenos, tuvo un efecto positivo – juntos, impulsaron a los izquierdistas chilenos a cambiar su actitud en los asuntos claves como democracia, lazos con las URSS y Cuba y las relaciones con los Estados Unidos-. Además, la política económica de mercado de César Augusto Pinochet indujo a muchos de la izquierda, particularmente a aquellos dentro del Partido Socialista, a revisar su enfoque completo de la economía.(p. 78)

Si se explaya tanto con estas citas es porque parece relevante demostrar que una parte de la intelectualidad latinoamericana no sólo estaba de acuerdo con la caída de la URSS, sino, a su vez, aplaudían y recibían con beneplácito el neoliberalismo. Dentro de este cinismo se vanagloriaban de las grandes gestas que los dictadores latinoamericanos impusieron a sus países a sangre y fuego, y concluían que gracias al manejo de la economía de los dictadores (el modelo neoliberal), la izquierda aprendió que el libre mercado era mejor que la planificación estatal.

Otros analistas, por el contrario hicieron un balance más ecuánime respecto a la caída de la URSS y sobre sus efectos en la izquierda latinoamericana, no con un sentido derrotista, ni disfrazando un discurso neoliberal en el fondo de su argumentación, sino advirtiendo lo que debía modificarse dentro de las izquierdas y reivindicando el socialismo como única alternativa al sistema capitalista. Así mismo, aclararon que lo acontecido en la Unión Soviética era tan sólo un tipo de socialismo, uno burocratizado, sin participación, ni democracia directa en las bases para su construcción<sup>4</sup>. Uno de los autores que

---

<sup>4</sup> Señalaba Adolfo Sánchez Vázquez al respecto: “Es más, yo diría que tanto Stalin como Lenin y Trotski se mueven en definitiva en el mismo marco de transición a



defendió dicha postura fue Adolfo Sánchez Vázquez (1999) “... entre el optimismo sin barreras y el pesimismo sin fondo hoy el socialismo como proyecto necesario, posible y realizable, pero realizable sólo si se cumplen las condiciones para ello, entre las cuales figuraran necesariamente la conciencia de su valor así como la decisión, organización y acción revolucionarias” (p. 139).

Así pues, numerosos intelectuales salieron en defensa del socialismo como proyecto histórico, no sin antes hacer un balance de la izquierda latinoamericana y sus posibilidades históricas; entre ellos figuran Marta Harnecker (1999), quien señala tres elementos de la crisis de la izquierda:

1. *La crisis teórica*: la cual es causada por tres orígenes –dice Harnecker-, en primer lugar la incapacidad de la izquierda latinoamericana para elaborar un pensamiento propio; en segundo la falta de análisis rigurosos acerca de las experiencias socialistas, que logren identificar las derrotas así como sus éxitos; por último, pero tal vez el origen más importante de la crisis teórica, tiene que ver con la falta de estudios críticos del capitalismo a finales del siglo XX. (p. 296)
2. *La crisis programática*: ésta se encuentra vinculada con la crisis teórica, pues, como dice la autora, “existe un exceso de diagnóstico y una ausencia terapéutica”, lo que refleja una desarticulación entre el discurso científico y el político, es decir, hay una ausencia en las propuestas de la izquierda que permitan romper o la desconexión con el sistema mundo capitalista; de esta

---

la nueva sociedad, es decir, se mueven hacia un tipo Estado que centraliza el poder económico y el poder político, hacia la creación de una nueva clase que ya en esos años se perfila como tal; se mueven hacia una total exclusión de la democracia, y esto no solamente es una concesión al Estado sino una vieja concesión de Lenin al Partido, visto con el privilegio epistemológico de ser el depositario de la verdad, lo que crea, por principio, una separación radical entre partido y sociedad, lo cual, por otro lado, de acuerdo con lo que Trotski muy bien ha caracterizado como “sustituisimo”, va a permitir no solamente la sustitución de la sociedad de la sociedad por el Partido sino, dentro del propio partido, la sustitución de la base por la sociedad.” En Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 163.

manera, se corre el riesgo de ser simples administradores de la crisis, pues no se actúa de acuerdo con el diagnóstico, sino sobre las posibilidades que permite el sistema reproduciendo de esta forma la misma política de los partidos tradicionales (clientelismo y corrupción). (pp. 310-311)

3. *La crisis orgánica*: hace referencia a la incapacidad de la izquierda para entender los nuevos actores sociales, sus relaciones con la sociedad civil y la forma para llevarlo a cabo, lo cual se manifiesta en su poca capacidad de atracción y convocatoria en la juventud. La autora advierte que ello se debió y se debe a dos tesis que han hecho parte de la izquierda. Se trata de la vanguardia y el basismo, el primero porque ha concebido al partido como el poseedor de la verdad, el sabio, quien puede conducir a la masa atrasada e ignorante, lo que genera la instrumentalización del movimiento y autoritarismo en los partidos; el segundo concepto, la tesis opuesta, sobrevalora las potencialidades de los movimientos, pues piensa que pueden bastarse a sí mismos, lo cual lleva a un desprecio por cualquier instancia política y a percibir el poder como algo monstruoso. (pp. 321-324).

Por su parte, Roberto Regalado (2012) en el texto “*la izquierda latinoamericana*” sostiene que los impactos provocados por el derrumbe de la URSS en los partidos de izquierda fueron de dos tipos el de “los intercambios políticos y el de la mutación de identidades políticas” (p. 82), de esta manera, la izquierda en la década del noventa se caracterizó por los diálogos exploratorios entre partidos comunistas, socialistas y la socialdemocracia, pero también por la mutación de las identidades de algunos sectores de izquierda que terminaron denigrando del socialismo y reivindicando la “tercera vía” como mecanismo “reformista”.<sup>5</sup>

Otro de los autores que hace un balance de la izquierda en América Latina es Emir Sader (2006), esta vez desde una

---

<sup>5</sup> El ejemplo más ilustrativo sucedió con el Partido Socialista Chileno.

perspectiva histórica ubicando tres momentos en relación con los periodos de crisis económica: un primer, el proceso de exportación de materias primas y recursos estratégicos en el desarrollo de los países industrializados, más conocido como de ventaja comparativa y que dio origen a la formación de los partidos comunistas; el segundo proceso es la industrialización de sustitución por importaciones, caracterizado por la crisis del modelo liberal de los años treinta y por las guerras interimperialistas situación que incentivó los regímenes populistas en toda Latinoamérica y, el tercero, la ola neoliberal, que se pudo introducir por la crisis de la deuda externa y las dictaduras militares, pero debido a sus frecuentes apuros por la financiarización de la economía (capital especulativo y por lo tanto volátil) y la apertura de los mercados produjeron distintos levantamientos populares en toda la región (el “caracazo” en Venezuela en 1989; los zapatistas en México, 1994; el levantamiento popular por el “corralito” financiero en Argentina en 2001). Esto permitió el ascenso de gobiernos nacionales alternativos en Latinoamérica impulsados por movimientos sociales y la izquierda política. Tales son los casos del movimiento indígenista en Ecuador y Evo Morales en Bolivia, el Frente Amplio en Uruguay y la Revolución Bolivariana en Venezuela.

Sintetizando, la crisis de las izquierdas en América Latina se produjo después de la caída de la URSS, situación que fue aprovechada por las agencias internacionales (BM, OMC, FMI) para implementar el modelo neoliberal en toda la región. No obstante, las resistencias al modelo neoliberal producto de las crisis económicas, sociales y políticas que estaba dejando en Latinoamérica no se hicieron esperar, en este escenario se fue abriendo un conjunto de posibilidades a nuevos actores que irrumpieron en la escena latinoamericana.

Así mismo, aunque la caída de la URSS trajo consigo hondas consecuencias para las izquierdas partidistas como lo fue

el desconcierto, el derrotismo y la conversión de algunos partidos de izquierda hacia la centro-derecha también posibilitó la emergencia de nuevos actores en la escena política como lo fueron los movimientos sociales, de igual manera, se establecieron alianzas entre izquierdas partidistas y movimientos sociales para acceder al Estado.

### **En busca del sujeto histórico y político**

El debate acerca del sujeto histórico,<sup>6</sup> se presenta hoy por la crisis del proletariado y sus formas organizativas, dado su papel disminuido en las negociaciones patronales, lo cual ha sido producto de las reformas neoliberales que han informalizando el trabajo, empeorando y desestabilizando las condiciones laborales, lo que ha provocado una pérdida de afiliados al sindicato. La discusión abierta al respecto ha sido en parte propuesta por posmodernos y posmarxistas, estos últimos concibiendo la emergencia de nuevos movimientos que luchan por la igualdad y la diferencia.

Los sujetos de carácter anti neoliberal en los ámbitos mundial y latinoamericano entre estos últimos los zapatistas en México, el Movimiento Sin Tierra en Brasil, los piqueteros en Argentina, los pueblos originarios en Bolivia, las masas empobrecidas en Venezuela, son nuevos actores que se han visibilizado en la escena pública de distintas maneras (ya sea como movimientos armados o de acción colectiva) y que han buscado generar rupturas con el neoliberalismo, así como promover alternativas al mismo, en algunos casos han logrado adelantar cambios en la correlación de fuerzas nacionales.

---

<sup>6</sup> Este debate ha sido característico dentro de las organizaciones políticas marxistas en cuanto a definir el sujeto de los procesos de cambio; durante los siglos XIX y toda la primera mitad del siglo XX este correspondió a la clase obrera, pero en los países del “tercer mundo” fueron los campesinos e indígenas los actores fundamentales de los procesos de cambio.

Con frecuencia, los análisis del marxismo durante la década de los setenta planteaban a la clase obrera como el sujeto histórico de la revolución; otros grupos y categorías sociales como: los campesinos, los estudiantes y los pueblos originarios sólo existían como posibles aliados del proletariado en su lucha contra el capitalismo, de ahí que los estudios de los conflictos sociales fuesen situados en el marco de las clases sociales.

No obstante, a finales de los años ochenta nuevas teorías planteaban la emergencia de nuevos movimientos sociales con características propias y diferenciadas del análisis de clase; dentro de este grupo de autores se encuentran en el caso colombiano Mauricio Archila Neira y Alfonso Torres Carrillo. Ellos reconocen la incidencia teórica, organizativa y de confrontación de la izquierda heredada a los movimientos sociales.<sup>7</sup> Sin embargo, anotan que hubo desencuentros ideológicos y culturales entre los actores sociales y la izquierda (por las críticas ya mencionadas) que “ocasionaron el anhelo de mayor autonomía” de los primeros (Archila (Comp.), 2005, p. 320).

De esta manera, los teóricos del movimiento social analizaban a estos actores sociales como cuerpos diferenciados de la izquierda: Si la lógica de la acción colectiva en Colombia se proyecta políticamente pero no encaja en la imaginativa de la lucha de clases agenciada por las izquierdas, debemos escudriñar otra vertiente explicativa, consistente en ubicar a los movimientos sociales como expresión organizada de una sociedad civil en mutuo fortalecimiento con el Estado (Archila, 2005, p. 333).

---

<sup>7</sup> “Las izquierdas construyeron o apoyaron organizaciones sociales y en no pocas ocasiones les ofrecieron proyección más allá de los estrechos marcos particulares y locales, ampliando sus objetivos... Las organizaciones de izquierda dieron educación política a muchos cuadros, no sólo por medio de los cursos formales sino con el ejemplo práctico de la que hemos llamado izquierda social.” Mauricio Archila Neira. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: Protestas sociales en Colombia 1958-1990*, CINEP, Colombia, abril de 2005. Pág., 318.

El autor aclara que este fortalecimiento no anula la lucha de clases ni la confrontación social, lo cual quiere indicar que el movimiento se desprende de una autoexclusión y de la enemistad con el Estado.

Sin embargo, esta mirada del movimiento social en la actual coyuntura latinoamericana quedó sujeta al debate, pues numerosos movimientos luchaban por un cambio de la sociedad, así mismo haciendo parte de los partidos de izquierda que gobernaban<sup>8</sup> (aunque manteniendo su autonomía), lo que no implicaba un reduccionismo al análisis de clase:

El esquema estrechamente clasista de conformación del sujeto social y político –que en sentido estricto nunca se correspondió con la realidad social latinoamericana-, resulta hoy incontestablemente superado por la irrupción de nuevos y fuertes actores sociales y la presencia de nuevos problemas que hacen a la salvación de la humanidad<sup>9</sup>. Ello modifica -de hecho- la anterior concepción acerca del sujeto social y político de la transformación, supone reconocer su carácter y composición heterogénea, lo cual no implica -aunque algunos aún lo sostengan- la negación o rechazo del componente clasista de este sujeto. (Rauber, 2001, p. 13)

En el caso colombiano, si bien la emergencia de estos “nuevos” movimientos sociales ocurrió a finales de la década de los ochenta, la cual también coincide con la baja afiliación sindical, la convocatoria a la movilización social la siguió manteniendo el sindicalismo, a pesar de la crisis por la que atravesó durante la década de los noventa.

---

<sup>8</sup> Uno de los debates centrales es si el movimiento social es un grupo de presión que lucha para ser reconocido dentro del Estado o, si por el contrario sus luchas y demandas desbordan la institucionalidad, exigiendo cambios profundos y estructurales. De otra parte, entre los ejemplos en los cuales un movimiento hace parte de un partido de izquierda está el de Colombia. En el PDA se encuentran el sector LGTB, el CRIC y una gran parte del movimiento estudiantil.

<sup>9</sup> Entre ellos la preservación de la naturaleza y el medio ambiente, la superación de las discriminaciones étnicas y de género, la lucha contra la pobreza y la marginación de grandes mayorías y la preservación de la paz mundial.

El tema del sujeto es relevante para analizar cómo aunque las izquierdas hablasen del proletariado, sus bases residían fundamentalmente en el campo, existiendo un desfase entre discurso político y su realidad concreta. De este modo se demuestra que existió un doble discurso o, en otras palabras, la ideología contrastaba con la experiencia, pues si bien en Colombia apelaban al proletariado como sujeto histórico, es decir, como el encargado de romper las cadenas, su base social no residía tanto en el ámbito urbano como en el campesino.

### **La concepción del poder en las izquierdas**

Uno de los temas centrales del siglo XX en la izquierda fue el tema del poder. Las discusiones planteadas entre reformistas y revolucionarios a comienzos de la centuria, entre quienes figuran como máximos exponentes de dichas teorías Eduard Bernstein y Rosa Luxemburgo, giran alrededor de si lo más correcto para llegar al socialismo es la reforma o la revolución. Bernstein planteaba que el método para alcanzar el socialismo era el reformismo, lo que implicaba un cambio gradual desde la institucionalidad por medio del parlamento; por su parte, Luxemburgo expuso que si bien son necesarios los cambios reformistas, éstos sólo servirían para agudizar la lucha de clases, pues la ruptura con la sociedad capitalista sólo es posible mediante la revolución.

Si bien estas discusiones llegaron a la izquierda latinoamericana, muchos fueron sus matices durante el siglo XX; tal vez el más importante, fue la discusión entre los partidos comunistas y las guerrillas conformadas a mediados de los años cincuenta después del triunfo de la revolución cubana.<sup>10</sup> El asalto al poder

---

<sup>10</sup> Como lo advierte Pablo González Casanova: “Las propias fuerzas populares y revolucionarias tienen distintos conceptos de democracia. Esto se advierte en sus debates internos. Uno de los más significativos ha distinguido a dos grandes sectores de la lucha por el socialismo en América Latina: un amplio sector ha sostenido

muchas veces se presentaba desde una perspectiva simplista (pues sólo bastaba con tomar la casa presidencial para transformar la sociedad en su conjunto), lo que derivó en el descuido de los análisis del capitalismo, de sus relaciones entre norte y sur, entre centro y periferia, los estudios culturales y políticos.

El poder fue equiparado al Estado y los sectarismos condujeron a un desprecio por la democracia, aun con las advertencias hechas por los marxistas revolucionarios del siglo XX, como León Trotski y Rosa Luxemburgo: “La democracia socialista es la más rotunda ratificación y extensión de esas libertades –formales a consecuencia del fetichismo imperante en la sociedad burguesa- mediante la democratización `sustantiva` de la fábrica, la escuela, la familia, en fin del conjunto de la sociedad” (Borón, 2003, p. 237).

Sin embargo, a finales del siglo XX aparecieron los replanteamientos por la caída de los autoritarismos y las dictaduras tanto en el Este de Europa como en América del Sur, lo cual se conoce como “democratización”, proceso que implicaba la apertura de espacios democráticos tales como las elecciones presidenciales, la apertura de los parlamentos, y el restablecimiento de los derechos civiles y políticos, como a la libre expresión, la organización y la movilización.

---

que es necesario dar la lucha por la democracia para acercarse a la lucha por el socialismo, otro que es necesario plantear directamente la lucha por el socialismo, marchar directamente hacia la revolución socialista. En el acervo debate, los grupos que claman seguir por un camino directo han llegado a pensar y sostener que el proyecto de lucha por la democracia es un proyecto predominantemente burgués. Han invocado los textos de la trilateral y muchos documentos, declaraciones y medidas democráticas emitidos por las clases dominantes de América Latina, o por voceros del liberalismo, la socialdemocracia. La democracia cristiana y las nuevas formas del populismo para confirmar su desconfianza. Los otros le han contestado que es necesario dar esa lucha como propia, como parte de una larga y compleja batalla por la nueva sociedad, por un socialismo con profunda participación del pueblo en la toma de decisiones.” Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (Coordinadores). *La democracia en América Latina: actualidad y perspectivas*, Madrid, Complutense, 1992 p. 27.



En este escenario, las izquierdas del Cono Sur se lanzaron a recuperar los espacios clausurados por las dictaduras; dentro de esas primeras luchas por la democratización cabe destacar al Partido de los Trabajadores<sup>11</sup> en Brasil, quien “en su primera contienda electoral en 1988 ganó las elecciones a la Alcaldía en cuatro capitales de estado brasileñas” (Avritzer, 2005) entre ellas Sao Paulo (la más grande del país) y Porto Alegre donde se desarrollaron los famosos presupuestos participativos; así como las luchas de movimiento sociales a las que el Frente Amplio de Uruguay se sumó contra la Ley de Caducidad en 1986, por medio de los Mecanismo de Democracia Directa,<sup>12</sup> (Ley que permitía que los crímenes cometidos por la fuerzas militares en la época de la dictadura se quedaran impunes), pero a su vez, dada la postura que los partidos tradicionales (Colorado y Nacional) tomaron a favor de la ley los fueron debilitando en el escenario político electoral y dieron paso a una oportunidad política para que este vacío fuese llenado por el FA. De esta manera, el hecho de que gobiernos progresistas en América Latina hayan llegado a posiciones de gobierno debe comprenderse a partir de su intensa lucha por la democratización de sus sociedades.

Los debates planteados conllevan necesariamente análisis y propuestas sobre el deber ser de las transformaciones sociales en curso: de un lado se encuentran los pragmáticos que manifiestan que no puede profundizarse los cambios a raíz de las limitaciones internacionales y nacionales, inclinándose a pactar con las élites las transformaciones como en el caso del Partido Socialista Chileno, el PT de Brasil e incluso el Frente Amplio

---

<sup>11</sup> Formado por una coalición entre tres fuerzas principales: el nuevo sindicalismo de dónde provenía Lula da Silva; la Iglesia católica progresista y la nueva izquierda democrática.

<sup>12</sup> Ver: Monestier, Felipe. Movimientos sociales, partidos políticos y democracia directa desde abajo en Uruguay (1985-2004). Informe final del concurso: Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2007.

de Uruguay, y que por el contrario ven en la moderación ideológica y programática de las izquierdas una virtud de los nuevos procesos políticos; véase por ejemplo los constantes llamados de Castañeda (1993 A, 1993 B) a las izquierdas para que aceptaran la derrota del socialismo y para que abrazaran una línea política conciliadora, o las críticas de Petkoff (2005) al proceso bolivariano, al tildarlo de autoritarismo político, postura que terminó acercándolo y haciendo parte de la oposición política en Venezuela. De otra parte, se encuentran los autonomistas como Holloway (2002) que cuestionan el papel de los partidos y del Estado en los procesos de transformación, porque según él tanto partidos y estados sólo persiguen un fin: el poder, no existiendo más alternativa que disolver las relaciones de poder a través del hacer.

Tanto los discursos que magnifican de un lado al movimiento social como aquellos que exaltan los gobiernos progresistas olvidan las intermediaciones políticas desempeñadas por los partidos políticos de izquierda en los procesos de cambio. Por tal razón, comparto el argumento de Modonesi (2004), cuando considera que hay “una tendencia polarizante entre dos modelos: una izquierda institucional y una izquierda social” (p. 89), pero esta tendencia no sólo es una realidad concreta, sino que también es una perspectiva de los analistas, que en muchas ocasiones tienden a establecer una diferenciación entre lo social y lo institucional, olvidando establecer sus puntos de encuentro.

Por tal razón, afirmamos que el conjunto de las izquierdas latinoamericanas tanto partidista como los movimientos sociales lucharon por ser gobierno y a partir de allí generaron procesos de cambio en las estructuras socio-económicas. De allí, que la virtud de las distintas organizaciones políticas y movimientos sociales de izquierda ha sido el de recobrar el papel del Estado en los procesos de transformación.

## Igualdad y Libertad: un falso dilema en la izquierda

Para Bobbio, la discusión izquierda- derecha que concibe a la izquierda como más igualitaria, y a la derecha más libertaria, se resuelve optando por el centro, pues éste recogería ambas concepciones. La tesis anterior responde a las acusaciones hechas por una gran parte de la intelectualidad a la izquierda sobre todo marxista-leninista o la maoísta, de ser autoritaria tanto al interior de sus estructuras organizativas como exteriormente al hablar de dictadura del proletariado –por ende de totalitarismo–.<sup>13</sup> Sin embargo, contrario a la tesis que la derecha es más libertaria, en América Latina las derechas acudieron a las dictaduras para acabar con cualquier opción alternativa ante la inmensa desigualdad del continente. En esta parte del planeta la izquierda se enfrentó a las dictaduras y pagó con su sangre y su vida el esfuerzo por liberar a sus países. Entonces la bandera de los derechos humanos fue recogida por la izquierda partidista y social, pues fue la que sufrió en los primeros momentos el terrorismo de Estado.

Hoy se da como aceptado que la nueva izquierda retomó la libertad como principio,<sup>14</sup> sin embargo se olvida que ello no hubiese sido posible de no ser porque esa izquierda “vieja” o para algunos “trasnochada” fijó en la praxis concreta la lucha por la democratización y el respeto a los derechos humanos, así como luchó contra las ocupaciones y/o dictaduras impuestas por los gobiernos estadounidenses en Latinoamérica a mediados de los cincuenta y los setenta.

Un libro recientemente publicado en Colombia, titulado *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en*

---

<sup>13</sup> Como ejemplos están los casos del socialismo realmente existente y, si bien esto fue así en el caso de la URSS y China, también es cierto que en el caso latinoamericano se apelaba a la dictadura del proletariado sobre todo como discurso, pues sólo en Cuba se llegó al poder.

<sup>14</sup> Daniel Chávez y Patrick Barret otorgan a la nueva izquierda esta característica.

*Colombia* (2009), pretende resolver la dicotomía sobre la base del concepto *egaliberté* y que los autores del libro traducen como equilibertad, el cual consiste en que el uno no puede existir sin el otro, es decir, la igualdad no puede vivir sin la libertad (retomado por Callinicos de Balibar 2009, p.22), y así la izquierda recogió estos principios en esta parte del continente contraria a la diada establecida por Norberto Bobbio.

De allí, que aunque se entienda el contexto en el que nace la obra de Norberto Bobbio no la compartamos;<sup>15</sup> pues no sólo el conjunto de las izquierdas latinoamericanas lucharon por la igualdad en medio de la diferencia en esta parte del continente, sino, que a su vez han profundizado los espacios democráticos de toda la región, pues de no ser por las organizaciones políticas y movimientos sociales aún viviríamos en dictaduras, democracias restringidas o democracias formales tal y como acontece hoy en Colombia y México.

### **Tiempo y cambio: dicotomía entre la izquierda y la derecha**

Evidentemente izquierda y derecha se enfrentan en varios campos de la vida, como dice la introducción del libro *Una historia inconclusa*, retomando a Hobsbawn: la izquierda estaría por la transformación y el cambio, “progreso”, según sus palabras-, mientras la derecha apostaría a la estabilidad y el orden (Archila; Cote; Delgado; García; Madariaga & Pedraza, 2009, p. 14); en otras palabras, éstas serían la contrarrevolución y aquella la revolución.

En términos generales, se considera que la derecha concibe el tiempo como un proceso lineal y teleológico, mediante el cual la humanidad avanza lentamente hacia el desarrollo

---

<sup>15</sup> La obra de Bobbio titulada “Derecha e Izquierda” nace en 1995 como un esfuerzo intelectual y político de establecer las diferencias entre izquierdas y derechas en un momento en el que todo parecía indicar que tales distinciones políticas habían desaparecido.

-cualquier cosa que esto sea -, es decir, ganancias y avances tecnológicos para unos, pobreza y atraso para otros, perpetúan la idea de la acumulación capitalista como si fuese constitutiva e inherente a la humanidad. Así mismo, se impone la idea de individualización de la sociedad donde “el sálvese quien pueda” constituye el “triumfo” sobre lo comunitario.

Se puede decir que la sociedad al avanzar hacia el progreso camina sin mayores sobresaltos, de ahí que la idea del orden esté presente en la concepción de la derecha, para la cual el conflicto es lo anormal en la vida de las sociedades, y se estudia como algo disfuncional que debe ser superado por la vía de la cooptación o represión, en ninguno de los dos casos por la superación de las contradicciones que lo estimularon. En otras palabras, la derecha tiende a eternizar y a presentar como algo natural el capitalismo y sus formas de reproducción.

Por su parte, la izquierda concibe el tiempo en espiral con bifurcaciones, no obstante que en la década de los sesenta se creía que el derrumbe de la sociedad capitalista se encontraba a la vuelta de la montaña, sólo por citar como ejemplo con la idea del foquismo<sup>16</sup> en América Latina. Aunque persiste la visión teleológica en algunas tendencias de las izquierdas, el derrumbe del capitalismo daría como resultado una nueva sociedad socialista. Aquí reside una de las diferencias entre las izquierdas, las dos visiones acerca del cambio: estructuralismo y subjetivismo.

Sin embargo, tras el fracaso de las experiencias socialistas europeas o asiáticas, como el desplome de la URSS en Europa y la conversión de la China comunista a la dictadura capitalista, después de un duro trasegar la izquierda ha logrado comprender no sólo que al capitalismo le quedaban fuerzas sino que se

---

<sup>16</sup> Fue la estrategia diseñada por el Movimiento 26 de Julio para lograr la revolución en Cuba, consistente en la internación de un grupo de hombres armados en la montaña y su proyección sobre las ciudades.

volvía hegemónico en el planeta, lo que condujo a una reconstrucción epistemológica y a la relectura de Marx en relación con la inevitabilidad de los procesos. Desde esta perspectiva, uno de los mayores aportes lo ha formulado la teoría del caos y la perspectiva de Immanuel Wallerstein.

La idea de bifurcación concibe que puedan existir regresiones en el tiempo histórico, cambios que encaminen a la humanidad hacia rumbos más abominables como el esclavismo, volver al feudalismo o a sociedades totalitarias con formas de explotación salvaje. Finalmente la idea del cambio en la izquierda supone que es necesaria la construcción de sujetos que hagan posible la utopía. De esta manera, la discusión entre subjetivismo y estructuralismo, aunque no resuelta del todo, empieza a ser replanteada; hoy se sabe que todo proceso es reversible y que las condiciones objetivas por sí solas no pueden llevarnos al socialismo, así como la idea del cambio depende de los sujetos y de la correlación de fuerzas.

## Conclusiones

La nueva correlación de fuerzas en el escenario latinoamericano ha abierto un debate con inusitado interés por caracterizar la izquierda, como analizar sus proyecciones y posibilidades históricas, como anota Wilfredo Lozano en la revista *Nueva Sociedad*: “el primer asunto que debemos tomar en consideración es la heterogeneidad de la izquierda y el cambio en su lugar histórico en la escena latinoamericana” (Lozano, 2005, p. 131); aunque no es el único en subrayar la diversidad de la izquierda, pues Alfredo Holguín, miembro del Partido Comunista Colombiano, escribió un libro titulado *Ellos son grises, nosotros somos el arco iris*, en el cual destaca las diferencias y coincidencias de las izquierdas en Colombia, señalando que, mientras éstas se encuentran llenas de matices, la derecha representa un solo color, el gris.

Para abordar la caracterización de la izquierda la agrupamos en tres grandes líneas que hacen parte del debate internacional, éstas son: la primera caracterización hace referencia a dos tipos de izquierda, política o partidaria y la social, enfatizando en la nueva base social y la tradición (entre estos autores se encuentran Harnecker, (1999) y Rodríguez, (2002); la segunda, hace alusión a la diada nueva izquierda- vieja izquierda (Rodríguez, Chávez, Barret, 2005), y su definición refiere al tiempo y las circunstancias y la tercera tipología, identifica a la izquierda según su grado de radicalidad, centro izquierda o izquierda reformista, izquierda fundamentalista o ultraizquierda (Bobbio, 2000 & Lozano, 2005).

No obstante, se podría decir que las caracterizaciones de la izquierda social, la nueva izquierda o la izquierda reformista presentan atributos similares, pues se dice que son organizaciones con estructuras mucho más horizontales que los partidos, que no apelan a la revolución sino mantienen un carácter reformista y luchan por la democratización de la sociedad.

De otro lado, la izquierda partidista mantenía estructuras jerárquicas y rígidas que apelaban a la dictadura del proletariado con un proyecto socialista. Habría que reformular dichas diferencias para ambos casos, pues unas y otras comparten elementos en la actualidad. Pues tanto las izquierdas socialistas-comunistas como las izquierdas reformistas intercambiaron criterios a lo largo de la década del noventa logrando adelantar procesos de unidad para enfrentar una derecha hegemónica, en tal sentido, se fueron desarrollando diversas estructuras políticas de izquierda en el continente, ya se tratase de frentes políticos, partidos de tendencias o movimientos políticos.

Como hemos podido apreciar hasta acá muchas de las características que se le otorgan a la nueva izquierda como lo son la lucha por la democratización de la sociedad o la lucha por la libertad, o la contraposición que establecen algunos analistas entre movimientos sociales e izquierdas partidistas, atribuyéndole a los primeros la renuncia a construir desde el Estado una

nueva sociedad y a los segundos el quedarse anclados en el estatismo, parece un poco desproporcionada.

No obstante, parece evidente que en la actualidad las vanguardias esclarecidas no son el centro de los procesos de cambio y que las relaciones entre partidos de izquierda y los movimientos sociales ha cambiado, pues estos último reclaman una relación horizontal frente al proceso de deliberación ante los cambios establecidos, es decir, los partidos de izquierda ya no son los únicos que se puede abogar el derecho de ser los únicos representantes de los sectores subalternos.

Para terminar quisiéramos dejar algunos interrogantes sobre los cuales merece la pena seguir profundizando en el debate sobre las izquierdas en América Latina ¿cómo entender los procesos de cambio en la actualidad? ¿Los procesos transformación encontraron un punto de estancamiento? ¿Cuál es el papel desempeñado por los frentes, movimientos y/o partidos de tendencias para salir del estancamiento en el que se encuentran los procesos de cambios iniciados? ¿podemos hablar de revoluciones pasivas en el sentido gramsciano?

## Bibliografía

- Archila Neira, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: Protestas sociales en Colombia 1958-1990*, CINEP, Colombia, abril de 2005.
- Archila, Mauricio, Jorge Cote, Álvaro Delgado, Martha Cecilia García, Patricia Madariaga y Oscar Madariaga. *Una historia inconclusa, izquierdas políticas y sociales en Colombia*, CINEP, Bogotá, 2009.
- Bobbio, Norberto. *Derecha e Izquierda, razones y significados de una distinción política*. Taurus, Madrid, 1996.
- Boron, Atilio. *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Clacso, Buenos Aires, 2003.



- Castañeda, J. “La decadencia del comunismo y la izquierda Latinoamericana”, en *Occidental*, Vol. 1, pp. 63-80, 1993.
- Castañeda, J. *La utopía desarmada*, Joaquín Mortiz, S.A, México, 1995.
- Gallardo, Helio. *Siglo XXI: militar en la izquierda*, Arlekin, San José de Costa Rica, 2005.
- Gallardo, Helio. “Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico”, en *Revista Pasos*, No. 31, pp. 1-10, 1991.
- Gallardo, Helio. “Elementos para una discusión sobre la izquierda política en América Latina.”, en *Revista Pasos*, No. 50, pp. 22-37, 1993.
- González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, (Coordinadores). *La democracia en América Latina: actualidad y perspectivas*, Madrid, Complutense, 1992 p. 27.
- Harnecker, M. *América Latina: izquierda y crisis actual*, Siglo XXI, México, 1990.
- Holguín M, Alfredo. *Ellos son grises, nosotros el arcoíris*, Contacto Editores e Impresores, Bogotá, 2007.
- Lozano, Wilfredo. “La izquierda latinoamericana en el poder”, en *Nueva Sociedad*, Vol. 197, pp. 129-145, 2005.
- Modonesi, Massimo. “Izquierda Institucional vs Izquierda Social” en John Saxe-Fernández (coord.), *Tercera vía y neoliberalismo*, Siglo XXI, México, 2004.
- Petkoff, Teodoro. “Las dos izquierdas”. En: *Nueva Sociedad* 197, Mayo-Junio 2005, pp. 114-128.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Rauber, Isabel. *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular*. (2001) 1995. Disponible en: <http://www.rebelion.org/docs/4856.pdf>.
- Regalado, Roberto (coordinador). *La izquierda Latinoamericana a 20 años del derrumbe de la Unión Soviética*. Ocean Sur, Cuba, 2012.

Más allá del escollo dialéctico.  
Reflexiones sobre la lectura althusseriana de Marx.

---

José Ricardo Bernal Lugo  
UAM-I/Universidad La Salle, México

### I. Marx y el continente de las ciencias

Quizás el aporte principal de Louis Althusser a los estudios sobre Marx haya consistido en valorar su trabajo teóricamente en un momento en el que su utilización ideológica era la regla. A la distancia, resulta asombroso el revuelo provocado por la publicación de *Pour Marx* y *Lire le Capital* en los años 60, así como las delirantes objeciones sobre la prioridad de lo práctico sobre lo teórico o la indignada reacción humanista a la que ambos textos dieron lugar. Comparados con las extravagantes tesis de la vulgata marxista de la época, los planteamientos de Althusser se limitaban a sostener una apuesta analítica sumamente sensata: a saber, determinar la fertilidad de los estudios de Marx a partir de su capacidad para insertarse en el registro del conocimiento científico (Althusser, 2011a: 23ss).

Esta convicción no encontró a sus principales adversarios en las corrientes de historiadores o economistas marxistas, sino en una pléyade de filósofos inmersos en un mar de polémicas enteramente circunscritas a esta disciplina. Deudora de las reflexiones de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, buena parte de la tradición filosófica había optado por un camino analítico sumamente peculiar, el cual la llevaba a reivindicar la existencia de un “fondo de realidad” irreductible a la forma reflexiva de las ciencias modernas. Tanto la peculiar interpretación de

Heidegger sobre la historia de la metafísica occidental, como la hermenéutica gadameriana y la fenomenología posthusserliana coincidían en que la filosofía debía preocuparse por fundar un tipo de análisis capaz de aprehender ese “fondo de realidad” sin que la imposición de la forma científica moderna terminara violentándolo.

Gracias a su vinculación con Gastón Bachelard, Althusser se encontraba en un espacio teórico ajeno a estas disputas filosóficas. La epistemología bachelardiana había mostrado con claridad que los descubrimientos científicos más recientes no debían identificarse con un positivismo empeñado en traducir la realidad a meros datos calculables. De hecho, desde principios del siglo XX las conquistas de las ciencias fueron el resultado de complejos procesos de reflexión teórica cuyo desenvolvimiento terminó rompiendo con la ambigua concepción pre-científica de las cosas. Así, lejos de restringir nuestra experiencia, la ciencia nos otorgaba un conocimiento de los objetos mucho más rico que aquel que nos proveía la experiencia inmediata (Bachelard, 2011:27ss). De la misma manera, Bachelard mostró de forma convincente que el trabajo del espíritu científico ya no podía leerse en la clave de una geometrización de la realidad capaz de reducirla a una dimensión medible, sino como la edificación de un pensamiento abstracto permanentemente empeñado en construir sus objetos teóricos al mismo tiempo que se dotaba de aquellos instrumentos conceptuales que le permitían conocerlo (Lecourt, 1978:80ss).

De manera que, para Althusser, colocar en el registro de las ciencias a un autor como Marx, no significaba limitar sus aportes a un formalismo teórico propenso a negar los atributos esenciales del Hombre, sino dar cuenta de la capacidad de su discurso para construir un objeto teórico hasta entonces no conquistado por el conocimiento científico. Sin embargo, esos aportes no eran del todo evidentes, máxime en una época que había leído a Marx a través de los anteojos de su turbulenta

historia política. Ante ello, Althusser se limitó a circunscribir el aspecto de la realidad sobre el que los estudios de Marx nos otorgaban un nuevo conocimiento –o, lo que es lo mismo, a definir cuál era el objeto de su irrupción teórica en el continente de la ciencias–, al mismo tiempo que determinaba los instrumentos conceptuales con los que Marx pudo dar cuenta de ese objeto (Althusser, 2006: 97ss).

Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Marx evidenciaba que sus descubrimientos teóricos no estaban inscritos en un discurso unitario, sino que se encontraban rodeados por conceptos prestados de otras disciplinas cuyo uso se alejaba del objeto teórico en cuestión. En todo caso, este fenómeno no debía sorprender a nadie, al menos a nadie que conociera un poco la historia de las ciencias. Sólo por dar un ejemplo: Newton no descubrió todas las categorías de la física de un sólo golpe y, en más de una ocasión, sus aportes teóricos se hallaban vinculados a problemas teológicos o a resabios de discursos precedentes. La labor de los científicos posteriores no consistió en retomar en su literalidad la totalidad de los textos de Newton para fundar sobre ellos la física moderna, sino en trabajar teóricamente el objeto abierto por aquel autor echando mano de las herramientas conceptuales que nos había heredado y sustituyéndolas cuando eran infértiles para ese propósito.

Ese era, desde luego, el camino de la normalidad científica, pero el marxismo de la época había tomado un rumbo muy diferente. En buena medida, el proyecto de Althusser consistía en regresar a Marx al sendero de la normalidad científica. Con ello, Althusser no creía saber mejor que el propio Marx lo que éste quiso decir, por el contrario, pensaba que para restablecer la fertilidad teórica del autor había que distinguir con claridad aquellos procedimientos conceptuales que le permitirían dar cuenta de su objeto de aquellos otros que terminaban oscureciéndolo (Fernández, 2002:86). Al respecto, las tesis de Althusser son de sobra conocidas: el objeto teórico que Marx

abre para el registro de las ciencias no se encuentra en sus escritos de juventud sino en *El Capital*; la lectura atenta de sus obras muestra que progresivamente se va alejando de preguntas vinculadas a la filosofía de su tiempo para lograr plantear con coherencia un verdadero problema científico; finalmente, el desarrollo de las bases del materialismo estaría estrechamente ligado a la capacidad de Marx para romper con el idealismo alemán (Althusser, 2011b: 33ss).

De esa manera, Althusser colocaba la relación entre la filosofía de Hegel y el trabajo teórico de Marx en el centro mismo de la cuestión. E, influenciado por los debates de la época, el francés centraba sus análisis en el famoso problema de la continuidad o la ruptura del Marx respecto al “método dialéctico”. Como es de sobra conocido, la ortodoxia marxista defendía que Marx había invertido la dialéctica idealista hegeliana poniéndola sobre una base materialista. Para ello, echaba mano de un célebre pasaje escrito por el autor de la *Ideología alemana* en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*:

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso, de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario, darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se encuentra bajo su envoltura mística (Marx, 2005: 20).

Sobre este punto, Althusser acertó al mostrar que este pasaje no tenía el carácter de una verdadera conceptualización teórica, sin embargo, siguió defendiendo la implacable tesis -elevada a dogma por el Partido Comunista- de que Marx habría fundado un materialismo dialéctico (Althusser, 2011a:28ss).

Este último paso resultaba enteramente deficiente. Una lectura atenta de la obra de Hegel muestra que la dialéctica sólo tiene sentido dentro de un proyecto idealista. A pesar de ello, Althusser tuvo el mérito de ubicarnos en las coordenadas de un

verdadero problema teórico. En efecto, en el prólogo a la primera edición de *El Capital* Marx había definido sin ambigüedad el objeto de su análisis: “lo que he de estudiar en esta obra es el *modo de producción* capitalista y las relaciones de *producción e intercambio* a él correspondientes” (Marx, 2005:6). Así, la obra cumbre de Marx no se dedicaba a analizar las leyes sucesivas de los modos de producción en el desarrollo de la historia, sino que estudiaba las condiciones de posibilidad y el modo de funcionamiento de la estructura económica dominante en las sociedades modernas. La cuestión, por tanto, estribaba en saber si, de alguna manera, el descubrimiento de esa estructura y la determinación de las reglas que permitieron su aparición y desarrollo estaban vinculados de alguna manera con el funcionamiento del “método dialéctico” tal como lo había expuesto Hegel en sus textos filosóficos.

## II. El papel de la dialéctica en Hegel

Al respecto, parece pertinente afirmar que la tradición marxista valoró el papel de la dialéctica en el trabajo de Hegel por encima de otros elementos de igual o mayor importancia. De hecho, en su utilización más sistemática la dialéctica sólo se entiende en relación con los otros dos “momentos” del “método especulativo”. No obstante, es verdad que la columna vertebral del proceso especulativo es el momento dialéctico, a tal punto que Hegel habla de él como el alma motriz del progreso científico (Hegel, 2005: 183). Ahora bien, a excepción de un par de menciones anteriores con sentidos difusos, Hegel echó mano del término dialéctica por primera vez en la parte del proyecto de sistema escrita entre 1804 y 1805. Ahí, la Dialéctica se encontraba estrechamente vinculada con la Lógica: mientras que los estudios habituales de esta disciplina se limitaban a colocar una tras otra las determinaciones del entendimiento, el proceder dialéctico mostraba las insuficiencias de sus formas finitas a

través de una reflexión racional que las recomponía en sus implicaciones sucesivas. Ahora bien, Hegel pretendía mostrar que el tratamiento dialéctico no evidenciaba artificiosamente la insuficiencia de las formas finitas mediante una reflexión externa a ellas, sino que esas limitaciones provenían directamente de su necesidad interna:

Hasta ahora -dice Hegel- el paso del concepto a su llegar-a-ser-otro, es decir, a su realidad, y la recogida de este llegar-a-ser-otro bajo el concepto era nuestra reflexión: un tratamiento dialéctico que desplegaba las oposiciones presentes implícitamente en el término puesto (Citado en Duque, 1999: 265).

Así, cuando en ese mismo proyecto se llegaba a la sección de la Metafísica -inmediatamente posterior a la Lógica, según la tradición de los manuales de la época-, se descubría que, en tanto estudio de lo infinito, la Metafísica no tenía por objeto otra cosa más que el despliegue dialéctico desarrollado en la Lógica. Así, la Metafísica y la Lógica compartían como objeto de análisis el proceso mediante el cual todas las categorías del entendimiento se implicaban entre sí según una exigencia interna. De ahí que, años después, la separación entre una parte del sistema dedicado a la Lógica y otra a la Metafísica terminara siendo desautorizada para dar paso a una sola Ciencia de la Lógica.

Con esta concepción dialéctica de la Lógica, Hegel se oponía directamente a la filosofía trascendental kantiana. Según el autor de la *Fenomenología del espíritu*, en la *Crítica de la Razón Pura* Kant hacía operar la Lógica fijando en su finitud las determinaciones subjetivas del entendimiento (Kant, 2009: 102ss), mientras que en la Dialéctica trascendental se encargaba de analizar aquellas ilusiones provocadas por el ilegítimo intento de conocer los objetos de la Metafísica (Kant, 2009: 312ss). No obstante, Kant había tenido la virtud de otorgarle a la dialéctica una dignidad de la que había carecido hasta entonces. Según Hegel, su mérito consistió en “quitarle toda

la apariencia de acto ordinario [propio] de la representación ordinaria, para presentarla como una operación necesaria de la razón” (Hegel, 2011: 195). Así, Kant habría mostrado que las contradicciones del pensamiento en su intento por alcanzar el dominio de la infinitud eran una necesidad del propio pensamiento; sin embargo, en lugar de llevar a sus últimas consecuencias este descubrimiento, terminaba deduciendo la imposibilidad del conocimiento para hacerse cargo de la infinitud aunque debía suponerla necesariamente en tanto Idea.

Precisamente en este punto Hegel pretende ubicar la radicalidad de su planteamiento. El autor de la *Fenomenología del espíritu* consideraba que la filosofía debía llevar hasta sus últimas consecuencias el problema del infinito. De hecho, lo que explica que la filosofía sea necesariamente idealista es el hecho de que ella debe hacerse cargo de la infinitud y no una supuesta prioridad de las ideas sobre la materia como muchas veces se ha defendido:

La proposición que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo o por lo menos lo tiene como su principio [...] La filosofía es [idealismo] tanto como la religión porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser no verdadero, como un último, un absoluto o bien, como un no-puesto, inengendrado, eterno (Hegel, 1976: 136).

Antes de mostrar las razones que explican la inevitable vinculación entre el idealismo y la dialéctica es preciso dar un breve rodeo. En el proyecto de sistema de entre 1804 y 1805 Hegel mostraba el rendimiento de la Dialéctica para superar la finitud de las formas del entendimiento mostrando su verdad dentro del proceso reflexivo que las implica sucesivamente. Sin embargo, en los años siguientes Hegel ampliará esta consideración a todas las partes del sistema de la filosofía tal como era



pensado en la época: a saber, Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza, Ética y Religión. Desde el periodo de Jena, el oriundo de Stuttgart había criticado los manuales de filosofía que colocaban todas las partes del sistema de forma yuxtapuesta, él, en cambio, consideraba que debía desarrollarse la necesidad que vincula a cada una de las partes de ese sistema. Pero cuando, unos años después, su proyecto de madurez llegó a ver la luz, éste se había convertido en algo mucho más ambicioso: una Enciclopedia de las Ciencias. Con lo cual, el desarrollo de la necesidad que vincula al sistema de la filosofía terminaba convirtiéndose en el desarrollo misma del devenir racional de las ciencias en su conjunto.

En este último proyecto, la dialéctica ocupaba un lugar semejante al que tenía en la Lógica redactada entre 1804 y 1805; sin embargo, aquí aparecía definida explícitamente en relación con otros dos momentos. En oposición al entendimiento –primer momento- que fijaría cada una de las determinaciones de las ciencias en su finitud, la dialéctica negaba el carácter autoconsistente de las mismas mostrando las inevitables contradicciones en las que recaía cada determinación cuando se asumía como una totalidad en sí misma; sin embargo, esta negación no las disolvía en la nada, sino que las incorporaba en un momento posterior que las conservaba superándolas –momento especulativo- (Hegel, 2005: 183-185). Todo este movimiento en su conjunto definía el procedimiento especulativo, aunque en ocasiones Hegel se refería a él como “la dialéctica”. Sin embargo es fundamental comprender que, para el alemán, este tratamiento no era intercambiable por ningún otro método elegido arbitrariamente, sino que se erigía como el único procedimiento viable para satisfacer las exigencias de una filosofía concebida necesariamente como filosofía idealista.

Como hemos visto, Hegel consideraba que la filosofía compartía con la religión su objeto de estudio: a saber, la verdad en tanto verdad de lo incondicionado (Hegel, 2005: 99-100); no

obstante, señalaba que se distinguía de ella porque el proceder filosófico debía suponer la forma de la necesidad racional –es decir, la forma de la ciencia (Hegel, 2005: 110). En ese sentido específico la filosofía era necesariamente idealista y especulativa (dialéctica): ella no sólo debía mostrar que cada una de las determinaciones del espíritu adquiere su verdad como momento de la totalidad de un proceso infinito, sino que debía evidenciar el paso de una determinación a otra como un paso necesario. En el dominio de la Enciclopedia de las Ciencias esto significaba que la filosofía no podía detenerse en el estudio de una determinación específica dentro de una ciencia particular, sino que debía mostrar la vinculación racional y necesaria de todas las ciencias como expresiones de la razón en su devenir.

Por ello, en el párrafo 9 de la Enciclopedia de las Ciencias, Hegel señalaba que la filosofía no rechazaba los descubrimientos de las ciencias particulares, sino que mostraba las verdades descubiertas por cada una de ellas como momentos de un proceso racional más amplio:

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquella deje del lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa, de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de esas ciencias] introduce otras y las hace valer (Hegel, 2005: 111).

Así, la filosofía como ciencia especulativa se distinguía de todas las otras ciencias por ser una ciencia de lo infinito. Ella no trataba de determinar la totalidad interna de una disciplina, sino que intentaba mostrar reflexivamente la necesidad del proceso del espíritu en una totalidad que siempre estaba por redefinirse. “El todo de la filosofía –dice Hegel- constituye [...] una ciencia, pero se la puede ver también como un todo compuesto de varias ciencias particulares” (Hegel, 2005:118). Dentro

de este marco analítico la filosofía no podía ser verdadera ciencia especulativa si, además de dar cuenta de las determinaciones de la Lógica, no daba cuenta de la Mecánica, la Física, la Orgánica, la Antropología, la Psicología, el Derecho, la Moralidad, el Arte, la Religión y, finalmente, regresaba a la filosofía para mostrar que su contenido era la demostración reflexiva de la necesidad de ese mismo proceso. Si esto es así, resulta evidente que un procedimiento dialéctico sólo adquiere sentido en el marco de un proyecto idealista, según el cual la verdad nunca se localiza en la finitud de una determinación o una ciencia particular, sino en la implicación necesaria del desenvolvimiento del espíritu como espíritu absoluto.

### III. Marx y la apertura de la historia a la ciencia

De ahí que una inversión de la dialéctica capaz de volverla materialista no parecía tener ningún sentido, al menos si se consideraba la función teórica que este concepto cumplía en el sistema de Hegel. La única forma por la cual podría afirmarse que *El Capital* procede dialécticamente sería mostrando que el texto desarrolla reflexivamente la necesidad de cada una de las categorías de la ciencia abierta por Marx, pero también —y sólo de esta manera— si en la misma obra semejante ciencia se muestra como momento necesario del desarrollo de una totalidad infinita. Aquí no se trata de afirmar o negar la posibilidad de un tratamiento semejante, simplemente de constatar que ese proceder no se corrobora en la lectura de *El Capital*. En ese sentido, Althusser no se cansó de insistir que el objeto de análisis de *El Capital* no suponía ninguna totalidad infinita, sino el nivel económico de una “totalidad estructurada” a la que Marx llamaba modo de producción (Althusser, 2011a: 28). Si el autor del *Manifiesto comunista* había inaugurado un dominio del conocimiento para el análisis científico era precisamente el dominio de los modos de producción.

Pero esto significaba que en *El Capital* Marx había cerrado cualquier vía por la cual su objeto fuera equiparable al de la filosofía idealista. En efecto, aceptar que era posible estudiar la verdad de un modo de producción específico sin que éste tuviera que mostrarse como un momento necesario de una totalidad mayor implicaba asumir un procedimiento incompatible con cualquier forma de idealismo. Marx parecía estar plenamente consciente de ello y, por lo mismo, distinguió su tratamiento teórico de la filosofía idealista mediante el concepto de “materialismo”. En este sentido, el materialismo no se oponía al idealismo por una supuesta prioridad de la materia sobre las ideas, sino porque Marx no estaba dispuesto a asumir que el conocimiento verdadero de un objeto debía implicar necesariamente el conocimiento de la Idea como desarrollo del espíritu en su devenir.

Con todo, los volúmenes publicados de *El Capital* ni siquiera agotaban el estudio del modo de producción capitalista. Marx únicamente había desarrollado con cierto detalle el análisis científico de su nivel económico, aunque, ciertamente, también había esbozado un conjunto de conceptos fundamentales para comprender las dimensiones jurídica, política e ideológica del mismo (Althusser, 2011a: 29ss). Ante lo cual, el camino que debía seguir la teoría marxista consistía en trabajar el terreno abierto por Marx para tratar de dar cuenta de las vinculaciones existentes entre el registro económico y los ámbitos político, jurídico e ideológico. De igual forma se habría un campo de estudio respecto a las condiciones de posibilidad y el funcionamiento interno de los otros modos de producción, así como la investigación de las razones que explicaban el tránsito de un modo de producción a otro.

Nada se alejaba más de este proyecto que la convicción de la ortodoxia estalinista según la cual Marx habría descubierto una ciencia que permitía conocer las leyes necesarias de la historia. En todo caso, el autor de *El Capital* había mostrado que,

en un terreno distinto al de la matemática o la física, era posible analizar teóricamente la necesidad de un conjunto limitado de elementos cuya posición dentro de un sistema estructurado explicaba el funcionamiento general de una totalidad finita. Para ello, Marx había tenido que construir teóricamente aquellos conceptos (medios de producción, plus-trabajo, plus valor, fuerza de trabajo, etc.) capaces de aprehender los fenómenos sociales que intentaba analizar; esto con el fin de mostrar su funcionamiento en el interior de un sistema enmarcado por un conjunto de condiciones limitadas. Sin embargo, Marx sabía que estas condiciones, así como el lugar ocupado por cada uno de los elementos mencionados eran el resultado de modificaciones históricas coyunturales imposibles de incorporar a un modelo predictivo (Althusser, 2006: 246ss).

Sólo en este sentido puede afirmarse que Marx abrió el continente de la historia para el registro las ciencias (Alegre, Fernández, 2010: 31ss). Desde luego no lo hizo mostrando que la lucha de clases era el “motor” de la historia, ni descubriendo las leyes necesarias del desarrollo histórico, mucho menos sacando a la luz la historicidad del hombre como su esencia originaria, sino mostrando que en una realidad producida históricamente como la de los modos de producción el conocimiento podía localizar un conjunto de elementos necesarios que explicaban su funcionamiento general. Ciertamente, a muchos filósofos humanistas una conclusión como ésta no les parecía digna de su disciplina, máxime si ésta se concebía como un saber dedicado a vislumbrar lo más profundo de la esencia del hombre. No obstante, el objeto de estudio de *El Capital* tenía muy poco que ver con ese supuesto Hombre al que se apelaba para obtener respuestas ante los más diversos problemas. Pero ocurría que trabajando modestamente para desarrollar un conocimiento cada vez más amplio de ese modo de producción se podían comprender mejor algunas de las determinaciones del ser humano en las sociedades modernas, mientras que tomando el

atajo del Hombre para entender todos los ámbitos de la realidad sólo fomentaba un simulacro de conocimiento. Un simulacro tanto más pernicioso cuanto disfrazaba la ignorancia de la especificidad de los objetos bajo la apariencia de un saber más profundo que todos los saberes.

## Bibliografía

- Alegre, Luis; Fernández, Carlos, (2010). *El Orden de El Capital*, Madrid, Akal.
- Althusser, Louis, (2011a). *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, (2011b). *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, (2006). *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
- Bachelard, Gastón, (2011). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI.
- Duque, Félix, (1999). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
- Fernández, Pedro, (2002) “Regreso al «campo de batalla»”, en: Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros.
- Hegel, G.W.F, (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_, (1976). *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Ediciones Solar.
- \_\_\_\_\_, (2011). *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada.
- Lecourt, Dominique, (1978). *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI.
- Marx, Karl, (2005). *El Capital. Tomo I. Vol 1*. México, Siglo XXI.

# Análisis estético de las obras *Lisístrata* y *Dinero*, de Aristófanes

---

Itzel Araceli Manzo Girón

Universidad La Salle, México

## Introducción

En este artículo se busca hacer un análisis estético de dos obras del comediógrafo ateniense Aristófanes: *Lisístrata* (Λυσιστράτη) y *Dinero* (Πλούτος)<sup>1</sup>. Se trata de dos de las obras que aún se conservan casi completas, aunque nos han llegado con versos espurios, probablemente adiciones medievales, y con líneas cuyo contenido no se conoce; sin embargo, siendo pocos estos casos dentro de las obras, se puede trabajar algunas líneas de interpretación con ellas.

Este estudio se acercará a los elementos materiales, formales y a los valores y antivalores que puedan mostrarse en la obra de acuerdo al ambiente de la época en la que fueron escritas pues, a diferencia de la épica de Homero o de la tragedia ática, la comedia de Aristófanes refleja su propia época y se aleja de los altos ideales heroicos y de la mitología como polo que permite lo sublime. Tampoco hay casas señoriales, palacios, ni los protagonistas son familias reales. Una breve reseña de ambas comedias:

Por un lado, *Lisístrata* es una comedia de un Aristófanes maduro, en la que una mujer ateniense, precisamente Lisístrata,

---

<sup>1</sup> Ambos textos en griego pueden consultarse en la página de Perseus Project, tanto en griego como en inglés: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Aristophanes>

convoca a las mujeres de la Hélade para comunicarles el plan que ha ingeniado y que pondrá fin a las guerras y penurias que sufren todos los griegos. Beocias, otras atenienses y su aliada principal –y enemiga, según los varones- es la espartana Lampito, la más valerosa y comprometida.

La argucia consiste en negarse a todo tipo de complacencia sexual que sus maridos les insinúen o exijan. Según ellas –y bien, como se verá- esto les pondrá tan desesperados que accederán a la petición de las helenas a firmar un tratado de paz entre los enemigos, para que los varones regresen a trabajar el campo, las mujeres disfruten de su juventud y sus hijos y el tesoro de las ciudades no se vea disminuido por los gastos militares.

Primero envían a las ancianas a tomar la Acrópolis y, ya reunidas ahí con las demás, la guardia de varones llega para echarlas del lugar. Encerradas a piedra y lodo, se da una lucha entre los coros (divididos en semicoros: uno de varones y otro de mujeres). Hacen ellas un juramento, ya con los varones lejos, por el que se comprometen a no ceder a las pasiones de la lujuria. Sin embargo, muy pronto algunas comienzan a inventar toda clase de pretextos para poder salir de la Acrópolis. Excepto una de ellas que representa la conducta que todas deberían haber seguido: Mírrina, una ateniense que hace sufrir a su marido postergando el encuentro sexual.

No muy tarde, llega un mensajero espartano y se encuentra con que el concejo de los atenienses y el resto de sus varones, sufren tanto como los laconios por la abstinencia de las mujeres. Es tal su desesperación que acceden a escuchar el discurso público de Lisístrata, incluso a cumplir con su petición. Firmado el contrato de paz entre los griegos, hubo bailes y el dejo de haber reflexionado sobre el valor de la vida pacífica dentro de la *pólis*.

Por otra parte, *Dinero*, presenta al inicio la intimidad de un esclavo, Carión, que sufre por honradez de su amo dentro de toda la corrupción de Atenas. El amo, Crémilo, llega a



interrumpirle, regresa de haber consultado al oráculo sobre si su hijo debería volverse un *canalla* o sufrir la dureza de la honradez. El mensaje que recibió fue el de seguir al primer hombre que se encontrara al salir de su consulta. Tenía, además, que llevarle a casa.

Para sorpresa de Crémilo, a quien seguía era al mismísimo dinero. Viendo que estaba ciego, amo y esclavo comprendieron las injusticias que habían ocurrido todo ese tiempo pues en esa condición, cualquiera abusaba de él. Crémilo resuelve llevarle al templo de Asclepio para que el dios le devuelva la vista. Ya curado, planea hacerle visitar únicamente las casas de los honrados. Sin embargo, aparece en escena Pobreza, arguyendo que es una insensatez echarle de Atenas.

Esta vez, el discurso más rico se da entre nuestro par de personajes iniciales y Pobreza, esta última, deja en claro que es gracias a ella que existen las artes, los oficios y la virtud de los hombres. Aquel par de varones no se dejan convencer y se llevan a dinero a casa de Crémilo, donde recibirá visitas, regalos y quejas. Una de estas últimas, en suma ridícula, es la de una anciana cuyo joven amante le ha abandonado desde que se ha vuelto rico. También asisten hombres corruptos, sacerdotes y dioses que desean ponerse al servicio de Dinero pues ya nadie les hace ofrendas o requiere de sus servicios.

El final de la obra se presenta con la muestra de que Dinero está mejor en la casa de los hombres honrados, lejos de los ya descubiertos engaños de la gente corrupta de Atenas, que sólo se aprovecha del resto de los ciudadanos. El coro y el resto de los personajes bailan y celebran en honor al nuevo dios que, ahora, según parece, no dejará más el hogar de los buenos.

No puedo dejar de hacer notar que en otras obras de Aristófanes el título es dado por los integrantes del coro: en las *Ranas*, el coro está compuesto por ranas, en las *Nubes*, el coro está compuesto por nubes. Sin embargo, en las dos obras que aquí se analizan, el nombre es el del personaje más destacado:

Lisístrata y Dinero. Señala Lesky que no debe olvidarse que en las últimas obras de Aristófanes, entre ellas *Dinero*, desaparecen las parábasis y el número de integrantes del coro se ve reducido. De hecho, dicha obra carece de canto coral.<sup>2</sup>

### 1. Antecedentes y elementos formales y materiales de *Lisístrata* y *Dinero*<sup>3</sup>

Dentro del desarrollo de la comedia griega, Aristófanes pertenece a la Comedia Antigua, sin ser un representante idóneo de ella pues su obra presenta algunos rasgos de la llamada Comedia Nueva, como el alejamiento de la crítica personal en el desarrollo de su escrito y el prescindir de un coro, al punto de nombrarlo pero no dejar clara su intervención.<sup>4</sup>

Entre las características que le califican en la Comedia Antigua encontramos sus coros compuestos por animales (el coro de *Las ranas* recibe su nombre de dichos anfibios, por ejemplo), la fineza para que el elemento cómico no cayera en la simpleza de la comedia dórica primitiva, la crítica política y el trato a los mitos fuera de la reverencia habitual. Hay también un hilo que conduce la acción variada en su obra: la acción y el discurso se conjuntan para hacer la crítica pero sin interrumpir el curso de

<sup>2</sup> Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Gredos, España, 1989, p. 477. Siguiendo al autor, estas modificaciones ya eran regla general en la Comedia Nueva. Debo aclarar que debido a mi escaso conocimiento sobre la estructura gramatical griega y sus formas lingüísticas en la poesía lírica, no hago un estudio sobre este aspecto.

<sup>3</sup> Los datos de esta sección han sido tomados de Aristófanes, *Las nubes, Lisístrata, Dinero*, trad. Elsa García Novo, Alianza, España, 2004; a menos que se indique otra cosa.

<sup>4</sup> *Cfr.*, Lesky, Albin, *Historia de...* p. 479. Sobre ello dice Lesky: «Por otra parte, hay que tener en cuenta que Aristófanes no representa la Comedia Antigua en toda su extensión.», en la página citada. Acerca de la división e historia de la comedia, consúltese el capítulo IV. *Época arcaica*; el apartado: 5. *La comedia política*, dentro del capítulo V. *Época de la polis griega*; y el capítulo VI. *El Helenismo*, que contiene un apartado sobre la Comedia nueva.

la comedia. Y, en contraste con la crítica de la política cotidiana, pero como complemento, la nostalgia por épocas pasadas (es fácil en Aristófanes encontrar críticas a la educación nueva –frente a la vieja-, por ejemplo, en *Las nubes*).<sup>5</sup> Entre las características que lo acercan a la Comedia Nueva parece estar el número de actores que presentaba en escena.<sup>6</sup>

Con mayor detalle, hay que decir que nuestro comediógrafo pertenece al ámbito de la comedia política: sus obras cuestionan el ambiente político que se vivía y sus repercusiones en la vida cotidiana, en la vida del pueblo miserable que sufría por causa de sus gobernantes. No se trata de chistes o casualidades, sino de un sutil forma de mostrar su desacuerdo con las resoluciones y medidas tomadas en Atenas y el área helénica.

Es importante remarcar que nuestro comediógrafo nace en la Atenas esplendorosa del siglo V a.C. y es testigo de la vida democrática, los enfrentamientos con Esparta, la guerra en el Peloponeso y la tiranía. Este ateniense vive la pobreza y la crítica duramente en sus obras, así como a la afición de sus conciudadanos a los pleitos judiciales y a las ridiculeces de la carne.<sup>7</sup>

Ahora bien, Aristófanes ya se encuentra en el ambiente filosófico que maduraba en Atenas, pero también estaba situado en medio de derrotas y pobreza, cuestiones todas que marcarán su obra (v.g., las *Nubes*, en las que trata el problema de los modelos educativos en la Grecia en la que vivió: la *paideia* de Homero y lo que él concibió como el modelo de educación emergente que podemos pensar como una combinación de elementos filosóficos y sofisticos).

<sup>5</sup> Estas características las ofrece Lesky en su libro, ya citado, en el apartado sobre la Comedia política (vs. nota 1).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 450. Refiere Lesky que, según Tzetzes en su obra *Prolegomena de comedia*, Cratino definió el número de actores en escena en 3.

<sup>7</sup> Dice Aristóteles en su *Poética*: «Y la misma diferencia separa también a la tragedia de la comedia; ésta, en efecto, tiende a imitarlos peores, y aquella, mejores que los hombres reales.» 1148a 1 y ss. Aunque la ridiculez del hombre esclavizado por sus torpezas no es el único motivo presente en la comedia.

La *Lisístrata*<sup>8</sup> se escribió en el 411 a.C., tiempo de la derrota de Atenas frente a los sicilianos y la consiguiente pérdida del imperio. *Dinero* (Pluto, en griego) ya es obra de un Aristófanes mucho más maduro, del 388 a.C., escrita en el marco del final de la guerra del Peloponeso y la total pérdida de poder de Atenas.<sup>9</sup> De hecho, es la última de sus comedias, al menos de las que se conservan.

La versión que ahora se estudia es la edición de la editorial Alianza, con la traducción a cargo de Elsa García Novo. Los textos fueron conocidos y estudiados en la Biblioteca de Alejandría, lo que indica que se tenía en gran valía a este autor, pues pocos textos podían competir con Homero, ni si quiera Platón o Aristóteles llegaron a tener tantas copias como el Educador de Grecia.

Podemos esperar que Aristófanes, al igual que muchos otros textos griegos, estuvieran sometidos al criterio que definía qué valía la pena conservar y copiar. Si seguimos a Moses I. Finley, el comediógrafo ateniense, así como los tragicógrafos habrían sufrido un proceso de selección hasta haber llegado a nuestras manos, muchas veces, reelaboraciones medievales de manuscritos griegos.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Cfr. Op. cit.*, Lesky, p. 470. De acuerdo con este autor, dicha obra fue representada por Calistrato y es un claro ejemplo del espíritu que anhela la paz y, además, da espacio al panhelenismo.

<sup>9</sup> *Cfr. Op. cit.*, Lesky, p. 477. Parece que *Dinero* es la última obra conocida de Aristófanes.

<sup>10</sup> Finley, Moses I., *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 19. Para comprender la magnitud de dichas selecciones, un ejemplo del mismo Finley: «Se conocen los nombres de unos 150 autores de tragedias griegas; mas aparte de raros fragmentos citados por autores o antólogos griegos o romanos de época posterior, se conservan únicamente las obras de tres atenienses del siglo V a.C. Pero esto no es todo. Esquilo escribió 82 obras teatrales, y tenemos sólo 7 (...)» Y una página después se lee el caso de la Biblioteca de Alejandría: «De todos los restos y fragmentos de obras literarias halladas en Egipto que han sido publicados hasta 1963 hay un total de 1596 libros de o sobre autores cuyos nombres son identificables. Esta cifra representa ejemplares, no títulos separados. De los 1569, cerca de la mitad eran copias de la *Iliada* o la *Odisea*, o comentarios sobre

Las comedias de Aristófanes sufrieron varios procesos de selección: bajo los romanos, primero, de cuya colección sólo se logró la conservación de 11 obras para la época bizantina,<sup>11</sup> que a su vez conserva solamente *Dinero*, *Las nubes* y *Ranas* (la llamada tríada bizantina). El manuscrito *Ravennas*, del s. X, es el más antiguo en el que se conservan las 11 piezas. Son de importancia también los manuscritos *Vegetas* (ca. s. XI, XII) y la *editio princeps* Aldina de 1498, a cargo del bizantino Demetrio Triclinio.

Las ediciones que se han hecho son, sobre todo, alemanas e inglesas, basadas en diversas versiones de los textos conservados. Las traducciones alemanas con notas suelen ser las canónicas. Varían las versiones según el ritmo y la transmisión que de éste se logre hacer según la lengua a la que se traslade el texto, así como de los fragmentos, adiciones y omisiones que se hagan.

La traducción para Alianza se basa, para *Lisístrata* y *Dinero*, en el texto de Coulon. Por el uso de versiones dialectales del griego y el doble sentido que Aristófanes da a muchas secciones, la traductora utilizó el andaluz para señalarnos la diferencia entre el texto que corresponde al griego de los espartanos, frente al español, que correspondería al griego ático. Esta edición no es bilingüe, pero tanto el doble sentido como la diferencia dialectal parecen estar bien logradas y transmiten la intención del autor.

La división que hace la traductora para las obras es la siguiente (esquema que podríamos llamar *estructura formal* de las obras):

---

ellas.» Se deja ver la importancia del criterio de selección: qué obra merecía ser conservada y por qué. No tengo datos similares para la obra de Aristófanes, pero la conservación casi completa de varias de sus obras concuerda con la selección de los aticistas.

<sup>11</sup> *Op. cit.* Lesky, p. 480. Que, de acuerdo con Lesky, ocurrió a partir del siglo IX. Siguiéndole, «los gramáticos y escritores aticistas consideraron al autor como modelo y fuente de primera calidad desde el punto de vista lingüístico.» De ahí que se haya podido conservar su obra.

*Lisístrata*:<sup>12</sup>

Prólogo (versos 1-253)

Párodos (v. 254-349)

Proagón (v. 350-386)

Escena yámbica (v. 387-466)

Agón (v. 467-607)

Escena de transición yámbica (v. 608-613)

Parábasis (v. 614-705)

Escenas yámbicas e interludios líricos (v. 706-1013)

¿Agón II? (v. 1014-1042)

Escena yámbica simétrica (v. 1043-1215)

Escena yámbica (v. 1216-1246)

Éxodo (v. 1247- 1319)

*Dinero*:

Prólogo (versos 1-252)

Párodos (v. 523-321)

Escena yámbica (322-414)

Escena yámbica o proagón (415-486)

Semiagón (481-618)

Escenas yámbicas (v. 619-1207)

Éxodo (v. 1208-1209)

Tratándose de una obra literaria, la *materia prima* de Aristófanes es el lenguaje. A pesar de ser una comedia, lo transmitido por sus obras tiene un profundo sentido de crítica social que se muestra a través, sobre todo, de la parodia y de la burla a las formas de comportamiento más ridículas. Este conjunto de expresiones dejan ver un estudio detallado de la psicología humana, de la debilidad del intelecto del común de la gente debido a su sometimiento a las pasiones.

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, Aristófanes, p. 24.

Las herramientas fundamentales en el uso del lenguaje<sup>13</sup> en *Lisístrata* y *Dinero* son tres:

- a) El doble sentido, predominantemente presentado en escenas de contenido sexual.
- b) La sugerencia de etimologías y el juego con el parecido entre palabras.
- c) Las diferencias dialectales del griego antiguo.

Al respecto dice Lesky:

Por importante que sea la comicidad derivada de la situación, sin embargo, es sobre todo la lengua el vehículo de este humor. Aristófanes es inagotable en la acumulación de juegos de palabras (...) El poeta opera con el retorcimiento del sentido literal y el empleo de asonancias, con procedimientos, por lo tanto, usuales en todas las épocas en la lengua del pueblo. Añádase, además que emplea generosamente todas las posibilidades de distorsión y doble sentido que brindan los nombres propios.<sup>14</sup>

A diferencia de la tragedia ática, la comedia de Aristófanes presenta como personajes a habitantes comunes de la Hélade: mujeres, guardianes, esclavos, etc. Incluso el coro puede estar compuesto por labradores y no por jóvenes o ancianos venerables, como en el caso de las obras de Sófocles o Eurípides.

El lenguaje, por lo tanto, es el vulgar, el que cualquiera comprendía, lejos de la tecnicidad de los filósofos y de lo histriónico y rimbombante de los Áyax o las Antígonas. Se trata, de hecho, del griego ático que se hablaba en su época.<sup>15</sup> La escena está fuera de las casas señoriales, lejos del palacio de Edipo o de las aventuras marinas de Odiseo. La acción está en la Atenas que sufre las consecuencias de la guerra, en los hombres consumidos por el hambre y presas de la injusticia. Sigue diciendo

<sup>13</sup> Estas características se ampliarán más adelante, ahora sólo se anuncian.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, Lesky, p. 479.

<sup>15</sup> *Cf.* Lesky, p. 479.

Lesky que Aristófanes usa desde vulgarismos hasta la herencia poética y la parodia de la tragedia.<sup>16</sup>

Lo que se transmite es, por una parte, la represión que sufren las mujeres frente a los varones, pero también la fuerza que tienen para presentarse como seres pensantes frente a ellos, como seres a quienes se les ha tenido relegados a un papel de pasividad y ciega obediencia. Se puede sentir la impotencia y el hartazgo de las espartanas y las atenienses en la *Lisístrata*. Se ve, sin embargo, su bravura y la debilidad de la que son presas.

En *Dinero*, en cambio, podemos acercarnos a los sentimientos de diferentes hombres frente a la injusticia: quienes siguen siendo justos porque eso creen que es lo bueno y quienes prefieren la injusticia por las ventajas inmediatas que reporta. En la Atenas llena de pleitos judiciales y derrotada en el Peloponeso, ¿qué vendría mejor? ¿Cortejar a una vieja para sostener a la familia o ser maltratado y pobre pero honrado? ¿Qué se haría si se tuviera en las manos la posibilidad de hacer que el dinero sea repartido justamente?

Las preocupaciones de Aristófanes no son cortesanas ni desgarradores dilemas entre lo divino y lo humano, sino el profundo dolor que le provoca la situación cotidiana de los griegos, perdidos entre el vicio, la tristeza, el hartazgo, la corrupción y los dechados de virtud que aún sobreviven entre tanta desgracia.

Debe destacarse, en esta fase intermedia entre el doble sentido del lenguaje y la presentación de un estudio profundo de lo cotidiano, una propuesta que deja pensar en la transición cultural, educativa y moral que vive el autor: de los viejos valores a la nueva educación, de una Antígona que sufre y muere, a las atenienses y espartanas que se enfrentan a los varones y quieren hacer patente su importancia y su sufrimiento por la represión que viven diariamente.

---

<sup>16</sup> *Ídem.*



Estos hombres cotidianos, a pesar de su intento, no logran llegar a las profundidades del alma humana, no logran combatir su flaqueza y ridiculez. El tipo de vida que les ofrece Atenas los apremia a resolver los problemas más urgentes y no les deja pensar más allá de lo que ven, no les deja ver que la austeridad les puede hacer virtuosos, o que la disciplina les ayudará a vencer los embates que el tiempo les presente.

## 2. Análisis estético

En este apartado se desglosan las características estéticas de ambas obras vistas desde su época para apreciarlas justamente. Pero, también, desde lo que puede apreciarse desde el siglo XXI. Es importante no olvidar los antecedentes pues no sólo ayudan a comprender bajo qué circunstancias se escribieron las obras, sino que también dejan ver el valor que tuvieron a través de la historia.

Se hará un apartado para cada valor o antivalor, para, en cada uno, detallar los elementos de ambas obras, aclarando algunos aspectos históricos y ofreciendo ejemplos que hagan evidente lo que intenta probarse. Los valores no estarán ordenados según importancia, etc., simplemente son enumerados.

### 2.1 Lo cómico.

En ambas obras es el elemento que se espera encontrar: ser movidos a la risa. ¿De qué elementos se vale Aristófanes para lograrlo aún después de más de dos mil años? Del magnífico uso que hace del lenguaje y de su capacidad para mostrar como ridículas algunas de las pasiones, vicios y defectos humanos. En general, podemos dividir así los motivos cómicos en ambas obras: uso de lenguaje (que incluye el doble sentido y el parecido fonético o etimológico de algunas palabras) y el estudio del hombre (sus torpezas, necedades y flaquezas).

Se hace necesario aclarar una de las características no sólo aristofánicas sino, según parece, generalizada para la comedia griega: la sexualidad. Bien dice Lesky que para el lector moderno esta cualidad podría llegar a ser obscena. Aunque, también señala que es *conditio sine qua non* de este tipo de obras y, en su contexto, no llegaba a la lascivia: «La increíble franqueza con la que es tratado lo sexual que, sin embargo, nunca se convierte en lascivia, resulta intolerable para el hombre moderno, mientras que, por su origen y naturaleza, la comedia aristofánica no puede prescindir de ella.»<sup>17</sup>

Primero, en *Lisístrata*, tenemos diversos pasajes que hacen uso del doble sentido, siguiendo el plan de las mujeres, para dejarnos ver la esclavitud del ser humano frente a los placeres sexuales. Cito algunos ejemplos para dar luz a este respecto:

Mujer segunda. ¡Desgraciada de mí, desgraciada!, ¡el lino que he dejado en casa sin pelar!

Lisístrata. Aquí sale otra en busca del lino sin pelar. ¡Anda, vuelve aquí!

Mujer segunda. Por la Lucífera, yo sólo voy a pelarlo y vuelvo en seguida.<sup>18</sup>

La mujer habla de pelar o preparar el lino queriendo, en realidad, ocultar que desea encontrarse en el lecho con su esposo. Recordemos que las mujeres griegas se abstendrán de todo encuentro sexual con sus hombres hasta que éstos firmen un tratado de paz y regresen a sus hogares.

En este caso se trata de la desesperación de una mujer – que en realidad no es un caso aislado y parece representar a muchas – por regresar al lecho con su marido. Como ella, algunas otras comienzan a inventar pretextos aparentemente de

<sup>17</sup> *Op. cit.*, Lesky, p. 472. Debemos recordar que Dionisio era el inspirador y *patrono* de este género literario. Estas obras, de hecho, se preparaban y presentaban en las Dionisias. Aristófanes está en su ámbito y responde a *canon* de su época.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, p. 156. V. 735-739.

urgencia doméstica que, sin embargo, Lisístrata y el lector del siglo XXI pueden identificar como incontinencia humana, como una forma de esclavitud. Hay doble motivo risible: la falta de continencia misma y la forma en la que se expresa esta carencia.

El lenguaje y las referencias pueden parecernos incluso grotescos, de mal gusto, etc., sobre todo en labios de una griega que, esperaríamos fuera más elegante, en medio de toda la filosofía y la cuna de tan altos valores estéticos y artísticos. Sin embargo, no hay una referencia explícita a la sexualidad, sino que se usa como medio una tarea doméstica que pueda ser o suficientemente ambigua como para poder dar paso a otro tipo de significaciones.

Es admirable no sólo la habilidad de Aristófanes para lograr estas construcciones que muestran el deseo humano y lo que nos lleva a hacer, sino la propia labor de traducción que logra transmitirnos el juego de sentidos que nos hacen reír. Se logra conservar también el buen gusto y la astucia lingüística.

Por otra parte, tenemos en *Dinero*:

Mozo. Has dicho muy bien, que bastante tiempo llevo ya... tapándole los agujeros.<sup>19</sup>

Tenemos, en este caso, una referencia tanto a cubrir el orificio de un recipiente para vino, como al acto sexual. De nuevo, Aristófanes hace uso del contexto en el que se desarrolla su obra para introducir un elemento que no rompa la acción pero que tampoco la limite a un solo sentido. No hace falta el uso explícito de elementos sexuales (como en el caso de algunas escenas en *Lisístrata*, por ejemplo).<sup>20</sup> Sino que la estructura de la obra y la habilidad para usarla junto con el lenguaje, le permite a Aristófanes hacer sugerencias que no caen en lo grotesco.

<sup>19</sup> *Ibid.*, *Lisístrata*, p. 235, v. 1092.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 163 y ss., especialmente desde el verso 936.

Pero el doble sentido en su connotación sexual no es la única muestra de comicidad que hace nuestro comediógrafo, sino que también hace uso de la ambigüedad para sugerir etimologías y llamar la atención con el parecido que tienen algunas palabras, esperando el público que aparezca una palabra, resulta que escucha otra:

Mujer. Bueno, entonces entro a buscar los presentes de bienvenida para esos recién comprados... ojos.<sup>21</sup>

Se esperaba, como señala la traductora, que en lugar de ojos se dijera “esclavos”. Aunque en las líneas anteriores el tema es que Dinero ha recobrado sus ojos y la vista, la referencia sobre las golosinas es la clave que parece ser inadvertida, pero que es lo que permitirá la introducción de un elemento que rompa con la lógica del discurso y provoque la risa.

Las variantes dialectales<sup>22</sup> merecen mención aparte pues parece haber una ruptura con lo que consideramos normal. En este caso, el español corresponde al griego ático que se encuentra frente al griego hablado en Esparta, que en este caso se representa con el español hablado en Andalucía. Para tener un ejemplo más cercano, el griego ático correspondería al español que se habla en el D.F. y el griego espartano al español que se habla en las costas.

Esta forma de presentar la variante no es una burla, sino una herramienta para cercarnos a lo que los griegos podían reconocer: las variantes dialectales no eran un obstáculo insalvable. Lisístrata, la mujer detrás de los planes de esta obra, habla griego ático y Lampito, una espartana cuyo peso en la acción es igual de importante, se expresa con la versión de la región de Lacedemonia. Un ejemplo:

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, *Lisístrata*, p. 221, v. 769.

<sup>22</sup> Debido a que los personajes de Dinero pertenecen a la misma región, este caso no aparece. Los ejemplos están tomados de Lisístrata, obra en la que se presentan atenienses y espartanos.

Lampito. Y a vé, ¿quién ha reunido ehta tropa de muhereh?

Lisítrata. Yo, aquí.

Lampito. Dinoh lo que quiereh que agamoh.<sup>23</sup>

Aunque a primera vista nos parece comprensible lo que Lampito dice, no siempre se trata del mismo mensaje: las variantes dialectales incluyen vocabulario propio de la región y se vuelve más complicado entender de qué se trata el diálogo. Estas breves irrupciones en las que se busca cierto sentido y se le encuentra posteriormente no necesariamente como era de esperarse, contribuyen al elemento cómico de la obra.

Como ejemplo, un pasaje en el que ofrezco el discurso de Lampito y la traducción, digamos, al español no andaluz. Aunque parece básicamente el mismo, hay pequeñas variantes en el uso del vocabulario:

Lampito. A nuehtroh maridoh, nozotrah loh convenseremoh de que agan una pá huzta y zin engaño en todah lah cozah, pero a ea hente ateniense, tan veleta, ¿cómo ze la puede convensé para que no digan tonteríah?<sup>24</sup>

Y la versión de aquello que hubiese sido dicho en griego ático y traducido al español:

Lampito. A nuestros maridos nosotras los convenceremos de que hagan una paz justa y sin engaño en todos los aspectos. Pero la inestable multitud de los atenienses, ¿cómo se les puede convencer de que no digan tonterías?<sup>25</sup>

Es sutil la diferencia, pero no se trata estrictamente de la traducción que pudimos haber hecho. Parece que la manera de expresarse de los espartanos no es tan jurídica o pomposa como podría esperarse de los atenienses, que pasaban sus días en los pleitos judiciales o en el ágora. Sin embargo, comprendemos en su mayoría el mensaje.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>24</sup> *Ibid.*, *Lisístrata*, p. 146.

<sup>25</sup> *Ídem.*, nota 45 del texto de Alianza.

Aristófanes es, sin duda, un gran conocedor de los procesos comunes en el pensamiento humano y un hábil constructor de discursos cuyos mensajes sean lo suficientemente claros pero con la ambigüedad necesaria para que el espectador pueda pensar otras opciones, otros sentidos.

Si se leen ambas obras, es constante este elemento que rompe con la lógica que normalmente se esperaría de acuerdo con la narrativa, sin embargo, la sutilísima insinuación de otros sentidos –gracias a la ambigüedad de los diálogos– es lo que hace brotar la risa en el lector, y alguna vez en el espectador.

Finalmente, «La comedia es, como hemos dicho, imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo.»<sup>26</sup> ¿Qué vicios humanos llevan a la risa en la obra de Aristófanes? Resaltan el afecto a la bebida, a los placeres sexuales y al pleito (entre los atenienses).<sup>27</sup> Algunos pasajes ilustrativos se citan a continuación.

Sobre la afición de las mujeres griegas a la bebida:

Cleonice. ¡Queridísimas mujeres!, ¡qué cacharro tan grande! Y la copa esa, con sólo cogerla, ya se alegra una. (...) Mujeres, dejadme jurar a mí la primera.<sup>28</sup>

En el marco de estas líneas, se muestra que todas las mujeres quieren apurarse el vino, incluso parece que no prestan total atención a los juramentos y que, con tal de dar un sorbo, aceptan un tanto dolidas por las abstinencias futuras pero alegradas por el brebaje. Esta característica no es propia de las atenienses, sino, parece también, de las espartanas. En este caso, ver con cuánta alegría y cuán apresuradas quieren el vino, es aquel vicio risible del que habla Aristóteles.

Sobre los placeres sexuales, el caso de los varones:

<sup>26</sup> *Op. cit.*, *Poética*, pp. 141-142, 1449a 31 y ss.

<sup>27</sup> El afecto a las disputas jurídicas es evidente en *Las nubes*, obra que no tratamos aquí.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, pp. 128-129 (v. 200 y 208).

Cinesias. ¡Los ritos de Afrodita no los cultivas hace tiempo! ¿No vas a venirte?

Mírrina. Por Zeus, no, a menos que hagáis las paces y pongáis fin a la guerra.

Cinesias. Vale, si eso te parece bien, hasta eso haremos.

(...)

Mírrina. ¡Pero si no tienes manta!

Cinesias. Por Zeus, ni la necesito; joder es lo que quiero.

Mírrina. Descuida, eso lo harás, que vengo en seguida. (*Sale.*)

Cinesias. La tía esta me va a hacer polvo por culpa de las mantas.

(*Entra Mírrina.*)<sup>29</sup>

Es tal la desesperación de los varones, representada en la figura de Cinesias, por disfrutar de los placeres sexuales que ni cuenta parece que se da de lo que le está prometiendo a Mírrina, con tal de que vuelva al lecho con él. Así como las mujeres que un tanto cegadas por la bebida juran abstinencia y luego parecen no poder resistir, así los varones son capaces de depone sus armas y firmar la paz. Hay que recordar que estas medidas, al final, llevan a una solución pacífica del problema.

Aunque, las mujeres también son presa de este deseo, la misma Lisístrata, que las guía, les reclama: «Ponen todas las excusas posibles con tal de marcharse a su casa.»<sup>30</sup> Todos, atenienses y espartanos inventan las más ridículas excusas y se exponen de las maneras más miserables esclavos del deseo sexual.

Tenemos, por otra parte, el pavor a la soledad y la necesidad de sentirse acompañada y alagada de una mujer, ya entrada en años, cuyas ganas de escuchar palabras dulces y sentir afecto la han llevado, en realidad, a pagar la compañía de un joven, sin darse ella cuenta:

Vieja. ¡Por las dos diosas!, y la cosa es que antes, todos los días venía a mi puerta.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 163 y 165 (v. 899-901 y 934-936).

<sup>30</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, p. 156 (v. 728).

Crémilo. ¿Para ver salir el entierro?

Vieja. No, por Zeus, solamente por el gusto de oír mi voz.

Crémilo. A ver si caía algo.

(...)

Vieja. Y las manos, me decía que yo las tenía preciosas...

Crémilo: Cada vez que le ofrecieran veinte dracmas.<sup>31</sup>

Al haberse enriquecido el muchacho, no necesita hacerle favores a la *vieja* para poder ganar dinero. Toda aquella hermosura y atenciones que tenía que fingir, salen al descubierto. Al inicio la *vieja* se extraña y no comprende el comportamiento de su antiguo acompañante, pero luego de una serie de líneas como las que leemos arriba, parece comenzar a darse cuenta de lo que sucede. Mientras, ir descubriendo todo lo que el dinero ocultaba de sus defectos, hace reír al lector.

Debe mencionarse que para comprender estas obras es importante conocer un poco de la historia de Grecia y, sobre todo, la literatura anterior: Homero y los tragicógrafos áticos, sobre todo, tradición y circunstancias de las que se nutre la Comedia, así como el surgimiento de la filosofía y la sofística.

Sin embargo, la universalidad de Aristófanes se encuentra en su capacidad para exponer las flaquezas humanas. Cualquiera puede tomar los versos de arriba y reírse sueltamente, pues no le parecen una realidad desconocida o lejana. ¿Puede disfrutarse a Aristófanes sin saber historia, literatura, etc.? Sí, pero no del todo. Ahí su genialidad.

## 2.2 La gracia: lo espontáneo, lo picante y la ironía.

Uno de los elementos que colocan a Aristófanes en la Comedia Antigua es su constante alusión a la vida política de Grecia, especialmente a la torpeza y malicia de los gobernantes áticos, que habían llevado a esta región a tener que soportar constantes luchas, pobreza, poca estabilidad, etc.

---

<sup>31</sup> *Op. cit.*, *Dinero*, p. 232 (v. 1006-1111 y 1017-1019).



La gracia no se encuentra sólo en el movimiento de los personajes, sino en la estructura misma de la obra: hay una narración que no se ve interrumpida abruptamente por algún episodio cómico. No hay alguna intervención que provoque en el espectador la desconcentración, sino que todo fluye ágilmente.

A diferencia de la tragedia ática, en la que los discursos parecen recargados y muy reflexionados, con muchas referencias a la mitología y a la genealogía, la obra de nuestro comediógrafo presenta a personajes con soltura en el discurso y cuyo lenguaje es cotidiano –que no vulgar-, amable al entendimiento –no por ello simple o sin presentar algún reto-, natural.

Un ejemplo para ilustrar. Se ofrece ahora un fragmento de la obra *Helena*, de Eurípides, en la que una anciana, que sirve al palacio, recibe a Menelao. Hay que notar la sencillez con la que dirige su discurso y, a pesar de ello, hay un tono de gravedad y seriedad, como de una línea perfectamente planeada:

Anciana: ¿Quién hay a las puertas? ¡No te alejarás de palacio? Si sigues ahí parado, en el umbral de la entrada, importunarás a mis amos. O morirás, pues eres heleno, y para ellos no hay hospitalidad en esta tierra.<sup>32</sup>

En cambio, como se verá en seguida, el sirviente Carión, al servicio de Crémilo, en *Dinero*, de Aristófanes, no tiene reparo en sus palabras, esté frente a su amo o frente a otras personas, a un dios, etc. Hay mucha más soltura y espontaneidad en su discurso, se siente más natural y sincero. En serio parece que lo que piensa lo dice en ese momento:

Carión. (Al público) ¡Zeus y dioses, qué horrible es acabar siendo esclavo de un amo que está chalado! Pues si resulta que el criado sugiere cosas muy acertadas, pero al amo no le da la gana hacerlas,

<sup>32</sup> Eurípides, *Tragedias*, T. III, trad. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado, Gredos, España, 2008, p. 32. (V. 436 y ss.)

por fuerza el criado recibe su parte en las desgracias de aquél. De tu propio cuerpo no te permiten los hados ser dueño: su dueño es el que te ha comprado. Así son las cosas.<sup>33</sup>

Como se deja ver, no hay tanta solemnidad en las líneas de Carión, ni un sentido trágico idéntico al de la *Helena*, sin embargo, la sencillez de su discurso le da cierta gracia, al igual que la honestidad de sus palabras. Además de todo, dice algo verdadero, se lamenta de su situación y es capaz de externarlo.<sup>34</sup> Se trata de un lenguaje más ligero, con una estructura sencilla, pero no por eso, mal cuidada, sino perfectamente lograda para los personajes que se presentan en la comedia.

Pasando a la ironía y a lo picante, se dijo ya que Aristófanes es, en una clasificación más detallada, un comediógrafo político. Ahora bien, no es que sus posturas y reclamos estén totalmente escondidos, sino que su genio le permite usar una gama de modalidades, digamos, desde lo sutil hasta lo explícito. Esta característica no es exclusiva de nuestro autor, sino que se trata de un rasgo presente en otros comediógrafos.

*Lisístrata* es un claro ejemplo de crítica contra las medidas militares que tomaba el estado Ateniense y que sólo llevaban a la miseria a los pobladores. Es interesante que Aristófanes le da voz al sufrimiento de las mujeres, a sus preocupaciones y a su reclamo por un lugar en su sociedad. Son ellas las que, administrando los hogares, se dan cuenta del desfaldo que los varones producen en el *tesoro* de la *pólis*, al usar los recursos que se reúnen para comprar armamento, financiar sus campañas militares, etc.:

Comisario. Por Zeus, de lo primero que quiero enterarme es de esto: ¿con qué idea habéis cerrado nuestra ciudadela con las trancas?

<sup>33</sup> *Op. cit.*, *Dinero*, v. 1 y ss.

<sup>34</sup> Es interesante notar aquí el sentimiento de los esclavos. Siendo Carión de una región helena, seguramente le permite a Aristófanes mostrarlo como un ser racional. Diferente pudiera haber sido si este esclavo hubiese sido un bárbaro. Probablemente no se le escucharía siquiera.

Lisístrata. Para poner a buen recaudo el dinero y para que no luchéis por él.<sup>35</sup>

Son ellas las que se quedan solas en casa y pasan en soledad sus mejores años, dejan de ser queridas por sus maridos pues, cuando éstos regresan, ya no las encuentran como antes y pueden tomar a otras más jóvenes en su lugar. Les recuerda Lisístrata: «¿No echáis de menos a los padres de vuestros hijitos, que están lejos, de servicio?»<sup>36</sup> Ellas crían hijos que tienen que entregar para que, muchas veces, sean muertos en combate. Sufren silenciosas, pues, todas las desgracias de la afición de sus maridos a la guerra, de la que nada bueno parece salir.

Y, además de todo, se las ignora, se las oprime y se las tiene por bobas. Es Lisístrata misma<sup>37</sup> la que imprecaba a sus compañeras, es ella quien les hace ver que también ha sido culpa suya el dejarse tratar así: «Jodidísima ralea nuestra, toda entera. No sin razón las tragedias se hacen a costa nuestra, pues no somos nada más que follar y parir.»<sup>38</sup> De ahí también que, haciendo uso del discurso y de la razón, bien educada por Atenas, se deje escuchar por todos los atenienses: «Mujer soy, pero tengo inteligencia.»<sup>39</sup>

Otro ejemplo importante de la crítica burlesca que hace Aristófanes, es aquella sobre todas las personas que, gracias a su malicia, se han enriquecido y no ayudan al pueblo, ya sean gobernantes, servidores públicos, etc. Este comediógrafo denuncia los

<sup>35</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, p. 142 (v. 486-487).

<sup>36</sup> *Ibid.*, *Lisístrata*, p. 123 (v. 99-100).

<sup>37</sup> Sería un tanto arriesgado decir que es ella quien da voz a Aristófanes mismo pero, sabiendo que nuestro autor no era un misógino (como en el caso de Eurípides, por ejemplo. El mismo Aristófanes da noticia de ello por boca del Corifeo de varones: «No hay poeta más sabio que Eurípides, pues ninguna criatura es tan desvergonzada como las mujeres.», en los versos 368-369, de *Lisístrata*), me atrevería a decir que es él quien le reclama a las mujeres su pasividad y las alienta a mostrar su racionalidad.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, pp. 124-125 (v. 139-140).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 173 (v. 124).

excesos y la miseria que tienen que soportar los hombres justos. De hecho, el diálogo que sostienen la Pobreza, Crémilo, el Corifeo y Blesidemo es uno de los más hermosos, por su soltura, su claridad, su fluidez y la profundidad de las razones que se ofrecen, por ello, cito un fragmento largo de su discurso:

Crémilo. Pues tal como está la vida para nosotros actualmente, ¿quién dejaría de pensar que es una locura o, más aún, una desgracia total? Pues muchos son ricos siendo malhechores que han hecho fortuna injustamente, mientras que muchos otros, siendo muy buena gente, lo pasan fatal, tienen hambre y están la mayor parte del tiempo (a Pobreza) contigo. Y afirmo que, si Dinero recobrara la vista y acabara con ésta, no habría ningún otro camino por el que uno pudiera proporcionar a los hombres bienes más grandes.

Pobreza. ¡Par de viejos, que os volvéis chalados con más facilidad que nadie, tal para cual en decir tonterías y en desbarrar! Si se realizara lo que tanto deseáis, yo afirmo que no encontraríais en ello ninguna ventaja. Si Dinero recobrara la vista y se repartiera a todos por igual, ya nadie se ocuparía de artes ni oficios. En cuanto vosotros hayáis hecho desaparecer ambas cosas, ¿quién va a querer ser herrero, carpintero de ribera, sastre, carrero, zapatero, tejero, batanero o curtidor?, «¿quién querrá romper el suelo de la tierra con el arado para cosechar el fruto de Deméter», si podéis vivir ociosos sin ocuparos de todas esas cosas?»<sup>40</sup>

En este caso se trata de una crítica frontal a las consecuencias de la política de su época. Siguiendo el discurso pueden encontrarse que, en su totalidad, es una burla y un comentario acertado: parece que quieren a los atenienses pobres para hacerlos virtuosos. Pobres, no miserables como los tienen con tantas guerras y tanto descaro de los injustos. Leyéndose todo el pasaje, se siente el aire irónico y picante, incisivo. No es necesario escribir nombres para juzgar.

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, *Dinero*, p. 210 (v. 500-517).

Este rasgo es propio de la Comedia Nueva, sino que se hace una crítica general, digamos, sin señalamientos, pero igualmente acertada, apelando al propio conocimiento y vivencias del lector. No debe olvidarse que *Dinero* pertenece a la última etapa de producción de Aristófanes, de ahí su alejamiento de la Comedia Antigua y la madurez y perfección en la construcción de sus discursos.

No se trata de comedia ligera, de discursos obscenos –aunque hay escenas de contenido sexual bastante explícitas- o vulgares, sino de la presentación de la sencillez del pueblo que se retrata. Por supuesto, aún hay resabios de la tragedia en líneas que conservan cierta gravedad o palabras típicas, con expresiones como «Desgraciada de mí.» Pero, sobre esto, se habla en otro punto.

Se ve también que Crémilo se queja no sólo de los malos gobernantes, sino de todos aquellos hombres que se han enriquecido con malas mañas, con injusticias y sin reparo en las condiciones en las que tienen que vivir la mayoría. Esto, con una mirada atenta, nos hace pensar en la causa del apasionamiento ateniense por los pleitos judiciales. A algunos servidores se les pagaba y esto representaba ya una ganancia para los afortunados. Incluso, había quienes, teniendo el poder suficiente, pretendían alterar la legislación en su favor y aumentarse el sueldo. No es gratuita la recurrencia del tema.

Pero también se critica a los hombres de a pie, al pueblo:

Hombre honrado. Así es. Y yo pensaba que con aquellos a los que eché una mano cuando estaban en apuros, podría contar como amigos seguros si alguna vez los necesitaba. Pero se daban la vuelta y hacían como que no me veían.

CARIÓN: Y encima se rieron de ti, seguro.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> *Op. cit.*, *Dinero*, p. 224 (v.835-8399).

Y no sólo aquellos malos amigos se habrían reído del pobre hombre honrado, sino el público al juzgarle de ingenuo. ¿En quién habrían podido confiar?, ¿quién se atrevería a tal locura en esa época? Si la comedia está denunciando los vicios, también el exceso contrario. Parece que la bondad y la buena fe no tienen lugar en esa sociedad, que serán destruidas por el vicio del hombre. Arriesgarse a confiar en los otros es, aquí, motivo de risa. ¿Por qué un hombre común no se volvería ingrato y avaro como los gobernantes en cuanto tuviera oportunidad de enriquecerse?

En conjunto, la obra de Aristófanes muestra una sociedad en la que el reemplazo de los viejos valores, la entrada de la sofística y la filosofía, así como el afán de poder y otros vicios humanos, llevan a Atenas a su propia destrucción y a sus habitantes a la miseria, no sólo material, sino anímica. Ya no hay grandes héroes, ni grandes modelos, hay tiranos y hombres de mala fe.

No es el caso explícito, pero se deja sentir una crítica a los nuevos valores y la nueva *paideia*, llena de elementos retóricos y argucias, elementos mucho más notables en *Las nubes*. Sin embargo, la bien educada Lisístrata toma lo adquirido del pasado, de la herencia griega para poder enfrentarse a los demás. Hay una crítica a ambos modelos de educación, sin embargo, se deja sentir la nostalgia por el tipo de hombres que formaba la tradición.

### 2.3 Lo trágico

Bien dice Lesky: «La Comedia Nueva debe también considerarse en gran parte como la heredera de la tragedia.»<sup>42</sup> Es decir, se asume ya que la Comedia Antigua se nutrió de la tragedia –sin olvidar que ésta, a su vez, es deudora de Homero– y aún podemos encontrar algunos elementos suyos en esta otra forma de expresión.

---

<sup>42</sup> *Op. cit.*, Lesky, p. 479.

Parece extraño proponer que en una comedia se hallan elementos trágicos, sin embargo, sabiendo que Homero educó a la Hélade y que los poetas serios conocían bien la tradición para trabajar sobre ella y poder aportar innovaciones, variantes, etc. Aristófanes no está fuera de este grupo. Fue, de hecho, la calidad de sus obras lo que le permitió sobrevivir: «los grandes gramáticos y escritores aticistas consideran al autor como modelo y fuente de primera calidad desde el punto de vista lingüístico.»<sup>43</sup>

¿Qué elementos trágicos existen en estas dos obras, sin familias nobles, sin héroes? El hado. Ya arriba cité algunas líneas que Carión recita, al inicio de *Dinero*: «De tu propio cuerpo no te permiten los hados ser dueño».<sup>44</sup> Al igual que en la tragedia ática, existe aquí algo superior al hombre que ya le ha deparado cierto tipo de suerte del que no puede escaparse.

Si es cierto lo que Moses I. Finley propone<sup>45</sup> sobre lo rígidas que eran las estructuras sociales y económicas de, al menos, la Grecia de Odiseo, sería sumamente difícil salir del rol que se tenía asignado. Sería alguien esclavo toda su vida, a menos que su dueño, al morir, le dejase libre. Una mujer estaría siempre confinada a su hogar, contadas excepciones. Lo mejor era aceptar el destino para que la vida se hiciera más llevadera. Era una ocasión de mostrarse virtuoso, si se era capaz de enfrentarse a lo que no podía ser cambiado por el hombre.

Escúchense las tristes pero ciertas palabras de Lisístrata: «Mujer soy, pero tengo inteligencia»<sup>46</sup> ‘Por mí misma no

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, *Dinero*, p. 187 (v. 6-7).

<sup>45</sup> *Cfr. Op. cit.*, *El mundo de Odiseo*, capítulos III. Riqueza y trabajo y IV. El hogar, el parentesco y la comunidad.

<sup>46</sup> De hecho, la nota 205, que pertenece a esta oración en la versión de Alianza, dice lo siguiente: «Cita de *Melanipa la sabia de Eurípides*. Los versos siguientes parecen ser también de cuño trágico.» No hay que olvidar que, como señala Lesky, la comedia se nutre de la herencia de la tragedia. El lector atento y conocedor de la tragicografía ática sabrá reconocer su influencia dentro de toda la comedia.

discurro mal, y de mi padre y mis antepasados las palabras muchas tras haber oído, no estoy mal instruida'»<sup>47</sup> Atrás va quedando el papel de la mujer en la tragedia en cuanto a su posibilidad de aventurarse en el mundo público de los varones. Aún aquí se ven sujetas a la posición en la que tuvieron que nacer y que no podrán dejar, pero comienzan a incursionar en otros ámbitos de la vida social.

Nuestra ateniense se sabe inteligente, pero conoce también su papel que, como el de sus compañeras, se limita a estar llamada, hermosa y dentro de la casa. Dice Cleónice en otra parte: «Y, ¿qué plan sensato o inteligente podrían realizar las mujeres si lo nuestro es permanecer sentadas, bien pintaditas, luciendo la túnica azafranada y adornadas con el vestido recto y con las zapatillas de moda?»<sup>48</sup> Tras tantos años de vivir así, ellas mismas no esperan nada más ni de su vida, ni de la sociedad, ni de las demás. La suerte estaba echada, ¿qué podían hacer ellas si no podían ni levantarse contra sus maridos?

Hay en *Dinero* otra referencia tradicional a la tragedia: el oráculo, cuya consulta está siempre presente en las tragedias: Layo consulta uno y por eso manda matar a Edipo, por ejemplo. Y las sentencias siempre se cumplen. Es interesante que en Aristófanes se presente este motivo tradicional pero acompañado de cierta ruptura con dicho elemento. El dios da su mensaje, sin embargo, parece no prever la astucia de Crémilo. Siendo un dios, ¿no pensó que quedarían todos desempleados si aquel se encontraría a Dinero y le devolviera la vista?

Podemos pensar en dos respuestas: o Aristófanes intenta comenzar a alejarse del esquema trágico que heredó y busca darle a sus personajes un ámbito de libertad diferente, o bien, el desconocimiento del dios es parte del plan del destino<sup>49</sup>. Sin

<sup>47</sup> *Lisístrata*, v. 124-125.

<sup>48</sup> *Ibid.*, v. 43-45.

<sup>49</sup> Pensemos, por ejemplo, en la *Metafísica* de Aristóteles, que, a pesar de que todo parece estar ordenado hacia el bien y sujeto a leyes de necesidad, siempre existen



duda, se trata de otra forma de comprenderle, a él y a la tragedia humana dentro del ámbito de la Atenas de aquella época.

## 2.4 Lo obsceno

Ya se ha señalado la carga sexual dentro de las obras de Aristófanes. Para el lector común puede no tratarse de algo cómico, si quiera soportable, sino ya de un elemento incómodo y molesto. Sin embargo, dentro del ambiente propio del autor, podríamos pensar el tipo de rituales públicos que se celebraban y que podían hacer normal el tema de la sexualidad. Quizá para aquellos griegos no era tan molesto o escandaloso como puede serlo para nosotros.

Sin embargo, refiere Lesky que ya para los antiguos, Aristófanes era considerado obsceno, pero no el más obsceno de todos: «Los ataques de Cratino debieron ser muy fuertes por su grosería y obscenidad, pues impresiona la noticia de que le ganaba con mucho a Aristófanes.»<sup>50</sup>

Podemos pensar que, aun siendo un elemento propio del estilo de Aristófanes, incluso parte de la Comedia, nuestro autor tiende a lo obsceno. Que sorprenda que haya habido alguien aún más obsceno que él, no le salva de caer en este contravalor que, debe aclararse, nos es tan escandaloso desde nuestra propia época.

Es decir, parece, según el testimonio de Platonio (el que se cita arriba como parte de la obra de Lesky), ya para la Antigüedad Aristófanes pasaba por obsceno. La diferencia con un

---

elementos que quedan fuera de este orden, el azar es la prueba más clara de ello (piénsese en la *hybris*, también). No siendo tan lejanos en el tiempo, es posible pensar que ya en el ámbito intelectual griego (incluyendo poetas, sofistas y filósofos) se comenzaron a abandonar todas las restricciones impuestas por la cosmovisión de la tragedia. Además, no debemos olvidar un interesante problema de la mitología griega: ¿quién tiene la última palabra, Zeus o las Moiras? Si, en el caso de *Dinero*, son las Moiras las más poderosas, se comprendería que el dios del oráculo no pensase en el desenlace de su sentencia, pues de ello sólo tendrían noticia aquellas diosas. 50 *Op. cit.* Lesky, p. 449. La referencia la toma Lesky de la obra de Platonio.

juicio actual, es el grado de esa obscenidad que, para nosotros, fuera del contexto en el que se escribieron ambas obras, es mucho mayor.

Tratándose de comedia griega, no podemos prescindir de este tipo de escenas que mueven a la risa: «La increíble franqueza con que es tratado lo sexual, que, sin embargo, nunca se convierte en lascivia, resulta intolerable para el hombre moderno, mientras que, por su origen y naturaleza, la comedia aristofánica no puede prescindir de ella.»<sup>51</sup> Este es un tema presente en toda la obra aristofánica «el elemento erótico obsceno que, como sabemos, es típico de los finales de las comedias aristofánicas.»<sup>52</sup>, aunque señala Lesky que en la *Lisístrata* hay tratamiento especialmente obsceno.<sup>53</sup>

Un ejemplo de juego que está al límite de un uso discreto y sagaz del doble sentido y la obscenidad, pero también entre la seriedad y la sensualidad, está en el diálogo entre Lisístrata y los varones griegos:

Laconio. (*Refiriéndose a lisístrata.*) Muhé máh noble no e vihto nunca.

Prítanis. (*Mirando a conciliación.*) Y yo nunca un coño más hermoso.

Laconio. Nozotroz zí quemoh, zi arguien quiere devorvernoh ehta redondé. (*Hace ademán de tocar a conciliación.*)

Prítanis: ¿A qué aliados, amigos? La tenemos tiesa. ¿No les va a apetercer a los aliados todos, lo mismo que a nosotros, follar?<sup>54</sup>

### 3. Análisis estético

Como ya dije, no es necesario ser un gran conocedor de la literatura griega para poder disfrutar de la comicidad de la

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>53</sup> *Cfr.* Lesky, p. 471.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, *Lisístrata*, v. 156 y ss.

obra de Aristófanes. Su genialidad radica en que sabe estudiar la naturaleza humana para desde ahí tomar los elementos que le permitirán hacer universal su obra. Es verdad que muchas referencias sólo se comprenden dentro del contexto de su obra, sin embargo, los vicios, las virtudes y las torpezas humanas parecen seguir siendo las mismas, tanto que podemos cambiarle el nombre a los personajes por el de alguien cercano a nosotros.

Quien lea la *Lisístrata* o *Dinero* encontrará elementos con los que puede identificarse, sobre todo ahora que vivimos tiempos tan corruptos y violentos: ¿qué mujer no quisiera disfrutar más de su marido y de sus hijos?, ¿qué hombre honrado no quisiera un poco más de buena fortuna?, ¿quién no ha visto la avaricia y la sinvergüenza de los gobernantes? ¿No se preguntará un buen hombre, cada día, si vale la pena seguir siendo bueno? Vivimos atemorizados por una guerra, un tanto diferente, pero que también nos amenaza todo el tiempo.

También nosotros vemos como los supuestos nuevos y mejores modelos educativos llevan a la ruina a los hijos hasta hacerles levantar la mano en contra de sus padres. No hace falta indagar mucho para encontrar a personas jóvenes que soporran toda clase de cosas junto a un viejo para poder mantenerse y, en cuanto encuentra una fortuna mayor, abandonan a quien acompañaban tan cariñosamente.

Ayuda mucho el buen trabajo de traducción y adaptación de Elsa García Novo, quien supo transmitir los juegos de lenguaje y las variantes dialectales, así como el doble sentido, para que en la versión en español también pudiésemos disfrutar de la equivalencia del uso de lenguaje del que echa mano Aristófanes para lograr sus elementos cómicos, desde los más sutiles hasta las muestras más explícitas, desde las sugerencias más discretas hasta escenas totalmente descriptivas.

Es verdad que entre mayor conocimiento se tenga de la Grecia Antigua, más serán los elementos que se logren descubrir y comprender de ambas obras, sin embargo, estos elementos no

están necesariamente en el ámbito de lo cómico, sino el de la crítica política. Se trata de elementos muy puntuales que, de nuevo, no necesariamente estorban la comprensión de la ironía o la sátira. Aún con escasos conocimientos de historia, comprendemos que Aristófanes nos está presentando su crítica a la corrupción de su época, su crítica a las medidas belicistas que sólo arruinan a la Atenas de esos días.

Debido también a la cotidianeidad del lenguaje, ambas obras son accesibles. Se trata también de personajes comunes con quien podemos identificarnos, a diferencias de los personajes heroicos y de la realeza que se presentan en la tragedia. De hecho, hay escenas que nos dejan acercarnos a la intimidad de esos personajes: a lo que piensan, a lo que sienten, a lo que opinan, a las represiones que sufren, etc.

No estamos tan lejos de esas griegas que se quejan por ser una especie de trofeo que sufre el maltrato de una sociedad dominada por los varones. No hace mucho que la mujer en el occidente contemporáneo tuvo derecho a votar, es decir, a participar en la vida política de manera pública. Aún escuchamos casos de mujeres golpeadas desde el noviazgo, sosegadas a un varón. No es gratuito el título de universalidad de los clásicos.

Aunque son constantes los momentos en los que hay risas sueltas entre tantos enredos, torpezas y doble sentido, también son importantes los momentos de seriedad y reflexión también accesibles a cualquier lector. Todo está bien pensado: los diálogos de los personajes nos llevan de la mano a pensar de nuevo nuestra postura frente a una situación, con tono de seriedad y exhortación se nos guía por el argumento de cada personaje.

Los elementos más difíciles de rastrear, si no se conoce la literatura griega a fondo, son los que se heredaron de la tragedia ática, es decir, lo trágico y la burla que se hace de sus elementos. Hay fragmentos en los versos que son una clara referencia a alguna tragedia y que el ojo inexperto no podrá reconocer. Aunque, un lector un poco más versado en estos elementos, estará

guiado tanto por la visita al oráculo como por la queja tanto de las mujeres como del esclavo por no poder romper con el destino que les marca su condición.

En general, la obra se muestra fácil y agradable al lector, mueve a la risa. Sin embargo, puede ser un tanto incómodo el elemento sexual del que se vale Aristófanes. Puede llegarnos a parecer obsceno y no necesario el tener que ser tan descriptivo y explícito en algunas escenas. También es un poco difícil enfrentarse a algunas alusiones a la homosexualidad que, por fortuna, están señaladas en la edición que aquí se trabaja.

Fuera de este sobresalto, la obra se disfruta mucho: nos lleva de la risa a la reflexión y siempre termina con una escena festiva que al lector le deja con la sensación de tranquilidad, luego de haberse reído y pensado bien. Hay una armonía entre la risa y la seriedad que hacen, digamos, que el alma se libere y se vuelva concentrar. Se siente equilibrio al final de la obra.

Es importante advertir a todo futuro lector que es mejor preguntar por una buena traducción de los textos de Aristófanes si no es posible acercarse a ellos en griego, para evitar enfrentarnos a una traducción que no logre transmitir lo mejor posible la soltura y el ingenio impreso en las comedias de este ateniense. Aunque siempre es mucho mejor tener una versión bilingüe si se puede manejar una edición así.

## **Bibliografía**

- Aristófanes, *Las nubes, Lisístrata, Dinero*, trad. Elsa García Novo, Alianza, España, 2004.
- Aristóteles, *Poética*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, España, 2010.
- Bueno, Miguel, *El arte y los valores estéticos*, <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/3320/1/1957003P23.pdf>
- Finley, Moses I., *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Gredos, España, 1989.

# Dar cuenta de la represión: sobre el planteamiento de la defensa en *Las neuropsicosis de defensa*

---

Fernanda Liceth Zavala Mundo

Universidad La Salle, México

## Abstract

The aim of this article is to analyse the appearance of the idea of defense in *The neuro-psychosis of defense* and the possible archeological relationship between this idea and the Sigmund Freud's theory of repression.

## Resumen

El presente artículo pretende analizar la aparición de la idea de la defensa en la explicación de las neurosis – específicamente, en *Las neuropsicosis de defensa* – y la relación arqueológica que puede plantearse entre esta idea y la teoría de la represión propia del pensamiento freudiano.

## Introducción

El retorno hacia la juventud de un pensamiento está marcado, según Althusser,<sup>1</sup> o bien por un interés arqueológico o bien por un interés negativo. En el primer caso, la atención está puesta sobre aquellos elementos que, parece, funcionaron

---

<sup>1</sup> Althusser, Louis, *Escritos sobre psicoanálisis*, Siglo veintiuno editores, México, 1996, p. 31.

como rudimentos para la emergencia de ideas o conceptos. En el segundo caso, el estudio tiene como fin distinguir los diferentes momentos de un pensamiento; expresado de forma burda, distinguir entre el pensamiento ‘inmaduro’ del ‘maduro’.

El interés que dirige el presente artículo es un interés arqueológico. Nuestro retorno hacia la juventud del pensamiento freudiano, específicamente, hacia *Las neuropsicosis de defensa*, tiene el fin de advertir aquellas ideas que parecen anunciar un planteamiento posterior: la idea de fuerzas psíquicas reprimidas, propia de la teoría de la represión.

A partir del análisis de la idea de la defensa y su función en la explicación de las neurosis, el presente artículo pretende evidenciar aquellas ideas que perfilan, ya desde el pensamiento anterior a *La interpretación de los sueños*, el planteamiento de la represión: es decir, de aquellas fuerzas psíquicas que reprimen – en otras palabras, que han retirado su interés y han cerrado el camino a la conciencia – ideas, pensamientos, recuerdos, etc. – casi siempre de carácter sexual o afines – en razón de los conflictos que imponen al individuo.

El primer apartado está destinado al planteamiento de *Las neuropsicosis de defensa*. El segundo apartado se detiene en el análisis de *Las neuropsicosis de defensa* y en la reflexión sobre los lazos arqueológicos, sólidos o no, que pueden plantearse entre la idea de la defensa y la teoría de la represión. Iniciemos, pues, con *Las neuropsicosis de defensa*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> En adelante, y con excepción del último fragmento citado, los fragmentos citados o referidos corresponden a las obras completas de Sigmund Freud publicadas por Siglo veintiuno editores. Emplearemos las iniciales F-OC para dar cuenta de este uso, agregando los datos necesarios para que pueda ser identificado por el lector, estos son, el año en que fue publicado originalmente el texto, el tomo a que en esta colección pertenecen y finalmente la página.



## Las neuropsicosis de defensa

Después de *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*,<sup>3</sup> Freud escribe *Las neuropsicosis de defensa*.<sup>4</sup> A diferencia de *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, en este texto Freud estudia distintos padecimientos neuróticos – tales como la histeria, las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis – y aquello que parece relacionarlos entre sí.

Señala nuestro autor que el punto de partida de este texto fue el intento de explicar las fobias y las representaciones obsesivas.<sup>5</sup> Sin embargo, simultáneamente a esta explicación de las fobias y las representaciones obsesivas, escribe Freud, “resultado de nuestra observación de los enfermos una aportación a la teoría de la histeria, o más bien una modificación de tal teoría, modificación que responde a un importante carácter común a la histeria y a la neurosis mencionada”.<sup>6</sup>

Dicha modificación de la teoría de la histeria es planteada en la primera parte del texto. En *Las neuropsicosis de defensa*, Freud escribe:

Desde los excelentes trabajos de P. Janet, J. Breuer y otros, parece indispensable que el complejo sintomático de la histeria justifique las hipótesis de una disociación de la conciencia, con formación de grupos psíquicos separados. En cambio, por lo que respecta a las

---

<sup>3</sup> Texto escrito en 1893, en colaboración con J. Breuer, cuyos objetos de estudios son, principalmente, la etiología de los síntomas histéricos y el mecanismo psíquico que dicho padecimiento supone.

<sup>4</sup> Texto escrito en 1894. A pesar de que este texto fuese presentado bajo el sólo nombre de Sigmund Freud, cabe señalar que fue escrito en el tiempo en que nuestro autor compartió con Breuer. El cual no finalizó, según el mismo relata (Cfr. F-OC, *Esquema del psicoanálisis*, 1923, T.III, p. 2731) sino hasta el fin de los *Estudios sobre la histeria*, es decir, después de la presentación de *Psicoterapia de la histeria*. Sin embargo, llaman la atención, primero, los rompimientos conceptuales que este texto presenta y, segundo, el hecho de que *Psicoterapia de la histeria* fuese presentado, asimismo, bajo el sólo nombre de Sigmund Freud.

<sup>5</sup> Cfr. F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T. I, p. 167.

<sup>6</sup> F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T.I, p. 169.

opiniones sobre el origen de esta disociación de la conciencia y sobre el papel que este carácter desempeña en la neurosis histérica, no reina tanta claridad.<sup>7</sup>

Reafirmando planteamientos anteriores, Freud señala que la hipótesis de la disociación de la conciencia y la conformación de estados de conciencia separados resulta imprescindible en la explicación de los fenómenos histéricos. Sin embargo advierte que – y esta es, en parte, una de sus ocupaciones en el texto – hasta ahora, no ha quedado claro cuál es el origen de dicho fenómeno ni cuál es el papel que desempeña en este padecimiento.

Antes de plantear cuál es el origen y el papel de la disociación de la conciencia en la histeria, Freud habla sobre las consideraciones a propósito de este tema, hasta entonces expresadas. Para ello remite a dos autores: a P. Janet y a J. Breuer. En el texto, se lee:

Según la teoría de Janet, la disociación de la conciencia es un rasgo primario de la modificación histérica, y depende de una debilidad congénita de la capacidad de síntesis psíquica, o sea de una angostura del «campo de la conciencia», que testimonia en calidad de estigma psíquico, de la degeneración de los individuos histéricos.

A la teoría de Janet, contra la cual puede elevarse, a nuestro juicio, numerosas objeciones, se opone la desarrollada por J. Breuer en nuestra comunicación sobre la histeria. Según Breuer, es «base y condición» de la histeria la existencia de singulares estados de conciencia oniriformes, con disminución de la facultad asociativa, para los cuales propone el nombre de «estados hipnoides». La disociación de la conciencia es entonces una disociación secundaria adquirida, motivada por el hecho de que las representaciones surgidas en los estados hipnoides se hallan excluidas del comercio asociativo con los restantes contenidos de la conciencia.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ídem.*

<sup>8</sup> *Ídem.*

Según este fragmento, Janet consideraría que la disociación de la conciencia es una disposición primaria: en la medida en que obedece a una debilidad congénita de la capacidad de síntesis, la disociación de la conciencia, consecuencia suya, no podría sino ser considerada una disposición primaria, presente en el hombre desde su nacimiento.

Por su parte, y en tanto que determina que la disociación de la conciencia obedece a la emergencia de representaciones fuera de la conciencia, Breuer vería en la disociación de la conciencia una disposición secundaria, adquirida por el hombre en función de tal exclusión de las representaciones.

Secundando la idea de que la disociación de la conciencia es una disposición adquirida y de que, por tanto, el origen de este fenómeno no puede ser explicado a partir de elementos congénitos, en líneas posteriores, Freud rebate la idea de que la disociación de la conciencia es una disposición primaria a partir de la exposición de las distintas formas de la histeria. Y es, justamente, en este punto donde encontramos la modificación a la teoría de la histeria mencionada al principio del texto. En *Las neuropsicosis de defensa*, se lee:

En la primera de dichas formas nos ha sido posible demostrar repetidas veces que la disociación del contenido de la conciencia es consecuencia de una volición del enfermo, siendo iniciada por un esfuerzo de la voluntad, cuyo motivo puede ser determinado. Naturalmente, no afirmamos con esto que el enfermo se proponga provocar una disociación de la conciencia. La intención del enfermo es muy otra, y no llega a cumplirse, acarreado, en cambio una disociación de la conciencia.

En una tercera forma de la histeria, que se nos ha descubierto en el análisis psíquico de enfermos inteligentes, desempeña la disociación de la conciencia un papel insignificante o quizás nulo. Son éstos los casos en los que sólo perdura la reacción a estímulos traumáticos, y que pueden ser curados por derivación del trauma, o sea, las puras *histerias de retención*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Ídem*, p. 170

Dando por conocida la histeria hipnoide,<sup>10</sup> Freud habla sobre la histeria de retención y la histeria de defensa. Nuestro autor plantea que mientras en la histeria de retención la disociación de la conciencia no posee papel significativo alguno, en la histeria de defensa, la disociación de la conciencia es explicada a partir de la voluntad: aunque la intención de la persona sea distinta, advierte, la realización de un deseo suyo determina la emergencia de este fenómeno, es decir, la separación de complejos ideacionales.

En todo caso, deja entrever, en ambas formas de histeria la disociación de la conciencia no aparece como una disposición primaria sino como una disposición secundaria, adquirida por el enfermo en función de distintos factores según sea el caso.

Continuando con la modificación a la teoría de la histeria, y para perfilar la relación entre las fobias, las representaciones obsesivas, la psicosis y este padecimiento, Freud analiza la histeria de defensa. Nuestro autor escribe:

Los dos pacientes por mí analizados habían gozado, en efecto, de salud psíquica hasta el momento en que surgió en su vida de representación un caso de incompatibilidad; esto es, hasta que llegó a su yo una experiencia, una representación o una sensación, que al despertar un afecto penosísimo movieron al sujeto a decidir olvidarlos, no juzgándose con fuerzas suficientes para resolver por medio de una labor mental la contradicción entre su yo y la representación intolerable.

Tales representaciones intolerables florecen casi siempre, tratándose de sujetos femeninos, en el terreno de la experiencia o la sensibilidad sexuales, y las enfermas recuerdan con toda la precisión deseable sus esfuerzos para rechazarlas y su propósito de dominarlas y no pensar en ellas.<sup>11</sup>

---

Esta clasificación de las distintas formas de la histeria será desechada posteriormente, siendo la histeria de defensa la única histeria admitida por Freud (*Cfr.* F-OC, *Psicoterapia de la histeria*, 1895, T. I, p. 156-157).

<sup>10</sup> En que, según ha expresado anteriormente, la disociación de la conciencia es explicada a partir de la emergencia de representaciones excluidas del comercio asociativo con el restante contenido de la conciencia.

<sup>11</sup> F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T.I, p.170.

En este fragmento, Freud habla sobre la particularidad de la histeria de defensa:<sup>12</sup> el hecho de que la emergencia de este padecimiento esté determinada por el deseo de olvidar aquella representación o serie de representaciones que han generado afectos penosísimos en el individuo; afectos que, en el caso específico de las mujeres, están directamente relacionados con el terreno de la sexualidad.<sup>13</sup>

La particularidad de la histeria de defensa radica, entonces, no únicamente en el hecho de que la disociación de la conciencia sea producto de la voluntad sino, específicamente, en el hecho de que dicha disociación obedezca a una imposibilidad de conciliación, a una contradicción insoluble que deriva en el deseo de olvidar aquellas representaciones de carácter sexual que contrarían a la persona.

Continuando con el análisis, en líneas posteriores, Freud plantea aquello que determina la relación entre la histeria de defensa, las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis alucinatoria. Nuestro autor escribe:

No puedo afirmar que tal esfuerzo de la voluntad por expulsar del pensamiento algo determinado sea un acto patológico, ni tampoco que aquellas personas que bajo iguales influencias psíquicas permanecen sanas, consigan realmente

---

<sup>12</sup> La particularidad de la histeria de defensa frente al resto de formas de la histeria. La particularidad de la histeria de defensa frente al resto de padecimientos neuróticos, es decir, frente a las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis será planteado en líneas posteriores.

<sup>13</sup> A pesar de que en este fragmento la sexualidad, en tanto factor etiológico determinante, sea referido únicamente a la histeria femenina, hacia el final del texto dicha idea será modificada: una de las ideas conclusivas, no necesariamente manifiesta pero presente en *Las neuropsicosis de defensa*, será que la sexualidad es el factor etiológico determinante de las fobias y las representaciones obsesivas (Cfr. F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T. I, p. 173), así como de la psicosis (Cfr. F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T. I, p. 175-177). La idea de que la sexualidad constituye el factor etiológico determinante de la histeria será planteada, en esos términos, hasta *Psicoterapia de la histeria* (Cfr. F-OC, *Psicoterapia de la histeria*, 1895, T.I, p. 142).

el deseado olvido. Sólo sé que en los pacientes por mi analizados no había sido nunca alcanzado, llevándolos, en cambio, a diversas reacciones patológicas, que produjeron, bien una histeria, bien una representación obsesiva o una psicosis alucinatoria. En la capacidad de provocar con el indicado esfuerzo de la voluntad uno de dichos estados, enlazados todos con una disociación de la conciencia, hemos de ver la expresión de una disposición patológica que, sin embargo, no ha de identificarse necesariamente con una «degeneración» personal o hereditaria.<sup>14</sup>

A pesar de que el deseo de expulsar una representación del pensamiento no pueda ser considerado un acto patológico, señala Freud que el hecho de que determine la emergencia de padecimientos neuróticos, conmina a pensar esta capacidad como una disposición patológica: disposición que, unida al fenómeno de la disociación de la conciencia,<sup>15</sup> da razón de padecimientos tales como la histeria, las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis alucinatoria.

Por lo que, según este fragmento, aquello que relaciona la histeria de defensa, las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis es el hecho de que obedecen a un esfuerzo común de la voluntad, en el ámbito psíquico: el esfuerzo de expulsar del campo de la conciencia una representación, cuyo contenido resulta inconciliable con el pensamiento.

Después de hablar sobre la defensa en relación a las neurosis, Freud habla sobre aquello que caracteriza la histeria, es decir, sobre la conversión. Partiendo de la idea de que, a pesar de que han sido reprimidos de la conciencia, ni la representación ni

<sup>14</sup> F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T.I, p. 170-171.

<sup>15</sup> En este punto, y hacia el final del texto, la relación entre la defensa y los espacios fuera de la conciencia es insinuada. Por supuesto, esto constituye una sugerencia teórica que no será plenamente expuesta sino hasta obras posteriores – por ejemplo, en el análisis de la conformación del sueño, en *La interpretación de los sueños*. No obstante ello, en este texto y en *Psicoterapia de la histeria* encontramos referencias a esta idea.

el afecto concomitante pueden desaparecer una vez surgidos,<sup>16</sup> Freud escribe que

Hasta aquí muestran la histeria y las fobias y representaciones obsesivas iguales procesos. No así en adelante. En la histeria, la representación intolerable queda hecha inofensiva por la transformación de su magnitud de estímulo en excitaciones somáticas, proceso para el cual proponemos el nombre de conversión.

La conversión puede ser total o parcial, y sucede a aquella inervación motora o sensorial más o menos íntimamente enlazada con el suceso traumático. El yo consigue con ello verse libre de contradicción; pero, en cambio, carga con un símbolo mnémico que en calidad de inervación motora insoluble o de sensación alucinatoria de continuo retorno habita como un parásito en la conciencia y perdura hasta que tiene lugar una conversión opuesta. La huella mnémica no desaparece por ello, sino que forma a partir de aquí el nódulo de un segundo grupo psíquico.<sup>17</sup>

Según este fragmento, aquello que caracteriza la histeria de defensa es la conversión, es decir, el hecho de que los estímulos enlazados a la representación o serie de representaciones patógenas sean transformados en inervaciones motoras o sensoriales. En otras palabras, que lo reprimido a partir de la defensa sea transformado en fenómeno somático y que dicho fenómeno constituya la manifestación simbólica de lo reprimido.

De modo que aquello que caracteriza la histeria de defensa es el hecho de que, a diferencia de las fobias y las representaciones obsesivas, las inervaciones somáticas constituyan la forma mediante la cual es expresado, y superficialmente conciliado, aquello que fue reprimido por la conciencia.

---

<sup>16</sup> Para reflexiones posteriores, es importante destacar el hecho de que el síntoma es el resultado de esta imposibilidad de desaparecer la representación que resultó inconciliable y, consecuentemente, el afecto que le es concomitante.

<sup>17</sup> F-OC, *Las neuropsicosis de defensa*, 1894, T.I, p. 171.

Continuando con el análisis de las neuropsicosis de defensa, y para hablar sobre aquello que caracteriza las fobias y las representaciones obsesivas, Freud plantea la explicación psicológica anunciada al principio del texto. En *Las neuropsicosis de defensa*, se lee:

Quando en una persona de disposición nerviosa no existe la aptitud a la conversión, y es, no obstante, emprendida para rechazar una representación intolerable la separación de la misma de su afecto concomitante, *este afecto tiene que permanecer existiendo en lo psíquico*. La representación así debilitada queda apartada de toda asociación en la conciencia, *pero su afecto devenido libre se adhiere a otras representaciones no intolerables en sí, a las que este « falso enlace » convierte en representaciones obsesivas*.<sup>18</sup>

Señala nuestro autor que las fobias y las representaciones obsesivas pueden ser explicadas a partir de la adhesión del afecto concomitante de las representaciones patógenas a representaciones que no poseen aquel carácter específico, por el cual fueron expulsadas de la conciencia: es decir, que las representaciones que constituyen las fobias y las representaciones obsesivas son tales en la medida en que, no siendo intolerables para el pensamiento, resultan representaciones a las cuales puede adherirse y ser efectivo el afecto devenido libre.<sup>19</sup>

La explicación de las fobias y las representaciones obsesivas se encuentra, por tanto, en el hecho de que el afecto propio de las representaciones patógenas sea trasladado a cualesquiera

---

<sup>18</sup> *Ídem*, p. 172.

<sup>19</sup> Esta idea apunta a aquello que anteriormente la idea de la conversión ha señalado. Esto es, que lo reprimido requiere de una forma de expresión. En el caso de la conversión, lo reprimido adquiere la forma de un fenómeno somático. En el caso de las fobias y las representaciones obsesivas, lo reprimido adquiere la forma de una representación que, no siendo inicialmente patógena, adquiere este carácter en función del afecto que a ella se adhiere. En esto último recae la eficacia patógena sobre la representación no inicialmente intolerable para el pensamiento.



otras representaciones, con el fin de manifiestan aquello que fue reprimido.

Antes de concluir *Las neuropsicosis de defensa* con el análisis de un caso de psicosis alucinatoria – el cual permitiría considerar que esta padecimiento es explicado a partir de la defensa – Freud hace referencia a una particularidad presente en las fobias y las representaciones obsesivas: el hecho de que la defensa y el proceso a partir del cual una representación patógena deviene fobia o representación obsesiva sean procesos de los cuales, en ocasiones, el enfermo no tiene noticia.<sup>20</sup>

### ¿Hacia la idea de la represión?

Iniciemos el análisis de *Las neuropsicosis de defensa* a partir de su contextualización teórica. A *Las neuropsicosis de defensa* antecede, como mencionamos anteriormente, *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, texto que Freud escribe en colaboración con Breuer y en el que plantea dos tesis fundamentales: la primera, que la etiología de la histeria se encuentra en representaciones que no han sido descargadas afectivamente;<sup>21</sup> la segunda, resultado de la primera, que el fenómeno fundamental de este padecimiento es la disociación de la conciencia del individuo y la consecuente aparición de estados de conciencia anormales, denominados hipnoides.<sup>22</sup>

*Las neuropsicosis de defensa* se encuentra, por tanto, inscrito en un discurso específico: tal es la razón por la que el punto de partida de este texto sea la afirmación de que la hipótesis de la

---

<sup>20</sup> No debemos pasar por alto el hecho de que la relación entre la represión – en el sentido de un proceso, de una actividad psíquica – y lo inconsciente es algo que comienza a perfilar este texto. Esto había sido señalado anteriormente al hablar sobre la relación entre la disociación de la conciencia y la defensa. Sin embargo, dicha idea no será plenamente desarrollada sino en textos posteriores.

<sup>21</sup> Cfr. F-OC, *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, 1893, T.I, p. 45.

<sup>22</sup> Cfr. F-OC, *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, 1893, T.I, p. 46.

disociación de la conciencia resulta indispensable para la explicación de la histeria y por la que la reflexión sobre el origen de tal disociación sea una de sus tareas.

Ahora, la consecuencia inmediata, aquello que influye directamente en el análisis de la idea de la defensa, es el hecho de que *Las neuropsicosis de defensa* esté limitada por la idea de la disociación de la conciencia y los estados hipnoides: a pesar de que este planteamiento reflexione ya sobre la existencia de estados fuera de la conciencia,<sup>23</sup> aún no lo hace en los términos del inconsciente y, en consecuencia, la idea de la defensa no puede ser problematizada, tal y como lo hace la teoría de la represión, como una fuerza represiva inconsciente.<sup>24</sup>

Otro elemento a descartar en la contextualización teórica de *Las neuropsicosis de defensa* es el hecho de que, en este texto, la sexualidad no sea vista, aún, como el factor etiológico determinante para las neurosis: a pesar de que esta idea sea esbozada en *Las neuropsicosis de defensa*, no constituye una tesis fundamental de este texto.<sup>25</sup>

Ahora, atendiendo propiamente al contenido del texto, analicemos la forma en que es presentada la idea de la defensa. Paralelo al planteamiento de la explicación de las fobias y de las representaciones obsesivas, surge una modificación a la teoría de la histeria. Tal modificación señala que el origen de la disociación de la conciencia se encuentra en un esfuerzo de la voluntad por olvidar una representación que resultó intolerable para el individuo, el cual es denominado defensa.

---

<sup>23</sup> En efecto, aquello que transluce a partir del planteamiento de la disociación de la conciencia y de los estados hipnoides es la idea de estados fuera de la conciencia. En palabras de nuestros autores, estados que se encuentran fuera del comercio asociativo con el restante contenido de la conciencia (Cfr. F-OC, *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, 1893, T.I, p. 46).

<sup>24</sup> Cfr. F-OC, *La represión*, 1915, T.II, p. 2054.

<sup>25</sup> Lo cual implica que no se alcance a percibir, aún, la importancia de la sexualidad en el planteamiento del inconsciente, de las fuerzas represoras a partir de las cuales el inconsciente se manifiesta y el papel de este aspecto de la vida humana tanto en el orden patológico como en el orden no patológico, cotidiano – cuyo ejemplo más próximo son los sueños.

Esta defensa, que emprende el rechazo hacia ciertas representaciones – en algunos casos de carácter sexual –, constituye, asimismo, aquello que explica la emergencia de los síntomas histéricos, las fobias, las representaciones obsesivas y la psicosis: una disposición patológica que representa el carácter común de estos padecimientos.

Independientemente de su inscripción al discurso de la disociación de la conciencia y de las deficiencias teóricas que presenta, debe ser destacado el hecho de que este planteamiento perfile la idea de una intención represiva, la cual se encuentra íntimamente enlazada a los espacios fuera de la conciencia.

Lo hace, cierto, en los términos de una volición, de un esfuerzo de la voluntad y no en los términos de una fuerza psíquica represora. Sin embargo, *Las neuropsicosis de defensa* presenta ya la idea de una fuerza cuyo fin es, en todo caso, expulsar de la conciencia aquello que resulta intolerable para el pensamiento: aquello que el individuo no puede conciliar por sí mismo y desea olvidar.

Lo cual constituye, en parte, la esencia de la represión. En *La represión*, Freud escribe que “la esencia de la represión consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos”<sup>26</sup> y que “la represión no estorba sino la relación con un sistema psíquico, con el de lo consciente”<sup>27</sup>.

Falta, por supuesto, la distinción entre lo consciente y lo inconsciente y que la defensa sea plantada en los términos del rechazo, del alejamiento de la conciencia, de la supresión o el cierre del acceso a la conciencia a cierto material psíquico. Sin embargo, *Las neuropsicosis de defensa* pone sobre la mesa de discusión la pregunta sobre aquello que determina la presencia o la ausencia de ideas, pensamientos, experiencias, etc., en la

---

<sup>26</sup> F-OC, *La represión*, 1915, T. II, p. 54.

<sup>27</sup> *Ídem*, p. 55.

conciencia, y en el segundo caso, es decir, en el caso la ausencia, plantea cuál puede ser la razón de este fenómeno.

A pesar de que Freud exponga la idea de la defensa en los términos de un esfuerzo de la voluntad del individuo consciente,<sup>28</sup> resulta interesante que aquello que determine el deseo de olvidar y, consecuentemente, el esfuerzo de retirar la representación esté determinado por la incompatibilidad del pensamiento frente a aquello que se le presenta: cómo el carácter insoluble de tal incompatibilidad es el móvil de dicha fuerza, es aquello que determina la emergencia de esta fuerza represora.

La idea de la defensa aporta, por tanto, tres elementos fundamentales: primero, la pregunta por aquello que determina la presencia o la ausencia de cierto material psíquico en la conciencia; segundo, la hipótesis de que la ausencia de contenido psíquico obedece a los conflictos que subyacen a la presencia de dicho material en la conciencia, es decir, a la contradicción; tercero, en cuanto tal, la idea de un esfuerzo de la voluntad cuya naturaleza responde al deseo de expulsar de la conciencia contenido que resulta intolerable para el pensamiento: la defensa.

Nos enfrentamos, por supuesto, al hecho de que sea considerada una disposición patológica y de que, en esta medida, persista la pregunta por el origen de dicha disposición y el carácter patológico inherente a ella. Empero, incluso está idea pone la defensa en el camino hacia la idea de la represión. En el pensamiento freudiano posterior, la represión no figura como una disposición patológica, sin embargo, es aquello que permite comprender el devenir de fenómenos psíquicos tales como los síntomas o los sueños. Para una mejor comprensión de esta idea, atendamos a aquello que nuestro autor escribe en *Esquema del psicoanálisis*:

---

<sup>28</sup> Lo cual remite inmediatamente este planteamiento a una acción voluntaria consciente cuando, en realidad, el planteamiento de la represión está dado en los términos de lo inconsciente.

La reunión de estos conocimientos teóricos con las impresiones inmediatas de la labor analítica conduce a una concepción de las neurosis, que, expuesta a grandes rasgos, sería la siguiente: las neurosis son la expresión de conflictos entre el *yo* y aquellas tendencias sexuales que el *yo* encuentra incompatibles con su integridad, o con sus exigencias éticas. El *yo* ha *reprimido* tales tendencias; esto es, les ha retirado su interés y les ha cerrado el acceso a la conciencia y a la descarga motora conducente a la satisfacción. Cuando en la labor analítica intentamos hacer conscientes estos impulsos inconscientes, se nos hacen sentir las fuerzas *represoras* en calidad de *resistencia*. Pero la función de la represión falla con singular facilidad en cuanto a los instintos sexuales. Cuya libido represada se crea, partiendo de lo inconsciente, otros exutorios, *retrocediendo* a fases evolutivas y objetos anteriores y aprovechando las fijaciones infantiles, o sea, los puntos débiles de la evolución de la libido, para lograr acceso a la conciencia y conseguir la derivación. Lo que así nace es un *síntoma*, y, por tanto, en el fondo, una satisfacción sustitutiva sexual; pero tampoco el *síntoma* puede sustraerse por completo a la influencia de las fuerzas represoras del *yo* y, en consecuencia, tiene que someterse – lo mismo que el sueño – a modificaciones y desplazamientos que hacen irreconocible su carácter de satisfacción sexual. El *síntoma* recibe así el carácter de un *producto transaccional* entre los instintos sexuales reprimidos y los instintos del *yo* represores de un cumplimiento de deseo simultáneo para ambas partes, pero también para ambas partes incompleto.<sup>29</sup>

A pesar de sus deficiencias, la idea de la defensa en la explicación de las neurosis denuncia ya aquello que este fragmento plantea: esto es, que la emergencia de elementos tales como el *síntoma* o el sueño son impensable sin la consideración de que constituyen la manifestación de elementos reprimidos.

En otras palabras, que para la explicación de estos elementos resulta imprescindible el planteamiento de fuerzas represoras que, sustrayendo contenido de la conciencia, dieron lugares

---

<sup>29</sup> Freud, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1999, p. 43-44.

a esta serie de exutorios. O en palabras de *Las neuropsicosis de defensa*, que la representación y el afecto concomitante no pueden desaparecer una vez surgidos, y que admiten, en tanto elementos reprimidos, ya sea a partir de la conversión o de la transposición, tales manifestaciones simbólicas.

De modo que, a pesar de que la defensa sea considerada una disposición patológica y esté situada, en función de ello, en una discusión muy específica, esta idea se une a la serie de elementos destacables de *Las neuropsicosis de defensa* con vistas, por supuesto, al planteamiento de la teoría de la represión.

## Conclusión

El detenido análisis de *Las neuropsicosis de defensa* nos ha permitido percatarnos del sentido en que puede entenderse la relación arqueológica entre la idea de la defensa y la idea de la represión: hemos podido percatarnos de que la riqueza de la idea de la defensa radica en el que hecho de que, en función de ella, primero, Freud pone sobre la mesa de discusión la pregunta sobre qué determina la presencia o ausencia de contenido de la conciencia; segundo, plantea que dicha razón puede encontrarse enlazada al hecho de que tal contenido resulte o no conciliable con el pensamiento del individuo; tercero, y como consecuencia de ambos, pone en escena una fuerza que, respondiendo a dicha contradicción insoluble, retira de la conciencia el material indeseable; cuarto, y último, que la sustracción de dicho contenido y esa fuerza psíquica expliquen la emergencia de padecimientos. Es en estas cuatro ideas donde, repetimos, encontramos la riqueza de *Las neuropsicosis de defensa* en relación a la teoría de la represión.

En adelante, y en función de este planteamiento, nos deparan distintas tareas. En razón de nuestros intereses expon-dremos dos. La primera, y que continua el análisis realizado hasta ahora, es el estudio del camino que persiguió la idea de

la defensa antes de constituirse en la teoría de la represión, del cual podemos encontrar un indicio en *Psicoterapia de la histeria*.

La segunda es el estudio de las implicaciones que tiene, ya desde *Las neuropsicosis de defensa* y en adelante, el hecho de que la ausencia de contenido de la conciencia encuentre su razón en los conflictos que subyacen a su presencia consciente, y de que, ya teniendo a la base la idea del inconsciente, estas fuerzas represivas inconscientes estén posibilitadas a sustraer contenido de la conciencia independiente de la voluntad del sujeto. Pues, ¿qué idea de hombre puede ser perfilada, si existen elementos a los cuales él se encuentra sujeto, en tanto sujeto?

Dejemos la pregunta abierta para posteriores investigaciones.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, *Escritos sobre psicoanálisis*, Siglo veintiuno editores, México, 1996
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, Siglo veintiuno editores, México, 2012, 3T
- \_\_\_\_\_, *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, (1893), T. I
- \_\_\_\_\_, *Esquema del psicoanálisis*, (1923 [1924]), T. III
- \_\_\_\_\_, *La represión*, (1915), T. II
- \_\_\_\_\_, *Las neuropsicosis de defensa*, (1894), T. I
- \_\_\_\_\_, *Psicoterapia de la histeria*, (1895), T. I
- \_\_\_\_\_, *Esquema del psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1999.

# El juicio teleológico y la idea de Dios en el pensamiento kantiano

---

Armando Enrique Esquivel Flores

UNAM

## Resumen

En la *Crítica del Juicio* (1790), Immanuel Kant introduce la idea del juicio teleológico, verbigracia, un juicio que, siguiendo la analogía con la representación «causalidad por fines», nos permite admitir una finalidad subjetiva de la naturaleza; esto en virtud de hacerla comprensible para nosotros mediante el enlazamiento de experiencias particulares en un sistema y principio únicos. Asimismo, el juicio teleológico pertenece al juicio reflexionante, a saber, aquel juicio trascendental que, teniendo solamente lo particular dado, pretende reflexionar y encontrar inductivamente lo universal en aras de establecer, hasta donde su facultad se lo permita, las categorías o condiciones de posibilidad de la realidad. No obstante, dicho juicio reflexivo puede ser cuestionado, con toda legitimidad, por las dificultades encontradas en las investigaciones, anteriores a la crítica kantiana, *viz.*, las del escocés David Hume, a propósito del principio de uniformidad de la naturaleza, así como por las observaciones de Karl Popper en ese mismo respecto. En el presente escrutinio, tanto la crítica de Hume como la de Popper, serán abordadas desde el texto popperiano *Conjeturas y refutaciones* (1967), desarrolladas en el primer capítulo de la obra. Finalmente, suponiendo la superación a través de la razón práctica de toda pretendida dificultad, y calificando las investigaciones



humeanas de psicólogos, el filósofo de Königsberg continúa su trabajo crítico y, analizando esta vez el concepto de Dios -ex-puesto ya antes en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y desarrollado ampliamente en su posterior obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)-, concede que éste se inscribe, inevitablemente, a la ideas de fin final así como a la de moralidad; puesto que tal concepto del ser supremo, *qua* idea, supone para la mayoría el paradigma (ideal) *par excelléncie* del fin final, y funge como principio regulativo necesario y *a priori* en el terreno de la razón práctica.

**Palabras clave:** Kant, juicio teleológico, juicio reflexionante, Hume, principio de uniformidad de la naturaleza, inducción, deducción, Popper, Dios, moral, principio regulativo, necesidad, idealismo, analogía, naturaleza, finalidad, sistema de fines, seres organizados, fundamento subjetivo, razón práctica.

## Introducción

*No pueden los celestiales todo; pues alcanzan  
los mortales antes el abismo.<sup>1</sup>  
Mnemosyne  
(Hölderlin, 1803)*

*Erstens: Was kann ich wissen? (zur Metaphysik); zweitens: was soll ich tun? (zur Moral); drittens: was darf ich hoffen? (zur Religion); und viertens: was ist der Mensch? (zur Anthropologie),<sup>2</sup>* son las 4 preguntas básicas en las cuales pueden resumirse el

<sup>1</sup> Hölderlin en Heidegger: Heidegger, M.; *Caminos de bosque: ¿Y para qué los poetas?* [versión en línea]; p. 3; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <[http://www.olimon.org/uan/heidegger-y\\_para\\_que\\_poetas.pdf](http://www.olimon.org/uan/heidegger-y_para_que_poetas.pdf)>.

<sup>2</sup> Primero: ¿Qué puedo saber? (sobre Metafísica); segundo: ¿qué debo hacer? (sobre Moral); tercero: ¿Qué me está permitido esperar? (sobre Religión); y cuarto: ¿qué es el hombre? (sobre Antropología).

pensamiento y preocupaciones de Immanuel Kant. Si en la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant expone la estructura y objetividad de la visión mecanicista del mundo, y en la *Crítica de la razón práctica* aclara que las verdades de la razón permanecen sobre una sólida base moral -situándose éstas al margen de toda disputa metafísica en un sentido tradicional-; en la *Crítica del Juicio*, por su parte, el filósofo de Königsberg analiza la comprensión y manifiesto de la naturaleza contemplada desde la finalidad. En ese ámbito aparecen lo bello, lo sublime y el arte -temas relacionados con el juicio estético-, pero también la sistematización de las leyes particulares, los organismos vivos, la historia y, a lo que nuestra investigación concierne, las ideas de un juicio teleológico y de Dios como organizador del mundo.<sup>3</sup> Partiendo de la idea de un “progreso infinito”, Kant resalta el hecho de que la ley moral implica la existencia de Dios de dos maneras: 1) Que la “voz” imperativa de la ley implica un legislador; y 2) que la naturaleza de la ley moral exige que en alguna parte haya un bien, el cual debe ser no sólo supremo sino completo.<sup>4</sup> En ese sentido, dichos atributos corresponden a Dios, no únicamente como idea sino como ser supremo existente. Ergo, el concepto teleológico [divino], si bien no resulta constitutivo a nuestra experiencia, sí funge como regulador de ella.

En este mismo orden de ideas, la religión se define como un conocimiento de que nuestras tareas son mandadas por Dios; es decir, describiendo la esencia de la religión en términos de moralidad. Por último, tanto en *La Crítica de la razón práctica* como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, nuestro filósofo declara que el significado de establecer el reino de Dios en la tierra puede ser, en mayor o menor medida, instaurar el reino de la obligación.<sup>5</sup> Con ello, Kant afirmarí­a que a

<sup>3</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio* en *Kant II*; Gredos; Madrid; 2010; Ak. v, 179-198.

<sup>4</sup> En pos de incorporar, en su perfección, todas las condiciones exigidas por dicha ley moral.

<sup>5</sup> Cfr. Kant, I; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Alianza; Madrid; 2001; pp. 24-26.

todos los dogmas de la religión judeocristiana, se les puede dar una interpretación ética, siendo éstos entendidos como símbolos de conceptos morales y valores. Nuestra pregunta sería: ¿Es Dios, en tanto que elemento del juicio teleológico, un concepto universal y necesario que es *de facto* existente? Y, si lo fuera, ¿en qué sentido precisamente?

### **1. La pertinencia del juicio reflexionante frente al determinante en lo referente al juicio telológico**

En la *Crítica del Juicio*, el Juicio puede ser considerado como determinación o como reflexión, siendo el primero de ellos, el juicio determinante: propio de la facultad del entendimiento, en cuanto implantador de relaciones de necesidad con el objeto al que se refiere. Sin embargo, el juicio reflexivo, a diferencia de los juicios del entendimiento, no determina la constitución de la realidad objetiva sino que se encarga de reflexionar sobre ella. Para Kant, la facultad de juicio reflexivo supone la posibilidad de síntesis entre la facultad del entendimiento y la facultad moral, lo cual tiene su expresión en el juicio estético, a través del cual se expresan las relaciones de finalidad del sujeto humano con los objetos de la experiencia (en tanto que útiles para él). Es justo a partir de las relaciones de finalidad del sujeto que, por analogía y mediante un juicio de tipo teleológico, dicho sujeto trascendental (cualquier ente racional) se refiere a la Naturaleza dotándola de finalidad.<sup>6</sup>

Este intento kantiano de armonización de los ideales del hombre con la naturaleza, es un intento que, cabe mencionar, trata de justificarse cuanto juicio teleológico, el cual pretende, a su vez, servir mediador entre el conocimiento limitado que podemos tener del mundo y las ideas que la razón práctica nos impone. De esta manera, se otorga sentido al devenir histórico, en

---

<sup>6</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v., 193, 194.

cuanto plan oculto de la naturaleza, para la realización, en términos normativos, de los postulados derivados de la moralidad kantiana. Asimismo, el juicio teleológico, a diferencia del estético, resultará ser objetivo en la medida en que considere que nada en la naturaleza es vano, sino que persigue un fin (*télos*) que le es propio. Si bien se trata siempre de una finalidad que la razón ha de suponer como idea regulativa; se trata, al igual que en el juicio estético, de una finalidad fruto de la facultad reflexiva de juzgar y no de un juicio determinante del entendimiento.<sup>7</sup> En última instancia, la importancia de esta facultad reflexiva (normativa) de juzgar teleológicamente (en función a un fin) recae, esencialmente, en dos aspectos diferentes que se complementan como intento de unidad entre la razón teórica y práctica, a saber: a) en la necesidad por parte del ser humano de cierta sistematicidad de la naturaleza, imprescindible a la hora de intentar fundar teóricamente la posibilidad de conocimiento sobre la misma;<sup>8</sup> y b) en el impulso que imprime la razón práctica a la hora de explicar y dar sentido a la diversidad de fenómenos de la naturaleza desde la perspectiva de que el hombre, en tanto que género, constituye el único ser que es fin en sí mismo.<sup>9</sup>

Del primero de estos aspectos surge la concepción de la naturaleza como sistema; concepción indispensable para entender a Kant cuando afirma que *la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia*.<sup>10</sup> En ese sentido, el juicio teleológico es el que nos permite presuponer cierta unidad y orden en el conjunto de fenómenos de la naturaleza, como si estuvieran orientados a un fin. Orden, además, necesario en cierto manera, en cuanto base para los juicios determinantes

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*; Ak. v., 437, 458.

<sup>8</sup> Cfr. *Ídem*; Ak. v., 373-374.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*; Ak. v., 368, 398.

<sup>10</sup> Kant, I.; *Crítica de la razón pura* [ed. bilingüe alemán - español]; trad. Mario Caimi; FCE; México; 2009; B860.

del entendimiento; pues, si bien mediante el juicio teleológico, reflexivo, no podemos conocer teóricamente los fines de la naturaleza, sí nos posibilita ser conscientes de nuestra disposición cognoscitiva hacia ella. Sin tal principio regulativo de la facultad de juzgar no se podría considerar la sistematicidad de las leyes empíricas ni habría conocimiento alguno sobre la naturaleza, lo cual haría cualquier construcción de ciencia imposible. En definitiva, por un lado, el juicio teleológico establece de modo apriorístico el concepto de fin natural, el cual nos permite considerar a la naturaleza como ordenada de tal manera que es susceptible de ser conocida; por otro, al considerar el filósofo alemán que la facultad reflexiva de juzgar imprime a la naturaleza una finalidad, no puede el sujeto (trascendental) sustraerse de los postulados de la razón práctica y, sobre todo, de la consideración del ser humano como fin incondicionado en sí mismo:

[...] sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser dotado de esta clase es el hombre, pero considerado como *noúmeno* [...] <sup>11</sup>

En otras palabras, de todos los fines que puede tener la naturaleza, la razón práctica nos impone el considerar normativamente aquel fin final apriorístico e incondicionado, fin final, en tanto que no necesita otro como condición de su posibilidad. Se trata, pues, de un concepto de la razón práctica que no puede deducirse de la experiencia, pero que necesitamos presuponer en la medida en que estamos determinados *a priori* por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del

---

<sup>11</sup> Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v, 435.

mundo.<sup>12</sup> El fin final de la naturaleza, más allá de las relaciones lógicas internas que le presuponemos como fin condicionado, se haya –lo situamos subjetiva y prácticamente- en la realización de la libertad según leyes morales.<sup>13</sup>

Por último, conviene hacer mención de la reflexión que introduce Kant sobre el concepto de causa, en relación con el juicio reflexivo. Por una parte, los seres de la naturaleza, en la relación sistémica y orgánica que establecemos entre ellos, se organizan a través del nexo causal de las causas eficientes. Se trata, aquí, del fin natural; es decir, de aquél en el que los propios seres de la naturaleza se establecen como causa y efecto de sí mismos. Pero, por otra, la noción del nexo causal puede no referirse a la lógica interna de los fenómenos naturales sino a un concepto racional -práctico- de fines en sentido de *télos*. Y dado que el juicio teleológico funciona normativamente *como si*<sup>14</sup> la naturaleza estuviera orientada según la idea de conformidad con una finalidad concreta, podemos entender que tanto esta causa final (*télos*) como la causa natural son, o bien espontáneas, o bien intencionales.<sup>15</sup> A este respecto, el filósofo prusiano-alemán reconoce que, al comprenderse la naturaleza bajo el principio de conformidad a un fin, es posible considerar a ésta -la naturaleza- como derivada intencionalmente de una voluntad, representándonos al reflexionar sobre ella la idea de una causa suprema, Dios, como causa intencional del orden y la unidad de la naturaleza. Pese de ello, Kant nos recuerda:

[...] objetivamente no podemos presentar la proposición: ‘hay un ser inteligente’, sino sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que

<sup>12</sup> Cfr. *Ídem*, Ak. v, 455.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>14</sup> En alemán: “*als ob*”.

<sup>15</sup> Cfr. *Ídem*; Ak. v, 360-361.

no pueden concebirse por otro principio que el de por una causalidad intencional de una causa suprema.<sup>16</sup>

No obstante, tal proposición refiere a un principio evidentemente *regulativo* y nunca a un hecho cognoscible; pues no podemos dar respuesta a la cuestión de si la naturaleza y el mundo en su complejidad han sido regidos por algún tipo de leyes divinas.<sup>17</sup> Sin embargo, habrá el filósofo alemán afirmar aún que: aquello que denominamos ‘naturaleza’ puede ser conocido, exclusivamente, en cuanto unidad sistémica ordenada causalmente;<sup>18</sup> *como si* hubiese una intencionalidad sobre la que, empero, no podemos afirmar nada desde la experiencia -aunque sí presuponer y esperar que posibilite el nexo entre las exigencias de la razón práctica (la libertad) y la necesidad del mundo fenoménico-.<sup>19</sup>

## 2. El principio de uniformidad de la naturaleza y sus dificultades, según el pensamiento de David Hume

### 2.1 El problema tradicional de la inducción

Hume dice que no es posible justificar la inducción, pues todas nuestras observaciones parten de experiencias particulares; de manera que no podemos extendernos hacia ninguna generalización, en tanto que la mente humana es un conjunto de percepciones fugaces y limitadas. En el principio de inducción se pretende ir de una cantidad finita de observaciones a una generalización infinita; no obstante, ésta es una generalización no válida. La justificación de la inducción depende del principio de uniformidad de la naturaleza. El principio de

<sup>16</sup> *Ibid.*; Ak. v, 399.

<sup>17</sup> *Cfr. Ibid.*; Ak. v, 457,458.

<sup>18</sup> *Cfr. Ídem*; Ak. v, 450-451.

<sup>19</sup> *Cfr.* Gil, J.; *El Juicio teleológico kantiano: Su recepción y la crítica hegeliana* [versión en línea]; Universitat Jaume I de Castellón; Castellón; 2009; p. 7; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>>.

uniformidad se basa en que tenemos la experiencia de que ‘pasado y presente son semejantes’, así que creemos que el pasado es criterio de conocimiento para el futuro. Las anticipaciones más allá del tiempo y el espacio se basan en este principio. Por tanto, el principio de inducción está basado en el principio de uniformidad de la naturaleza. Pero desafortunadamente, este principio tampoco está justificado.<sup>20</sup> A continuación, se verá un análisis más detallado del argumento de Hume contra la inducción:

- Premisa (1): Todas las inferencias inductivas implican en principio de uniformidad de la naturaleza.
- Premisa (2): Si el principio de uniformidad no está justificado, entonces las inferencias inductivas no están justificadas.
- Premisa (3): El principio de uniformidad de la naturaleza no está justificado.
- Conclusión: *Ergo*, la inducción no está justificada. *Q.E.D.*

De todo el argumento, (3) es crucial, ya que al no poder demostrarse el principio de uniformidad, la inducción como principio lógico y racional es imposible; es decir, la inducción no está racional o lógicamente justificada. En el siglo XVIII había tres formas posibles en las que un argumento pretendía justificarse: a) la primera de éstas es la forma intuitiva y tiene tanto una forma lógica como una psicológica; se basa en el hecho de poder reconocer la verdad de una proposición por su carácter autoevidente. b) En la segunda forma, que es la demostrativa, se reconoce la verdad de una proposición

<sup>20</sup> Hume en Popper: *Cfr.* Popper, K.; Conjeturas y refutaciones [versión en línea]; Capítulo I; 1967; p. 6; consultado el 05 de junio de 2015 de: <[https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbW\\_FpbxmaWxcv-29maWFkZWxhY2llbmNpYTlwMTV1bmFrfGd4OjFiMmVkyzk0ZjVm-M2U0MGE](https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbW_FpbxmaWxcv-29maWFkZWxhY2llbmNpYTlwMTV1bmFrfGd4OjFiMmVkyzk0ZjVm-M2U0MGE)>.



porque no es posible pensarla de otro modo sin caer en contradicción. Y el argumento probable, c) la tercera forma, es de carácter inductivo, de las observaciones-premisas se debe concluir la verdad de lo que se quiere demostrar. Ahora bien, el PU (principio de uniformidad) no es un principio intuitivo porque no es autoevidente; por otra parte, tampoco es un principio demostrativo, porque puede pensarse que el futuro sea totalmente distinto a los eventos pasados sin caer en contradicción -lo cual prueba que el concepto de 'uniformidad' no está implícito en el concepto de 'naturaleza'. Asimismo, en el siglo XX tampoco pudo ofrecerse un argumento deductivo a favor del principio de uniformidad de la naturaleza, ya que se puede tener premisas todas verdaderas hasta la conclusión, pero, si bien las premisas harán verdadera la conclusión del pasado al presente, ésta jamás podrá extenderse hacia el futuro. De este modo, todo argumento deductivo a favor del principio de uniformidad es insuficiente. En último lugar, querer demostrar el PU con un argumento probable o inductivo sería una clara petición de principio; pues desde la selección de las premisas del argumento se estará suponiendo que la naturaleza es uniforme y en el paso de las premisas a la conclusión también. De tal suerte, cualquier argumento probable (siglo XVIII) o inductivo (s. XX) para justificar el principio de uniformidad caerá inevitablemente en la circularidad;<sup>21</sup> *viz.*, cuando se intenta justificarlo, lo que se hace realmente es presuponerlo. Por lo tanto, como el principio de uniformidad no es válido en ninguno de estos tres sentidos, la inducción no está justificada lógicamente. En estricto sentido, la inducción *no* tiene justificación racional, pero esto *no* implica, para Hume, que deba ser abandonada (de hecho, según él, es imposible hacerlo).

---

<sup>21</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 7-9.

## 2.2 Reinterpretación humeana de la inducción y la visión de Popper.

Que el principio de uniformidad no provenga de la experiencia ni sea *a priori* (a saber, que no sea racional) no implica que no deba ser tomado en cuenta. Para Hume, el principio de uniformidad de la naturaleza es una propensión natural, un instinto, una pasión. Tendemos a darle unidad a la naturaleza, a buscar semejanzas en ella. Entonces, el principio de uniformidad se basa en la costumbre, la cual es, a su vez, resultado de la repetición.<sup>22</sup> Popper no queda satisfecho con la respuesta de Hume; pues ésta no es normativa, sino psicológica, no explora la estructura profunda de las condiciones de posibilidad de la inducción. El filósofo austro-británico está de acuerdo con Hume en el planteamiento del problema, ambos defienden que no es posible justificar el principio de inducción, porque no es posible justificar el principio de uniformidad en el que éste se funda; no obstante, lo que Popper intenta ofrecer es una respuesta una respuesta alternativa o externa. Para él, sólo la deducción es lógica, las inferencias inductivas no. Las premisas de una inducción se refieren a las observaciones con un contenido limitado, no es lógicamente válido pasar de ellas a una conclusión general e ilimitada. Por ello, cualquier intento de justificar el principio de uniformidad inductivamente conduce a un regreso infinito. Hume, por su parte, pensaba que de la conjunción constante no puede extraerse o inferirse la condición necesaria; esto es, no hay conexión necesaria que una la conjunción constante a la inducción de ésta en una regla general.<sup>23</sup>

## 2.3 Hume: un naturalista.

La interpretación que hicieron muchos contemporáneos de Hume fue la de verlo como un escéptico. Sin embargo, él es

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ídem*, p. 7.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 8, 9.

más que un simple escéptico o un empirista. El escepticismo de Hume tan sólo es un método para cerrarle la puerta al racionalismo y al empirismo y dar su respuesta naturalista. Nosotros encontramos regularidades y semejanzas en la naturaleza, ésta es la base natural de la propensión a pensar la naturaleza como semejante en pasado y futuro. Dicha propensión es innata (en Hume no hay un innatismo de principios, pero sí de instintos), es un reflejo incondicionado, inmediato, inconsciente e involuntario, pero no racional. Una lectura de Hume, como naturalista, vería que el escocés concibe el principio de causalidad y el de uniformidad como resultado de una tendencia natural, como parte nuestra constitución psicológica.

Pese a ello, Kant no estuvo jamás de acuerdo con la simple formulación psicológica de estos principios; por tanto, procede a formalizarlos en categorías e intuiciones puras que ya no inhiere en un sujeto empírico, sino que constituyen al sujeto trascendental.

### **3. Sobre la idea de Dios: fin final y moralidad dentro de los límites de la razón práctica**

La Moral, en cuanto fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que, por el hecho mismo de ser libre, se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas; no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque, lo que no procede de él mismo y de su libertad, no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón práctica.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Prólogo a la primera edición, del año 1973; p. 21.

La moral en sí misma, según Kant, no precisa representarse un fin que preceda a la determinación de la voluntad. Sin embargo, ésta puede tener una relación necesaria a un fin semejante, no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a las leyes. Dicho en términos más claros: no como fundamento de la determinación del albedrío ni como fin que precediera en la mira, aunque sí como consecuencia de ellos.<sup>25</sup> Así, aunque a la moral no le resulta necesario ningún fin (puesto que la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad, le es suficiente), sí deriva hacia un fin; dado que a los seres racionales no nos es indiferente hacernos preguntas tales como: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿por qué y con qué fin?

De igual manera, es importante resaltar el concepto de *idea*, en tanto que idea de Dios; pues, en aras de una mejor comprensión, debemos atribuirle a la palabra 'idea' un sentido de 'ideal', en cuanto modelo, paradigma o, más aún, *qua* idealismo. He ahí el significado de 'idea' de Dios. En última instancia, siguiendo al filósofo de Königsberg, Dios sería el ideal de la razón práctica en términos de moralidad. Y esto lo reafirma diciendo que a partir de ese principio, tan determinado, de la causalidad del ser primero, tendemos que pensar al ser supremo, no sólo como inteligente y legislador de la naturaleza, sino también como jefe superior en un reino moral de los fines:

[...] Ahora bien: cuando encontramos en el mundo ordenaciones de fines, y -cosa que exige inevitablemente la razón- subordinamos los fines que son condicionados a uno superior incondicionado, es decir, a un fin final, se ve fácilmente, primero, que entonces no se trata de un fin final de la naturaleza (en el interior de ella, a modo que lo malentendiende Spinoza; Ak. v, 440)<sup>26</sup> en cuanto ésta existe,

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>26</sup> En este punto, el filósofo prusiano podría decirnos aún que para establecer cualquier principio, el principio no debe ser idéntico, lógicamente, a aquello sobre lo que rige; antes bien, *qua rector*, debe situarse superior a lo regido. Expresado de

sino del fin de su existencia con todas sus disposiciones, y, por tanto, del último *fin de la creación* y, en éste también, propiamente, de la condición suprema, bajo la cual tan sólo puede tener lugar un fin final.<sup>27</sup>

De ahí que nuestro autor admita el concepto de *necesidad* práctica en relación a un fin expresado como ‘la concordancia del hombre con la moralidad (del ser supremo)’; pues el sujeto, utilizando la terminología cristiana, que adquiere el grado de santo, se hace digno de ser feliz. *Ergo*, dicho concepto sólo puede ser admisible si antes se concede una causa moral del mundo (un creador del mundo *ex mundi*) para proponernos aquel fin final conforme a la ley moral, y, tan necesario como ese fin, resulta también admitir moralmente que hay un Dios.<sup>28</sup>

[...] Ahora bien, para nosotros constituía un deber auspiciar el sumo bien y, por ello, no sólo hay un derecho, sino también una necesidad ligada con el deber como exigencia para presuponer la posibilidad de ese sumo bien; lo cual, al ser sólo posible bajo la condición de la existencia de Dios, vincula inseparablemente con el deber tal presuposición, es decir, que resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios.<sup>29</sup>

De lo anterior, es preciso, empero, resaltar la siguiente hipótesis: Que la idea o concepto de Dios deriva de una exigencia en sentido práctico, en cuanto fundamento explicativo y necesidad moral subjetiva; pues ni puede darse un deber para asumir la existencia de un ser o ente (algo que le incumbe solamente al uso teórico de la razón), ni es necesario asumir la existencia

---

otro modo, y de la misma manera en que la metalógica ocupa un lugar superior a la lógica, aquello que rige la física, en términos lógicos, debe ser algo meta-físico, en cuanto condición de posibilidad, y no puramente físico. *Vide en KdU* § 66 y § 67.

<sup>27</sup> Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v, 444.

<sup>28</sup> *Cfr. Ídem*; Ak. v, 450

<sup>29</sup> Kant, I.; *Crítica de la razón práctica en Kant II*; trad. Roberto R. Aramayo; Gredos; Madrid; 2010; A 226.

de Dios como fundamento de toda obligación en general<sup>30</sup> (ya que tal fundamento descansa exclusivamente sobre la autonomía de la propia razón).<sup>31</sup>

Si se nos concede, asimismo, que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto a una acción dada, aunque como sujeto perteneciente también al mundo sensible se vea condicionado mecánicamente con respecto a ella, se dirá entonces que, al aceptar que Dios, en cuanto protoser universal, sea también *la causa de la existencia de la sustancia* [...] habría que asumir, igualmente, que las acciones de los seres humanos tienen su \ fundamento determinante en aquello *que se halla por completo fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un ser excelso distinto de él, del cual depende su existencia y la plena determinación de su causalidad. En efecto, si las acciones del ser humano, tal como ellas pertenecen a sus determinaciones en el tiempo, no fueran simples determinaciones del mismo en cuanto fenómeno, sino como cosa en sí misma, no cabría salvar la libertad.

El ser humano sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el supremo Artesano de todos los artificios. Sin duda, la autoconciencia se convertiría en un autómatas pensante, mas la conciencia de su espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad, [...] puesto que, [...] la última y suprema causa [que determina su movimiento] sería encontrada, sin embargo, en una mano ajena.<sup>32</sup>

A pesar de ello, es notable la insistencia por parte de Kant en dar un lugar privilegiado a la moral cristiana sobre la griega; pues el autor de las tres Críticas remarca la imposibilidad para los humanos de ser felices en la vida terrena, felicidad, entendida ésta cristianamente como ‘bienaventuranza’, y, siendo ella inalcanzable, lo único que queda es esforzarnos por concordar

<sup>30</sup> *Vide en KdU* la Nota al pie de Ak. v, 451: [...] *Este argumento moral no debe proporcionar prueba alguna objetivamente valadera de la existencia de Dios* [...].

<sup>31</sup> *Cfr.* Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; Ak. v, 126, A 227.

<sup>32</sup> *Ibid.*; Ak. v, 101, A 181.

con la ley divina para ser digno de ella, (si no en esta vida, en la vida eterna). Del mismo modo, nuestro autor hace uso de otros conceptos cristianos tales como ‘esperanza’, ‘santidad’ y ‘Reino de Dios’; el primero de ellos en razón de albergarla en pos del ‘progreso al infinito’ de su ‘perduración al infinito’ (presuposición de la inmortalidad del alma en un sentido de la razón práctica), el segundo como modelo moral del sujeto trascendental, y el tercero como cierta instauración ‘agustiniana’ *De Civitate Dei* en la Tierra.<sup>33</sup> Siguiendo a Kant, el cristianismo presenta, óptimamente, el carácter sagrado del ser humano en el orden de los fines, en tanto que *fin en sí mismo*, en cuanto poseedor de dignidad y no de valor (los objetos y animales poseen valor y no dignidad). De tal atribución de lo sagrado en el hombre, se deduce que éste no pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni siquiera por el mismo Dios). El ser humano, sujeto sacrosanto, en quien la ley moral se funda sobre la autonomía de su voluntad como una voluntad libre que, con arreglo a las leyes universales (*qua* sujeto legislador trascendental) postuladas por su propia razón, debe poder estar de acuerdo con aquello a lo cual debe ‘libremente’ someterse.<sup>34</sup>

## Conclusiones

Al hablar del juicio teleológico y la idea de Dios resulta necesario entender, primeramente, el concepto de *analogía*<sup>35</sup>. El uso originario del término analogía pertenece al ámbito de la ciencia matemática, con el significado de proporción o igualdad de dos razones ( $1/2=3/6$ ). La filosofía griega hizo propio el término, y extendió su uso para significar tanto la relación

<sup>33</sup> Cfr. *Ídem*; A 223, Ak. v, 129, 235.

<sup>34</sup> Cfr. *Íbid.*; Ak. v, 132.

<sup>35</sup> A propósito del concepto de ‘analogía’, contrástese la similitud semántica y metodológica de éste con la del concepto de ‘*Verhältniß*’ (relación), en tanto que proporción.

entre cuatro términos cuantitativos (el dos es al uno, como el seis es al tres) como la relación entre cuatro términos cualitativos (Platón enseña que el Bien y el sol son análogos porque el Bien es al mundo inteligible, como el sol es al mundo visible [República VI, 507 D - 508 C]). El nombre analogía adquirió, entonces, un nuevo significado, *viz.*, el de proporción de relaciones. Aristóteles hizo propio este uso filosófico del término analogía, y en diversos lugares la define como el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; por ejemplo, *la copa es a Dioniso como el escudo a Ares* [Retórica, III, 10, 1411 a 1-5]. Además, a través de la analogía, por un lado, puede representarse una unidad entre cosas muy diversas, incluso entre cosas que no están bajo el mismo género; por otro, cuando ésta toma la forma de razonamiento analógico, puede concluirse, de manera verosímil o probable, algo de un objeto particular a partir de otro objeto particular, en virtud de la igualdad de relaciones inherentes a dos objetos diversos que se consideran semejantes: si *A* posee la nota *b*, y *A* es semejante a *A'*, entonces es probable o verosímil que *A'* también posea la nota *b*.<sup>36</sup> Finalmente, Kant, por su parte, sostendrá que la inducción y la analogía son dos modos diversos de inferencia del juicio. La analogía concluye de la semejanza particular de dos cosas a la semejanza total conforme al principio de especificación: las cosas de un mismo género de las que se conocen muchas notas en armonía, se armonizan también en aquello que conocemos en algunas cosas de aquel género, pero que no vemos en otros. La inducción, en cambio, concluye del particular al universal conforme al principio de generalización: aquello que conviene a muchas cosas de un género convienen también a las demás [Logik: § 84].<sup>37</sup> En última instancia, habría que

<sup>36</sup> La mayor o menos verosimilitud de la conclusión depende de la congruencia de la relación entre aquello que fundamenta la semejanza y la nota *b*.

<sup>37</sup> Cfr. Díaz, R.; La analogía [versión en línea]; en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores); *Philosophica: Enciclopedia Filosófica Online*;



considerar, aún, que la analogía no pretende ser un método de justificación epistémica, antes bien, acaso un modo de conocimiento; es decir, la analogía no es un argumento sino una forma de presentar ideas: ideas que posteriormente deben sostenerse (justificarse) sobre su propio pie.<sup>38</sup>

De este modo, el *como si (als ob)* kantiano, implícito tanto en el juicio teleológico como en la idea de Dios, aparece en forma de analogía. Lo anterior es cotejado en la manera de exponer la realidad de nuestros conceptos, tanto empíricos como puros del entendimiento. Por una parte, cuando los conceptos son empíricos, las intuiciones son llamadas ejemplos; por otra, cuando son conceptos puros del entendimiento, esquemas. A partir de ello, el filósofo de Königsberg afirma que toda *hipotiposis* (exposición, *subjectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: a) esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada *a priori* la intuición correspondiente; o b) simbólica, en tanto que está constituida por el símbolo, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder del Juicio es *análogo* al que observa en el esquematar; *viz.*, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma. Por tanto, sólo según la forma de la reflexión y no según el contenido. No obstante, Kant nos advierte que si se pide que se exponga la realidad objetiva de los objetos de la razón, es decir, de las ideas, para el conocimiento teórico de las mismas, se pide algo imposible; ya que de ningún modo puede darse intuición alguna que le sea adecuada.<sup>39</sup>

---

consultado el 31 de mayo de 2015 de:

<<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html>>.

<sup>38</sup> Cfr. Haack, S.; *Una teoría fundberentista de la justificación epistémica* [versión online]; Miami University; p.3; 1999; p. 11; consultado el 04 de junio de 2015 de: <[http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg\\_037-056\\_agora18-1.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg_037-056_agora18-1.pdf)>.

<sup>39</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio*; § 59.

¿Cómo relacionar la analogía con el Juicio teleológico y con la idea de Dios? Y cómo no hacerlo, ora el juicio teleológico, ora la idea de Dios, son conceptos que, si bien forman parte la razón práctica, derivan del juicio reflexionante, el cual, como apuntamos en un principio, teniendo solamente lo particular dado, pretende reflexionar y encontrar inductivamente lo universal en aras de establecer, hasta donde su facultad se lo permita, las categorías o condiciones de posibilidad de la realidad. Categorías y entes que *no* son objeto de conocimiento del entendimiento y que, por tanto, no pueden ser justificadas por éste; postulándose, en cambio, ambos únicamente a modo de ‘analogía’. Lo mismo sucede con la idea de Dios,<sup>40</sup> es admitida como concepto del sumo bien: objeto y fin final de la razón práctica, fundamento de toda obligación en general; aunque jamás cognoscible ni justificable por el entendimiento y su juicio determinante. Sin embargo, advertiría el filósofo alemán, el hecho de que el juicio teleológico y la idea de Dios nos estén cognoscitivamente vedadas, en cuanto conocimientos no-objetivos del juicio reflexionante y la razón práctica, su simple formulación nos conduce, ineludiblemente, a la Religión y, *ergo*, a su cumplimiento: esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, como leyes esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma; pues su postulado aun nos ayuda a recordar que no es la propia felicidad la que supone el fundamento para determinar y dirigir la voluntad al auspicio del sumo bien, sino la ley moral que circunscribe a estrictas condiciones la ilimitada ansia humana de felicidad. ‘Ser digno, por deber, de la felicidad’, exclamará Kant.<sup>41</sup>

A modo de conclusión, plantaremos únicamente dos preguntas finales que, a nuestro parecer, tendríamos que tomar en

---

<sup>40</sup> La idea de Dios, aunque presupone ya principios morales y es precedida por la Moral misma, es -según Kant-, en su caracterización cristiana, el arquetipo de la moralidad.

<sup>41</sup> *Cf.* Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; A 233-Ak. v, 130.

cuenta, en tanto que cruciales, antes de aceptar o rechazar las hipótesis del juicio teleológico y la idea de Dios:

1. Dado que no se cuenta con el respaldo especulativo de la razón teórica para justificar objetivamente ni el juicio teleológico ni la idea de (creencia en) Dios, y habiendo incluso considerado las críticas epistemológicas hechas por Hume y Popper al PU: ¿Podría Kant aún estar justificado en postular un principio <<*a priori*, universal y necesario>> del carácter moral del ser supremo -aunque éste fuera únicamente aplicado al ámbito de la razón práctica-? Si la condición para ello es tal que: un principio de esta índole sólo es posible formularlo desde el juicio reflexionante -válido y necesario, *qua* subjetivo, exclusivamente para sí mismo-, ¿sin incurrir en una falacia? A saber, infiriendo que, porque todo hombre tiene una ‘tendencia’ psicológica-racional a buscar, en términos apriorísticos y necesarios: a) una finalidad de lo existente y de sus actos; b) un principio metafísico-causal -en cuanto lógico, abarcante y explicativo de la diversidad de leyes particulares-; y c) un principio, supremo y perfectísimo, regulador de su conducta... ¿derive de la mera tendencia un carácter *a priori* y necesario en la postulación de su ‘existencia’,<sup>42</sup> en el sentido que sea? ¿O se tratará, más bien, tanto en el caso del juicio teleológico como en el de la idea de Dios, de una sospechosa y vulnerable coartada moralista ideada por el filósofo prusiano?

---

<sup>42</sup> La ‘existencia’ podría, en este postulado, tener una variedad de acepciones; *e.g.*, práctico-moral, físico-ontológica, lógico-semántica, psicológico-heurística, etc. En últimas, de la posibilidad lógica no se deduce necesariamente la existencia; pues, entretanto, uno corre el riesgo de desbarrancarse en el inmenso abismo que separa lo lógico de lo ontológico. Y, si tal barrera se advierte ya en la división entre lógica y ontología, qué quedaría decir, acaso, sobre la distancia colosal entre la pragmática psicología y la ontología, o entre la moral y la ontología. Acerca de la ‘validez objetiva’ frente al ‘pensamiento posible’ (*viz.*, <<posibilidad real>>), en contraste con la mera <<posibilidad lógica>>), véase lo escrito por Kant en: KrV, Prólogo a la segunda edición., Nota al pie de B XXVI.

2. ¿En qué medida es viable aceptar simultáneamente, y sin caer en contradicción, por un lado: a) coincidir con una voluntad divina moralmente necesaria (fin final), dentro o fuera de nosotros, bondadosa, santa y perfecta (sumo bien), de quien nos son dados a conocer todos los mandatos que debemos de seguir y a la que, por tanto, tenemos que someternos libremente;<sup>43</sup> y, por otro, b) un principio de *heautonomía*,<sup>44</sup> entendida ésta como la legislación dada por el sujeto trascendental a sí mismo a través del Imperativo Categórico; *heautonomía* que presume estar fundada en la causalidad libre de la Razón, independiente y precedente a cualquier Religión?<sup>45</sup>

## Bibliografía

Fuentes principales:

Kant, I.; *Crítica del Juicio en Kant II*; trad. Manuel García Morente; Gredos; Madrid; 2010; 842 pp.

Kant, I.; *Crítica de la razón práctica en Kant II*; trad. Roberto R. Aramayo; Gredos; Madrid; 2010; 842 pp.

Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; trad. Felipe Martínez Marzoa; Alianza; Madrid; 2001; 267 pp.

Literatura crítica:

Díaz, R.; *La analogía* [versión en línea]; en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores); *Philosophica: Enciclopedia Filosófica Online*; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html>>.

<sup>43</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; A 223.

<sup>44</sup> Del griego *heautô*, a sí mismo; y *nómos*, ley; Legislar a sí mismo.

<sup>45</sup> Cfr. Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; p. 21.

Gil, J.; *El Juicio teleológico kantiano: Su recepción y la crítica hegeliana* [versión en línea]; Universitat Jaume I de Castellón; Castellón; 2009; 13 pp.; consultado el 31 de mayo de 2015 de:

<<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>>.

Haack, S.; *Una teoría fundherentista de la justificación epistémica* [versión online]; Miami University; 19 pp.; 1999; consultado el 04 de junio de 2015 de:

<[http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg\\_037-056\\_agona18-1.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg_037-056_agona18-1.pdf)>.

Heidegger, M.; *Caminos de bosque: ¿Y para qué los poetas?* [versión en línea]; 33 pp.; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <[http://www.olimon.org/uan/heidegger-y\\_para\\_que\\_poetas.pdf](http://www.olimon.org/uan/heidegger-y_para_que_poetas.pdf)>.

Kant, I.; *Crítica de la razón pura* [ed. bilingüe alemán - español]; trad. Mario Caimi; FCE; México; 2009; CCCXLIV, 734 pp.

Popper, K.; *Conjeturas y refutaciones* [versión en línea]; Capítulo I; 1967; consultado el 05 de junio de 2015 de: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=Z-GVmYXVsdGRvbWFpbnxmaWxvc29maWFkZWxhY2llbmNpYTIwMTV1bmFtfGd4OjFiMmVkJzYzk0ZjVmM2U0MGE>>.

# Enunciados y visibilidades en la arqueología de Michel Foucault, a través de la filosofía de Gilles Deleuze

---

Alberto Villalobos Manjarrez

Programa de Maestría en Filosofía-UNAM

En cualquier caso, un hombre en marcha, solitario, secreto y que, a causa de ello, desconfía de los encantos de la interioridad, rechaza las trampas de la subjetividad, buscando dónde y cómo es posible un discurso de superficie, chispeante, pero sin espejismos, no ajeno, como se ha creído, a la búsqueda de la verdad, pero que deja ver (entre otras muchas cosas) los peligros de esta búsqueda [...]

*Michel Foucault tal como lo imagino*, Maurice Blanchot.

## Resumen

En las siguientes líneas se explora el problema de la relación entre los conceptos arqueología y archivo, a partir de la lectura que Gilles Deleuze realiza sobre la primera parte de la obra de Michel Foucault. En este sentido, el archivo es un compuesto de enunciados y visibilidades. Y la arqueología, a través de esta singular lectura de Deleuze, es una práctica que esclarece el funcionamiento de este archivo, en el que se ubican formaciones históricas y discursivas; pero también sujetos, objetos y conceptos que corresponden a épocas determinadas. La asimetría, entre lo visible y lo enunciado, constituye estratos como formaciones históricas en las que irrumpen medios no discursivos como prácticas concretas y acontecimientos políticos. Situados en la impersonalidad de un discurso, los enunciados posibilitan los emplazamientos de sujetos y objetos que,

siempre atravesados por una trama que los sobrepasa, modifican su posición en virtud de la discontinuidad y la ruptura.

### **Abstract**

In the following lines, the problem between the concepts of Archeology and file is explored, in the reading that Gilles Deleuze makes on the first part of the work of Michel Foucault. In this regard, the file is a compound of statements and visibilities. And Archeology, through this singular reading of Deleuze, is a practice that clarifies the working of this file, in which historical and discursive formations are located, but also subjects, objects and concepts that correspond to certain ages. The asymmetry, between the visible and what is stated, constitutes strata as historical formations, in which also affects no discursive means as concrete practices and political events. Located in the impersonality of a discourse, the statements make possible the positions of subjects and objects, which conditions are modified from the discontinuity and the rupture.

### **I. Introducción**

Las discontinuidades en la historia del saber, en el pensamiento y en la filosofía irrumpen como acontecimientos. No obstante, el problema de la historia del saber se juega, como explica Michel Foucault, en el examen del valor del documento. En la historia clásica, a los documentos se les interrogó sobre su veracidad para responder por nuestro pasado. No obstante, la tarea de la historia ha cambiado frente al documento, pues se trata, ahora, de elaborarlo desde su interioridad. No es ya una materia inerte, sino que define, desde dentro, relaciones, series y conjuntos.

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault concibe el devenir histórico, no a partir de linealidades y teleologías, sino

como el conocimiento de las relaciones de energías diferenciales que posibilitan las cumbres y los hundimientos de discursos o formas políticas.<sup>1</sup> Tradicionalmente, la historia memoriza los monumentos del pasado y los convierte en documentos. En este punto, el filósofo francés señala una inversión: la transformación de los documentos en monumentos. Así pues, la historia de las ideas, en tanto multiplicación de rupturas y discontinuidades, tiende a la elaboración de una arqueología. Definir los elementos de las series discursivas y sus relaciones con lo discontinuo, es lo propio de la arqueología como historia, que en su forma clásica buscaba, más bien, la borradura de la ruptura y la búsqueda de lo lineal, continuo y homogéneo.

En un texto homónimo al nombre de su propio autor, Foucault reflexiona sobre su propia obra y, entre otros problemas, sobre la función de la arqueología. Al ubicarse en una tradición de la historia crítica del pensamiento, Foucault, vinculándose con Kant, concibe el acto de pensar como el planteamiento de las relaciones, procesos y posibilidades que dan lugar a un sujeto y a un objeto en determinada forma de cultura. Una “[...] historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible”.<sup>2</sup> El problema de Foucault, en este punto de su obra, es saber bajo qué condiciones se constituye el sujeto que conoce, es decir, bajo qué determinaciones consigue su legitimidad y su posición. El estatuto del sujeto varía según las relaciones epistémicas sobre las que se produzca.

Por otra parte, en una relación intrínseca con el sujeto, se encuentra el objeto. Establecer el modo de objetivación que

---

<sup>1</sup> Cfr. Foucault, Michel, Nietzsche, *la genealogía, l'histoire en Dits et écrits 1954-1988 (II 1970-1975)*, Gallimard, France, 1994, p. 149.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, España, 1999, p. 363.



ocurre en cierta forma de saber, es, asimismo, el problema del que se ocupa este acto del pensamiento. Foucault escribe: “Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes una de otra; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de donde nacen lo que se podría llamar los <<juegos de verdad>>.”<sup>3</sup> Estos juegos consisten en esclarecer las reglas que, en un momento determinado, permiten la elaboración de discursos de verdad. Así pues, para Foucault, el problema de la arqueología reside en comprender las condiciones que permiten, a propósito de las formas de saber de un tiempo determinado, el surgimiento de las *veridicciones*: los modos en los que un discurso se adhiere a las condiciones de lo verdadero y lo falso. Conocer los efectos concretos y reales de los discursos verdaderos, las modalidades que adoptan los sujetos y los objetos en ellos, a partir de la emergencia de formas de saber determinadas, es, según Foucault, la tarea de la arqueología.<sup>4</sup> Ciertamente, el juego de verdad que interesa, aquí, al filósofo, es aquel que posiciona al sujeto como un objeto de saber posible.

Situado en el estudio del problema del gobierno, el sujeto y la verdad en la antigua Grecia, Foucault, en 1983, durante un curso, recuerda lo que ha sido motivo de su investigación. Así pues, en torno al periodo de sus estudios arqueológicos sobre las ciencias humanas, uno de sus problemas ha sido el de la formación de saberes específicos durante los siglos XVII y XVIII. Las condiciones de emergencia, de aparición, de la biología, la economía y la filología, a partir de sus relaciones, remodelaciones y discontinuidades con la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general, son, asimismo, los problemas que plantea su arqueología.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>4</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 364.

<sup>5</sup> *Cfr.* Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2005.

En suma, se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar.<sup>6</sup>

En este sentido, en *La arqueología del saber* (1969), el filósofo comenta que la tarea del arqueólogo consiste en comprender las reglas que hacen posible la aparición de discursos más o menos determinados, es decir, con límites, en ocasiones imprecisos, ya sea que se trate de imágenes o representaciones inscritas en cierta configuración epistémica. Sobre la arqueología, Foucault escribe: “Su problema es, por el contrario, definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro; seguirlos a lo largo de sus aristas exteriores y para subrayarlos mejor”.<sup>7</sup> Distinta de la sociología y la psicología, la arqueología busca las reglas de las prácticas discursivas que posibilitan los emplazamientos de sujetos creadores de obras. Se trata, advierte Foucault, de una reescritura, una descripción sistemática, de lo que ha sido planteado en el terreno del saber, el pensamiento o la ciencia.

Ahora bien, apropiándose de este problema, Deleuze, en *Foucault* (1986), propone que el estudio de los estratos como formas de saber, más que la investigación del pasado, es la materia de la arqueología. Lo que se investiga con la arqueología, ahora, es la composición del archivo. Lo que habría en el archivo, desde esta perspectiva deleuzeana, son enunciados y visibilidades que permiten establecer relaciones determinadas,

---

<sup>6</sup> Foucault, Michel, *El gobierno de sí y los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 20.

<sup>7</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979, p. 234.

incluso leyes, que posibilitan la aparición de sujetos, objetos y conceptos, según las variaciones discursivas y prácticas a las que está sometida determinada episteme. Ciertamente, el análisis de los enunciados y las formaciones discursivas, es decir, la instauración de su teoría general, corresponde a lo que Foucault llama arqueología. La positividad, las prácticas y formaciones discursivas son algunos de los conceptos principales de *La arqueología del saber*; no obstante, por lo que aquí se refiere, el problema hacia el que se orienta este trabajo consiste en una breve exposición del vínculo entre la arqueología, el archivo y la composición de los enunciados en el pensamiento de Foucault, pero a través de la singular lectura que Deleuze realiza.

## II. Arqueología del archivo: enunciados y visibilidades

El nuevo archivista —nombre que Deleuze propone para pensar a Foucault— es aquel que desdeña la jerarquía vertical de las proposiciones y las frases. Este personaje dirige su atención, más bien, sobre los enunciados: multiplicidades lingüísticas, impersonales, que posibilitan los emplazamientos de sujetos, objetos y conceptos. A diferencia de los enunciados, las frases impiden y reprimen a otras frases, a la vez que se inscriben en la dialéctica y sus oposiciones. Las proposiciones, en cambio, se rigen por principios de abstracción y correspondencias. De manera distinta, los enunciados se distribuyen en espacios de rareza, y se movilizan en una diagonal que confronta conjuntos a distintos niveles. Los enunciados producen singularidades que se conjugan en un espacio atravesado por una curva. Así también, el enunciado no remite a una subjetividad trascendental ni a conciencias colectivas, sino que se trata de un campo anónimo que hace posible el lugar que ocupan los sujetos parlantes. Es en la subjetividad donde se perciben los efectos de los campos enunciativos.

El análisis de los enunciados se efectúa, pues, sin referencia a un *co-gito*. No plantea la cuestión del que habla, bien se manifieste o se oculte en lo que dice, bien ejerza, al tomar la palabra, su libertad soberana, o bien se someta sin saberlo a compulsiones que percibe mal. Se sitúa este análisis, de hecho, al nivel del “se dice”, y por ello no se debe entender una especie de opinión común, de representación colectiva que se impusiera a todo individuo; no se debe entender un gran voz anónima que hablase necesariamente a través de los discursos de cada cual, sino el conjunto de las cosas dichas, las relaciones, las regularidades y las transformaciones que pueden observarse en ellos, el dominio del que ciertas figuras, del que ciertos entrecruzamientos indican el lugar singular de un sujeto parlante y pueden recibir el nombre de un autor. “No importa quién habla”, sino que, lo que dice, no lo dice de no importa dónde. Está enredado necesariamente en el juego de una exterioridad.<sup>8</sup>

Ciertamente, Deleuze distingue tres porciones del espacio de los enunciados en *La arqueología del saber* de Foucault: la primera corresponde a un espacio colateral que indica la relación y la conjugación con otros enunciados, cuyo movimiento de un sistema a otro sobreviene en virtud de sus variaciones. Las reglas inherentes al enunciado provocan que su desplazamiento, lejos de ser vertical u horizontal, ocurra de modo transversal. Al mismo tiempo, los enunciados son heterogéneos en tanto están ligados por vectores, es decir, por reglas de transformación.

La segunda porción del espacio es el correlativo. Esta porción ya no se ocupa de las relaciones entre enunciados, sino del vínculo de los enunciados con sujetos, objetos y conceptos. De manera que la relación del enunciado con un sujeto variable, constituye una variable al interior del enunciado mismo; por consiguiente, un enunciado puede tener distintas posiciones y emplazamientos subjetivos. Un ejemplo de este movimiento

---

<sup>8</sup> Foucault, Michel, *La arqueología...*, *Op cit.*, p. 207-208.

enunciativo ocurre en el cuento de Jorge Luis Borges, *Pierre Menard, autor del Quijote*, donde una obra —*Don Quijote de la Mancha*—, cuyos enunciados varían, desprende dos subjetividades: la de Menard y la de Cervantes. Se trata, pues, de dos sujetos inscritos en la identidad de un solo lenguaje. Borges escribe: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.)”<sup>9</sup>

Los emplazamientos del sujeto no remiten a una subjetividad ideal de la cual provendría el enunciado, sino que, precisamente, del enunciado se extraen sus posiciones. Por tanto, Deleuze explica que los modos de una *no persona* o de un *se*, pertenecen a los enunciados. Sobre este problema, Foucault se aproxima a la noción de *lo impersonal* en el pensamiento de Maurice Blanchot. Lo cual implica que el *yo*, un soporte de poderes, se disuelve en un *se* anónimo ubicado en la exterioridad de una obra literaria, que imposibilita el enraizamiento de subjetividades sobre la escritura. Se lee en Blanchot:

Escribir es participar de la afirmación de la soledad donde amenaza la fascinación. Es entregarse al riesgo de la ausencia de tiempo donde reina el recommienzo eterno. Es pasar del Yo al Él, de modo que lo que me ocurre no le ocurre a nadie, es anónimo porque me concierne, se repite con una dispersión infinita.<sup>10</sup>

En este sentido, para Foucault, los sujetos y sus objetos derivan de las formaciones discursivas de los enunciados: campos anónimos e impersonales. Otro aspecto de los enunciados es que sus objetos discursivos derivan sí mismos y no del estado de cosas al que se refieren. Por eso es que Deleuze señala que los enunciados de Foucault, se constituyen en virtud de un mundo

<sup>9</sup> Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Debolsillo. Colombia, 2012, p. 50.

<sup>10</sup> Blanchot, Maurice, *Espacio literario*, Editorial Nacional, Madrid. España, 2002, p. 29.

propio. Sus entrecruzamientos, en su heterogeneidad, producen conceptos; por ejemplo, las variables sintomatológicas del discurso médico en el siglo XIX.

Descripciones cualitativas, relatos biográficos, señalamiento, interpretación y despiezo de los signos, razonamientos por analogía, deducción, estimaciones estadísticas, verificaciones experimentales y otras muchas formas de enunciados: he aquí lo que se puede encontrar, en el siglo XIX, en los discursos médicos. De los unos a los otros, ¿qué encadenamiento, qué necesidad? ¿Por qué éstos, y no otros? Habría que encontrar la ley de todas estas enunciaciones diversas, y el lugar de donde vienen.<sup>11</sup>

Los sujetos, objetos y conceptos son las funciones del enunciado; por consiguiente, se distinguen de las palabras, las frases y las proposiciones. Finalmente, la tercera porción del espacio de los enunciados remite a lo complementario, es decir, a formaciones no discursivas: procesos económicos, instituciones o acontecimientos políticos. Las instituciones —medios no discursivos que no son interiores ni exteriores a los espacios discursivos— conforman relaciones, en diagonal, con los enunciados. Se trata de un límite que hace posible la aparición de los objetos en el discurso. De nuevo, Foucault insiste en la relación entre el discurso médico y la práctica política, cuando explica que ésta última otorga campos de localización a los objetos médicos, como es el caso de una población vigilada y ordenada administrativamente.

Ahora bien, la positividad de un discurso indica la solidez de una unidad que se mueve a través del tiempo, mientras que define un limitado espacio de relación. En el campo de esta positividad se desdoblán identidades formales, continuidades y temáticas; así como las disputas entre autores o teóricos que pueden, sin saberlo, coincidir en el entrecruzamiento de una

---

<sup>11</sup> Foucault, Michel, *La arqueología...*, *Op. cit.*, p. 82.

trama que los excede y a la que no gobiernan. “Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*”.<sup>12</sup>

Ahora bien, los enunciados, que se comunican a partir de *a priori* históricos con distintas positividades, se enlazan en regiones heterogéneas que se distribuyen según la determinación de sus leyes.

En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*.<sup>13</sup>

Así pues, Foucault define los enunciados como compuestos de acontecimientos y cosas, que producen relaciones discursivas con regularidades específicas, es decir, se generan a partir de un sistema que marca las posibilidades e imposibilidades de lo dicho. El enunciado

[...] es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si “casan” o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita).<sup>14</sup>

En efecto, el archivo es el sistema que preside el acontecimiento de los enunciados como singularidades. Los discursos, pensados como prácticas reguladas por reglas, son el problema de la arqueología. Éstos no se abordan como documentos

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 218-219.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 145.

—signos de otra cosa—, sino como discursos en sí mismos, es decir, como monumentos. El problema de la arqueología es la definición de los discursos a partir de la delimitación de sus conjuntos de reglas.

La arqueología no va, por una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o a la estabilidad definitiva de la ciencia; no es una “doxología”, sino un análisis diferencial de las modalidades de discurso.<sup>15</sup>

Al mismo tiempo, la arqueología define las prácticas discursivas que irrumpen en las obras individuales y que, en ocasiones, las dominan. La unidad de un sujeto creador como principio de una obra, le es desconocida. Dicho con Blanchot, se trata de una re-escritura que se transforma y circula en una exterioridad. En efecto, en la arqueología se describen sistemáticamente las relaciones diferenciales de un discurso-objeto.

Otra de las características del enunciado es la capacidad que tiene para repetirse; sin embargo, le son necesarias ciertas condiciones, como la misma partición de singularidades y un mismo orden de emplazamientos.

<<Las especies cambian>> no es el mismo enunciado cuando se formula en la historia natural del siglo XVIII que cuando se formula en la biología del siglo XIX. E incluso de Darwin a Simpson, no es seguro que el enunciado siga siendo el mismo, según que la descripción haga resaltar unidades de medida, distancias y distribuciones, y también instituciones completamente diferentes.<sup>16</sup>

Se trata de un movimiento de singularidades en el que circulan puntos de indeterminación que, en su heterogeneidad, constituyen un *afuera*. En un ensayo sobre la obra de Blanchot, Foucault explica que el afuera es una abertura del lenguaje donde el sujeto queda impedido como fuente de la escritura.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós. España, 1987, p. 37.



Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para re-encuentrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra «el pensamiento del afuera».<sup>17</sup>

Para Deleuze, los enunciados, dimensiones del afuera, son multiplicidades que desconocen los problemas metafísicos de lo uno y lo múltiple. En ellos no existe un sujeto que pueda ser planteado como una unidad o como el origen de una conciencia que se desplegaría en lo otro. Las multiplicidades, al constituir emplazamientos, son singularidades distribuidas en puntos, y por momentos funcionan como sujetos.

Ciertamente, en torno al problema del estructuralismo, Deleuze señala que los enunciados exceden tanto a los sujetos como a las estructuras; así, lo que concierne a la estructura es la frase que, al conformar una axiomática, desarrolla un sistema homogéneo. Por su parte, el enunciado remite a la multiplicidad que bifurca e irrumpe en la estructura, y que sólo deja subsistir al sujeto como una de sus funciones.

Para Deleuze, la arqueología se distingue y se opone a los dos métodos más recurrentes utilizados por los archivistas: la formalización y la interpretación. En la formalización, de la frase se desprende una proposición lógica que establece un contenido inteligible; por su parte, en la interpretación, a partir del movimiento entre las frases, se crea una relación secreta

---

<sup>17</sup> Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, Paidós. España, 1999, p. 300.

que duplica lo inscrito y establece un sentido oculto. Así sucede en el psicoanálisis, donde se extrae el sentido de lo que, precisamente, no se dice. Ciertamente, a través de la interpretación, se pretende que el sujeto constate, hasta cierto punto, aquello que ignora, que no sabe, sobre sí mismo. En efecto, la lectura de lo no dicho, en esta técnica, proviene de la interpretación de mecanismos inconscientes que se manifiestan de diversos modos.

En principio, el enunciado se encuentra sedimentado por capas de frases y proposiciones que no permiten un acceso directo a él. El enunciado, más bien, se elabora o se inventa. Se parte de palabras, frases y proposiciones que, al no ser entendidas desde estructuras o sujetos, son trabajadas como discursos sin referencia.

Los enunciados no son palabras, frases ni proposiciones, sino formaciones que únicamente se liberan de su corpus cuando los sujetos de frase, los objetos de proposición, los significados de palabras *cambian de naturaleza* al tomar posición en el <<Se habla>>, al distribuirse, al dispersarse en el espesor del lenguaje. Según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje sólo se agrupa en un corpus para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una <<familia>> naturalmente dispersada.<sup>18</sup>

Lo que se descubre con la arqueología es que tanto las proposiciones científicas como las frases cotidianas son enunciados que, despojados de su carga homogénea, no poseen ninguna equivalencia discursiva. En cuanto a la historia, las series de multiplicidades de los enunciados impiden que el análisis histórico se vuelva un mero ejercicio de continuidades realizadas por una conciencia totalizadora.

Ahora bien, a partir de la arqueología de Foucault, ¿qué es propiamente el *saber*, y cuál es su relación con lo que puede denominarse como *estrato*? Pues bien, una solución, formulada

---

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault, Op. cit.*, p. 44.

por Gilles Deleuze, siempre con la posibilidad de ser replanteada, refiere que el saber, más que al conocimiento o a la ciencia, concierne a las multiplicidades —singularidades— emisoras de funciones que se movilizan y pueblan los estratos.

Los estratos son formaciones históricas, positivities o empiricidades. «Capas sedimentarias», hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de variable y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y expresiones.<sup>19</sup>

Tanto el contenido como la expresión poseen una forma y una sustancia; por ejemplo: el hospital psiquiátrico y sus pacientes son un contenido; mientras que la expresión se hace inteligible a partir del discurso médico-psiquiátrico que tiene como objeto el trastorno mental. Así pues, se conforma la pareja de lo visible y lo enunciable. Por un lado, lo visible puede ser la vigilancia en el hospital psiquiátrico; por otro, lo enunciable indica el despliegue del discurso sobre la enfermedad mental.

Las distribuciones de lo visible y lo enunciable constituyen estratos como formaciones históricas. De un estrato a otro ocurren variaciones en la partición de singularidades, puesto que los enunciados cambian de régimen y las visibilidades de modo. Deleuze comprende que, en *La arqueología del saber*, se investiga sobre la teoría de los dos elementos constitutivos de los estratos: lo enunciable y lo visible; lo discursivo y lo que no lo es; además de las formas de contenido y expresión. De este modo, en un curso sobre el pensamiento de Foucault, el filósofo expresa que el sistema de coordenadas que instaura la arqueología, consiste en “[...] ver y hablar, la combinación de lo visible y lo enunciable según cada época, es decir, según cada formación histórica determinable como estrato”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, Editorial Cactus, Argentina, 2013, p. 40.

En *La arqueología* se da una preeminencia a los enunciados; sin embargo, lo visible permanece irreductible. Ciertamente, el pensamiento de Foucault se distingue de la fenomenología, puesto que la relación entre el sentido de los regímenes de enunciados y lo visto, mantiene una disimetría que es, según Deleuze, una diferencia de naturaleza. La disimetría consiste en que lo visible posee un ritmo distinto de los campos de enunciación. De manera que la arqueología de Foucault, tal como la concibe Deleuze, es un archivo *audiovisual*: un compuesto de ojos y de voz.

El saber es un agenciamiento práctico, un «dispositivo» de enunciados y visibilidades. [...] El saber es la unidad de estrato que se distribuye en los diferentes umbrales, mientras que el estrato sólo existe como la acumulación de esos umbrales bajo diversas orientaciones y la ciencia es sólo una de ellas. Sólo existen prácticas, o posibilidades, constitutivas del saber: prácticas discursivas de enunciados, prácticas no discursivas de visibilidades. Pero estas prácticas siempre existen bajo umbrales arqueológicos cuyas cambiantes distribuciones constituyen las diferencias históricas entre estratos. Ese es el positivismo o pragmatismo de Foucault; las relaciones entre la ciencia y la literatura, o entre lo imaginario y lo vivido, nunca han constituido un problema, puesto que la concepción del saber impregnaba y movilizaba todos los umbrales convirtiéndolos en las variables del estrato como formación histórica.<sup>21</sup>

La singular lectura que Deleuze ofrece de la obra de Foucault, consiste en una apropiación de conceptos, en la que se movilizan las singularidades de los enunciados que competen a ambos autores. La muestra de ello es que el *saber* —concepto desarrollado por Foucault— es reformulado a partir del *agenciamiento* —concepto clave en la filosofía que Deleuze realiza con Félix Guattari—: la constitución de un territorio, a partir de fragmentos descodificados extraídos de cualquier medio. Tales fragmentos, al constituir una territorialidad, se vuelven propiedades que

---

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault, Op. cit.*, p. 79.

implican, a su vez, un contenido y una expresión. “El agenciamiento es tetravalente: 1) contenido y expresión; 2) territorialidad y desterritorialización.”<sup>22</sup>

Al constituir un territorio, el saber —agenciamiento práctico— funciona a partir de umbrales que indican las orientaciones del estrato. Por tanto, la arqueología busca la verdadera expresión que no se confunde con la frase, el significante o la proposición. Así también, Deleuze precisa que, para Foucault, las visibilidades no se enredan con los compuestos del objeto, es decir, con sus elementos visuales, sino que son luminosidades que dan existencia a los objetos a partir de reflejos. De modo que la tarea de la arqueología es doble: 1) se obtienen los enunciados a partir de las frases y las proposiciones; 2) se muestra la evidencia visible de las cosas que conforman los estratos.

### III. Consecuencias

La condición más general de los enunciados, consiste en que se descarta un sujeto anterior a la enunciación, puesto que, precisamente, las variables del enunciado son los sujetos mismos. De modo que analizar las funciones-sujeto es, asimismo, una labor de la arqueología. Ciertamente, Deleuze encuentra que Foucault se opone a tres maneras de plantear el origen del lenguaje: 1) a las personas o sujetos lingüísticos; 2) a los significantes que funcionan como organizaciones internas —estructuralismo—; 3) y a una experiencia primordial del mundo en la que lo visible dota de sentido a un lenguaje, como es el caso de la fenomenología. No habría, en este sentido, una experiencia originaria. “¿Qué es lo que reemplaza a la fenomenología? Es, dice Foucault, una epistemología. Es decir, no hay experiencia que no esté captada en un saber.”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos. España, 2010, p. 515.

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles, *El saber...*, *Op. cit.*, p. 41.

A diferencia de las posiciones anteriores, Deleuze subraya que el enunciado es un ser-lenguaje, es decir, una dimensión en la que, a partir de palabras y textos —un corpus—, se extraen reglas enunciativas que manifiestan un *a priori* histórico. El lenguaje puede variar según la formación histórica, mientras que cada época configura los enunciados en virtud de su corpus. En este sentido, se lee en *Las palabras y las cosas* (1965):

La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás ha podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento.<sup>24</sup>

Esta imposibilidad indica que un concepto de hombre, concebido como un ser que habla, trabaja y vive, es una función de las configuraciones y enunciados de la *episteme*. El ser histórico del lenguaje no puede agruparse en el interior de un sujeto fundador.

Ahora bien, en cuanto a las visibilidades, el sujeto que mira es ya un emplazamiento de la visibilidad misma; es una de sus funciones. Un ejemplo de esta clase de visibilidades son las arquitecturas donde lo que hay son distribuciones de formas luminosas; de claros y oscuros. Estas luminosidades se expresan, por ejemplo, en la obra de Foucault, como los juegos de miradas en el famoso análisis de *Las Meninas* de Velázquez, expuestas en *Las palabras y las cosas*.<sup>25</sup>

Así pues, a partir de esta singular lectura de Foucault, los enunciados y las visibilidades son la condición *a priori* sobre la que se elaboran las ideas de un momento determinado. La asimetría entre hablar y ver muestra que lo visto no aparece en lo que se dice, puesto que cada elemento posee su propia

---

<sup>24</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, *Op. cit.*, p. 329.

<sup>25</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 13-25.

territorialidad y su propio mundo. En efecto, es en la exterioridad de un afuera donde lo audiovisual se torna disyuntivo y, en tal inadecuación, se juega el trabajo, siempre doble, de la arqueología.

## Bibliografía

- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Editorial Nacional, Madrid. España, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Una voz venida de otra parte. Anacrusa. Sobre los poemas de Louis-René des Forêts, seguido de La bestia de Lascaux, seguido de El último en hablar, seguido de Michel Foucault tal como lo imagino*, Arena libros, España, 2009.
- Borges, Jorge Luis, *Ficciones*. Debolsillo. Colombia, 2012.
- Deleuze, Gilles, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, Editorial Cactus, Argentina, 2013
- \_\_\_\_\_, *Foucault*. Paidós. España, 1987.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. España, 2010.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits 1954-1988 (II 1970-1975)*, Gallimard, France, 1994.
- \_\_\_\_\_, *El gobierno de sí y los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Paidós. España, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, España, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La Arqueología del saber*. Siglo XXI. México, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. México, 2005.

Reseña del libro: \_\_\_\_\_

*Relectio de decimis, 1555-1557*

*Tratado acerca de los diezmos*

Introducción, transcripción, traducción y notas de

Luciano Barp Fontana, México, De La Salle Ediciones, 2015.

490 p.<sup>1</sup>

Fray Alonso de la Vera Cruz

---

**María Alejandra Valdés García**

Facultad de Filosofía y Letras

UNAM

Después de su traducción de la magna obra *Espejo de matrimonios* en 3 vols., esperábamos con ansia este *Tratado acerca de los diezmos*, que junto con el tratado *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, complementa el grupo de obras de fray Alonso destinadas a la defensa de los indígenas en distintos aspectos.

En principio, hay que dejar claro qué es una *relectio*, el término designa un discurso pronunciado en un acto académico solemne como puede ser la inauguración de cursos, en este caso, el segundo curso escolar (1554-1555) de la Real y Pontificia Universidad de México, recién fundada en 1553. Aunque esta *relectio*, como se nos informa en la introducción al tratado, no ve la luz hasta 1976, gracias a su editor E. J. Burrus.

El asunto de esta obra es si los naturales deben o no cumplir con el pago de la consabida obligación del diezmo. La Iglesia Católica define el diezmo como “la décima parte de las

---

<sup>1</sup> Texto leído en la presentación de la obra llevada a cabo en la Biblioteca de la Universidad La Salle, el 14 de octubre de 2015.



ganancias que surgen del producto de la tierra y el ganado, asignado al clero para su sustento o dedicado a usos religiosos o de caridad”,<sup>2</sup> esta obligación es mencionada en el libro del *Génesis*, y desde la ley mosaica era, para el pueblo de Israel, práctica obligada, aunque no exclusiva del pueblo israelita, pues se encuentra registrada en diversas culturas antiguas. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el diezmo tiene dos finalidades: primera: sustentar a los pobres y necesitados, y segunda: sustentar a los ministros.

Me gustaría centrar la atención sobre la estructura de este tratado que da muestra del pensamiento tan claro del autor y, en consecuencia, de su intención. La edición que tenemos ante nosotros, elaborada por el Dr. Luciano Barp, tiene los siguientes apartados en los preliminares:

- Prólogo por la Dra. Carolina Ponce Hernández.
- Una presentación e introducción del Dr. Barp, que nos provee de las nociones fundamentales de ley que son necesarias para la cabal comprensión del texto alonsino.
- Enseguida, y ya como parte del texto de fray Alonso, estando el tratado dirigido al rey Felipe II, como es de esperarse, incluye una dedicatoria al monarca fechada en el primer día del año 1560.
- Después una breve carta de fray Luis de León dirigida a Alonso de la Vera Cruz.
- Y una introducción de Baltasar López, en la que recomienda mucho al autor y la lectura de su obra.

Después comienza el tratado propiamente dicho en el que distinguimos perfectamente cuatro partes:

#### 1. La condición del diezmo (cuestiones 1-4)

---

<sup>2</sup> *Enciclopedia Católica*, s.v. Consultable en: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Diezmo> (9/10/2015).

2. El carácter obligatorio del diezmo (cuestiones 5-12)
3. Los bienes sobre los que el diezmo obliga (cuestiones 13-20) y
4. Sobre las obligaciones de los parroquianos y la obligaciones por parte de la Iglesia (cuestiones 21-26).

Incluye, además, una conclusión y un apéndice con el que finaliza la obra.

Cada una de estas partes trata en su totalidad y de manera prolija, a decir del autor, el asunto en cuestión:

En la primera parte fray Alonso comienza sus cuestiones, como cualquier buen religioso lo haría, con una cita bíblica tomada del libro de los *Nm* 18, 21-24: “Yo he dado como heredad a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel a cambio de los servicios que prestan en la Tienda de la Reunión. Ellos cargarán con los pecados del pueblo... No poseerán otras cosas, contentos con la ofrenda de los diezmos que yo he separado para sus usos y necesidades”. A partir de esta frase fray Alonso discurre por la “condición del diezmo”, en las cuatro cuestiones desarrolladas sobre este tema llega a las conclusiones siguientes: que el precepto de los diezmos no es de ley natural, que no todas las cosas transmitidas en la ley antigua son de derecho natural, que el diezmo bien pudo haber caducado con la nueva ley, puesto que Cristo no estipuló nada sobre el diezmo en el Nuevo Testamento y que no siendo el diezmo primeramente de derecho natural, es de derecho humano pontificio, que el Papa puede dispensar del pago de tal cuota, así como dispensa el voto en el matrimonio cuando se considera procedente.

Poniendo fray Alonso las bases de su tesis en esta primera parte, procede a la segunda, cuya temática hemos resumido en una frase: “el carácter obligatorio de los diezmos”, en este apartado llama extraordinariamente la atención, y es muy digna de leerse, la cuestión VI: “Si los neófitos están obligados al diezmo”. A través de sus afirmaciones, fray Alonso se muestra el

mejor abogado sobre los derechos de los indígenas, afirma: “Los recién convertidos a Cristo no están obligados a nada que les ofrezca un obstáculo que los haga retroceder en la fe” (*Dec.* 152), “no están obligados a muchas cosas, como al ayuno, a la observancia de los días festivos, a la abstinencia de los lacticinios, etc., por tanto, parece que también están exentos de pagar los diezmos” (*Dec.* 153), “pagar los diezmos es un precepto de derecho positivo. Por tanto, puede prevalecer la costumbre” (*Dec.* 154). Y no es que fray Alonso piense que los naturales no deban pagar el diezmo, sino que, a través de varios argumentos, opina que el diezmo está incluido en los tributos ya pagados, que bastan y sobran para la manutención de los ministros, para lo que el diezmo está destinado, y que, por tanto, ya no deben pagarlo otra vez, más aún cuando les falta incluso lo necesario. Reproduzco las palabras del autor: “Todo esto está probado por los decretos regios donde el soberano quiso que la cuarta parte de los tributos se dedicara a las cosas necesarias para el culto divino” (*Dec.* 176), y “el pobre que tiene solamente el sustento debido y lo necesario para la familia, de manera que, pagando el diezmo le faltaría lo necesario para lo natural, no está obligado a pagar el diezmo de los frutos, a menos que el ministro se encontrase en la misma necesidad” (*Dec.* 183). A todo esto concluye que sin lugar a dudas: “... los neófitos del Nuevo Mundo están obligados a pagar los diezmos, cuando se les exijan, aunque pensamos que ahora no deben ser exigidos, ya que son recién convertidos...” (*Dec.* 189).

La precisión que caracteriza el pensamiento alonsino queda manifiesta una vez más en la tercera parte que trata sobre los bienes a los que el diezmo obliga, en la cuestión X nos especifica que los diezmos son de tres tipos: 1) personales o del trabajo humano, 2) prediales o sobre los frutos de las granjas y 3) mixtos, que serían los frutos de los ganados y de las ovejas; dedica el resto de esta cuestión y hasta la XX a disertar sobre los productos susceptibles de ser parte del diezmo, incluido el tema de si las ofrendas,

las limosnas y las primicias son obligatorias. En la cuestión XV llama la atención el término “rediezmo”, el cual consiste en el pago por parte de quien recibe el diezmo, es decir, el ministro, que ya ha recibido, también está obligado al pago de una décima parte de aquello, con lo cual le quedarían nueve partes.

Y por último, a partir de la vigésima primera cuestión el tratado se centra en si hay o no obligación por parte de los feligreses en cuanto a la construcción de la parroquia, lo que depende de variados aspectos siempre relativos a si la parte destinada del diezmo para ese menester es suficiente o no, y sobre las obligaciones que tienen los obispos de proveer ministros competentes, sean del clero secular o del clero regular para salvación de las almas. En la última de las cuestiones, la vigésimo sexta, sobre “si los clérigos pueden recibir una recompensa de parte de los indígenas”, deja claro que el ministro tiene derecho a su salario a cambio de los servicios prestados, lo cual encomienda mucho al responsable de los estipendios, de modo que no sean los pobladores quienes deban cargar con ese gasto.

Después de tan prolijo y exacto tratamiento sobre el tema del diezmo, fray Alonso concluye su exposición con la siguiente postura: “por el momento y hasta que tengan raíces profundas en la fe, que los neófitos no sean gravados con la exacción de los diezmos” (*Dec.* 958).

La traducción de este tratado se ve complementada por un índice onomástico y una panorámica de la legislación canónica y civil citada en el *De decimis*, elaborados por el traductor, muy útiles ambas, pues ahorran al lector la distracción de la búsqueda proporcionándole en el ejemplar mismo los datos necesarios para la comprensión total del texto.

El Dr. Luciano Barp Fontana, debido a las obras que de fray Alonso de la Vera Cruz ha traducido, uno de los mejores conocedores de este autor, pues no es poco el mérito de leer y comprender a este pensador insigne en su lengua original.

### Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinus, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Pós-graduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Ética, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efémerides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Ética e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filósofar Cristiano, Filosofía Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmnanistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Mäthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Ética, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristicia et Mediaevalia, Pensamiento, Perficit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecuménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Φιλοσοφία, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Re-

vista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadoche. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de La Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verífiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

## Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en esta dirección: [logos.humanidades@ulsa](mailto:logos.humanidades@ulsa).
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

**Nota:** Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

