

# Discursos críticos de la Modernidad



María Edith Velázquez Hernández  
Gergana Neycheva Petrova  
Coordinadoras



Akademia

*Discursos críticos de la Modernidad* busca contrarrestar la falacia de que la modernidad es una etapa filosófica de contornos fijos. Nuestro primer paso para ofrecer una relectura de lo moderno es renunciar a fijar de forma definitiva un texto, una situación o un problema como elemento fundacional de toda actitud moderna, por el hecho de que la modernidad es un proceso, un momento histórico transicional que, si nos adelantamos, tendríamos que admitir como inconcluso, es decir, abierto. El segundo paso para evitar interpretaciones ingenuas de la modernidad, y que es tema capital de este libro, es explorar la capacidad de autocrítica que sus autores sostuvieron. Los trabajos que componen la presente obra muestran alguno de los múltiples rasgos desde los cuales pueden mostrarse que la modernidad mantuvo una mirada crítica sobre sí misma, ya sea por medio de la recuperación de tesis modernas en la contemporaneidad, ya sea por la exploración de un concepto no simplista de un autor moderno, o por enfatizar la crisis propia de la época.

Como puede verse, este libro da una serie de ejemplos en donde el lector podrá comprobar que la modernidad no es una sumatoria de convicciones ingenuas, como se ha querido juzgar desde nuestra época. A grandes rasgos, el libro puede dividirse en dos. La primera se adentra en la consideración de conceptos modernos, en su múltiple y compleja formación; mientras que la segunda, desde una mirada crítica que tiene por origen la crisis de los preceptos más generalizados de la modernidad, diversifica tópicos modernos explorando ramificaciones cuya consideración desencantada muestra de mejor y más adecuada manera los verdaderos límites de lo moderno.

*Discursos críticos de la Modernidad*



Colección Akademia  
Pensamiento y Ciencias Sociales



# Discursos críticos de la Modernidad

María Edith Velázquez Hernández  
Gergana Neycheva Petrova  
*Coordinadoras*

UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO



Ediciones  
Universitarias



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES



*Discursos críticos de la Modernidad*  
Primera edición digital, 2023

D. R. © Universidad de Guanajuato  
Lascuráin de Retana núm. 5, Centro  
Guanajuato, Gto., México  
C. P. 36000  
[www.ugto.mx/editorial](http://www.ugto.mx/editorial)

D. R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes  
Av. Universidad núm. 940, Ciudad Universitaria  
Aguascalientes, Ags., México  
C. P. 20100  
[www.editorial.uaa.mx](http://www.editorial.uaa.mx)

Diseño de portada: Jaime Romero Baltazar  
Formación: María Fernanda Iñiguez  
Corrección: Cruz Eduardo Amador Negrete

Esta obra forma parte de la Convocatoria  
de Publicaciones Académicas 2023  
y fue apoyada por la Convocatoria Institucional  
de Investigación Científica 2022.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción  
o transmisión parcial o total de esta obra bajo cualquiera de sus formas,  
electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y por escrito  
de los titulares del *copyright*.

ISBN Universidad de Guanajuato: 978-607-580-048-6  
ISBN Universidad Autónoma de Aguascalientes: 978-607-8909-97-1

Hecho en México  
*Made in Mexico*

# Índice

Prólogo . . . . . 11

**El concepto de ciencia en la filosofía de Francis Bacon:  
¿una interpretación pragmatista?**

*Nalliely Hernández* . . . . . 19

Introducción . . . . . 19

Francis Bacon: contexto, motivaciones  
y justificaciones de la reforma cultural. . . . . 21

Crítica y valoración de la tradición . . . . . 24

Filosofía natural, método  
y ciencia institucionalizada . . . . . 26

La ciencia en el pragmatismo de Richard Rorty . . . . 31

La interpretación rortiana de Bacon:  
práctica y poder . . . . . 34

Plausibilidad y tensiones de la imagen  
pragmatista de Bacon . . . . . 37

**Trascendencia y conocimiento: la idea cartesiana  
de dios y su uso en las ciencias y la vida práctica**

*María Edith Velázquez Hernández* . . . . . 49

La revolución cartesiana . . . . . 51

La idea de dios como elemento gnoseológico  
de las nuevas ciencias . . . . . 58

Utilidad y significado de las ciencias . . . . . 65

**La trascendencia del Dios inmanente:  
sobre el panteísmo de Giordano Bruno**

*Juan Negrete Castañeda* . . . . . 75

La naturaleza más allá de la no contradicción:  
fuentes y método del pensamiento de Bruno . . . . . 77

La trascendencia de la causa, la inmanencia del principio y la dualidad de la sustancia única . . . . .	83
El problema de la trascendencia . . . . .	88
Conclusiones . . . . .	92

**Baruch Spinoza en el origen de los discursos críticos  
de la Modernidad: rasgos de una filosofía prohibida**

<i>Javier Corona Fernández</i> . . . . .	95
--	----

La religión y el Estado: la nueva visión racional del mundo como un asunto político . . . . .	100
Observaciones finales sobre el legado de Spinoza y nuestra deuda actual . . . . .	116

**El método, el tiempo, la Historia: indagación por un método  
materialista en Spinoza, Marx y Althusser**

<i>Óscar Silvestre Romero Torres</i> . . . . .	123
--	-----

**Aldous Huxley y la detención de la utopía: la crítica  
reaccionaria de la Modernidad**

<i>Dinora Hernández López</i> . . . . .	157
---	-----

Biopolítica y biotecnología . . . . .	159
Identidad y autoconservación . . . . .	162
Ni colectivo, ni individuo . . . . .	168
Fetichismo del fetichismo . . . . .	175
Utopía y detención . . . . .	179
A manera de cierre . . . . .	180

**Baudelaire, la imagen melancólica de la Modernidad**

<i>Gergana Neycheva Petrova</i> <i>Alma Rocío Rodríguez Serrano</i> . . . . .	185
--	-----

**La Razón, una condición humana violenta**

<i>Gabriela Herrera Sánchez</i> . . . . .	205
---	-----

<b>Walter Benjamin. La debacle de la experiencia y su posible recuperación. Justicia y narración</b>	
<i>Héctor García Cornejo</i> . . . . .	221
Introducción . . . . .	221
W. Benjamin y la experiencia . . . . .	224
<i>W. Benjamin. Tres claves de lectura</i> . . . . .	225
<i>¿La recuperación de la experiencia?</i> . . . . .	231
La dureza de la experiencia . . . . .	239
Epílogo . . . . .	245



# Prólogo

Uno de los intereses de este libro es contrarrestar la afortunadamente cada vez menos extendida falacia de que la modernidad es una etapa filosófica, conjunto de pensamientos y sistemas, de contornos fijos. Ni siquiera ahí donde a la modernidad competen las preocupaciones políticas, sociales y expresivas de la época (que constituyen las formas canónicas de leer a la modernidad y desde donde se han perpetuado más ataques contra ella) hay consenso cerrado. Desde su datación de inicio encontramos una diversidad de posturas que muestra que con la etiqueta de “moderno” se quiere nombrar muchas cosas. Si referimos a sus rasgos positivos, por ejemplo, se podrá fijar el inicio de la modernidad en el momento efectivo de fundación de la ciencia, es decir, en la fecha de publicación de la síntesis newtoniana en la segunda mitad del siglo XVII. Si pensamos, en cambio, en la forma de vida, en las estructuras sociales que la modernidad conlleva, tendremos que situarnos hasta bien entrado el siglo XVIII, si no es que hasta inicios del siglo XIX, cuando la dinámica de las ciudades modernas ya está bien establecida. Si emparejamos esta tipificación con sus productos culturales, los estudiosos en literatura apelarán a diferentes fechas de acuerdo con la publicación de obras canónicas del género: el *Quijote* de Cervantes o la dramaturgia shakespeareana, la poesía de Baudelaire o la renovación estética de Rubén Darío.

Por otro lado, la búsqueda de su origen nos remitiría al siglo XVI, en donde aparece esa actitud naturalista expresada en textos como *De humanis corporis fabrica* de Vesalius y el *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, ambos de 1543. Y podríamos retroceder un poco más, para apelar a la aparición de los manuscritos del *Rerum Natura*, alrededor de 1417, en donde se encuentran actitudes reconocidas como modernas como el materialismo, el principio de secularización, la introducción de los conceptos de átomo, vacío e infinito, entre otros. En dado caso, tampoco sería prudente descartar la aparición de la relación

de la vida y la muerte de los filósofos que hace Diógenes Laercio, reeditada alrededor de 1475, misma que ayudó a la diseminación del pensamiento clásico y, por lo tanto, es piedra angular para el Renacimiento.

Una revisión de la modernidad enfocada en las formas económicas y políticas tendría que dar cuenta de los procesos de desintegración de los grandes imperios occidentales, rastrear el camino del desarrollo técnico e incluir las relaciones de conquista y colonización de las nacientes naciones con otras regiones del planeta, así como sus paulatinos momentos de independencia y revolución que estatuyen, transforman y ponen en tensión el proyecto político moderno.

Al mencionar todo esto, lo que nos interesa es enfatizar la amplitud del rango de aspectos que pueden entrar dentro de la definición de modernidad. Nuestro primer paso para ofrecer una relectura de lo moderno es renunciar a fijar de forma definitiva un texto, una situación o un problema como elemento fundacional de toda actitud moderna, por el hecho de que la modernidad es para nosotros un proceso, un momento histórico transicional que, si nos adelantamos, tendríamos que admitir como inconcluso, es decir, abierto. Especialmente por el hecho de que en la modernidad se fraguaron casi la totalidad de inquietudes que hoy configuran el panorama de problemas a resolver. Son modernas, o tienen su origen en la modernidad, las teorías sobre política, estética, educación, ciencia, sociedad, instituciones, religión, las teorías en torno al lenguaje y la psique, que se siguen discutiendo, por mencionar algunas.

El segundo paso para evitar interpretaciones ingenuas de la modernidad, y que es tema capital de este libro, es explorar la capacidad de autocrítica que sus autores sostuvieron. No sólo es verdad que la modernidad extiende su rango de alcance a múltiples objetos culturales, sino también es verdad que desde la modernidad no puede cerrarse la discusión al respecto de cada uno de ellos. En primer lugar, porque el momento histórico sobre el que gravita lo moderno es un momento de aparición de cosas nuevas, de descubrimientos científicos y geográficos, pero también de disputas, de guerras intestinas, entre casas, familias y nacientes naciones en el que priva capitalmente el desacuerdo. Es decir, la entrada

de la modernidad se vive a fuerza de argumentos contrahechos, de riñas venales que hacen de esta etapa un verdadero laboratorio de ideas en donde lo principal es la revisión y corrección de posturas. La presencia del hermetismo; un creciente interés por la cábala; el desarrollo del neoplatonismo en las academias vinculado a interpretaciones animistas de la materia y el mundo; la aparición de nuevos misticismos y mesianismos; las investigaciones en alquimia y sobre las cualidades ocultas de la materia; la presencia de tesis escépticas y posturas éticas relativistas; los proyectos socio-políticos místéricos y conspiratorios vinculados a logias; por mencionar algunos, denotan un panorama disímil y problemático.

Aunque es posible e importante mostrar que existen directrices en la forma de constituir discursos en esta época, para nosotros es necesario enfatizar que durante la modernidad aparecen digresiones capitales que llegaron a formar el sello de un pensamiento o empeño frente a otro. Estas digresiones muestran que la modernidad fue, al menos en lo teórico, un proceso de constante corrección. Por ser producto de esta corrección, decimos que la modernidad contiene en sí misma una porción fuerte de autocrítica, una especie de asalto prematuro a la razón (por evocar la fórmula de Lukács).

Así, los trabajos que el lector encontrará aquí muestran alguno de los múltiples rasgos desde los cuales pueden mostrarse que la modernidad mantuvo una mirada crítica sobre sí misma, ya sea por medio de la recuperación de tesis modernas en la contemporaneidad, ya sea por la exploración de un concepto no simplista de un autor moderno, o por enfatizar la crisis propia de la época.

En “El concepto de ciencia en la filosofía de Francis Bacon: ¿una interpretación pragmatista?”, Nalliely Hernández aplica las herramientas de análisis del pensador contemporáneo Richard Rorty para mostrar que la interpretación moderna del conocimiento que sostiene Francis Bacon es compatible con la lectura pragmatista. Con actitud moderna, la autora se adelanta a explorar los límites de ambas posturas para cumplir otro *dictum* moderno, que es la constante construcción-corrección del conocimiento.

El texto “Trascendencia y conocimiento: la idea cartesiana de dios y su uso en las ciencias y la vida práctica”, de María Edith Velázquez Hernández, presenta una relectura de la filosofía y gnoseología cartesianas que pone en tensión las preocupaciones contemporáneas del pragmatismo con las determinaciones que el filósofo moderno resolvió en un corpus intelectual capaz de conjugar las preocupaciones epistémicas con aquellas de la vida práctica.

En “La trascendencia del Dios inmanente: sobre el panteísmo de Giordano Bruno”, Juan Negrete Castañeda explora el valor de la contradicción en la filosofía del pensador renacentista para mostrar un modelo de gnoseología asentado sobre principios teológicos que enriquecen la visión de la ciencia de su época, específicamente en la recepción del heliocentrismo copernicano. Al hacerlo, logra retratar la confluencia de saberes implicados en el avance de la ciencia moderna, así como la imposibilidad de cerrar la interpretación de estos autores sobre preceptos reduccionistas.

En “Baruch Spinoza en el origen de los discursos críticos de la Modernidad: rasgos de una filosofía prohibida”, Javier Corona Fernández apela a la lectura política del filósofo sefardí para mostrar el punto de crisis en el que se fragua la modernidad. Este punto de crisis es abordado por Spinoza por medio de concepciones de Estado, individuo y praxis, que son revolucionarias para su época. El autor recupera la necesidad de la mirada crítica con la que los modernos abordaron las múltiples transformaciones y peligros de una era en constante evolución, una era precisamente como la nuestra.

El texto “El método, el tiempo, la Historia: indagación por un método materialista en Spinoza, Marx y Althusser”, de Óscar Silvestre Romero Torres, abona al terreno de las diferentes definiciones de modernidad. En su caso, cada una de estas definiciones y dataciones responde a la mirada crítica con la que sus autores enfocan su objeto de estudio. La discusión sobre un método materialista que encuentra su raíz en Spinoza y pasa a Marx y a Althusser, mismo que el autor nos incita a considerar como herramienta de investigación vigente, muestra los arcos de

tensión teóricos que desmienten el avance lineal de la consciencia con que la modernidad se entiende a sí misma.

El texto “Aldous Huxley y la detención de la utopía: la crítica reaccionaria de la modernidad” de Dinora Hernández López es una muestra más de cómo la modernidad encuentra continuidad en los discursos que la comentan, sin agotarla. Es el caso de la lectura que hace T.W. Adorno sobre la novela de Huxley. Siendo *Brave New World* una lectura crítica de la modernidad, la tecnología y el progreso, Adorno y la autora muestran otro rendimiento de la obra para dar cuenta de males modernos añadidos, aquellos relacionados con el capitalismo y la fetichización de las mercancías. Con este texto, queda claro que el análisis crítico sobre esta época puede aún diversificarse hacia nuevos derroteros. Para lo cual, sin embargo, es condición indispensable evadir una precoz clausura que la encierre en fórmulas simplistas.

En “Baudelaire, la imagen melancólica de la Modernidad”, Gergana Neycheva Petrova y Alma Rocío Rodríguez Serrano confirman la potencia del arte para explorar discursos divergentes en lo moderno. Parten del sentimiento de no interés por la exterioridad, es decir, la melancolía, para engarzar sendos análisis de la modernidad citadina de la mano de Benjamin, Adorno y Baudelaire. En su análisis, las autoras rescatan el componente emocional de la vivencia moderna que regresa al mundo no secularizado en donde la expresión poética acusa un poder sobrenatural con dejo de magia y tintes metafísicos, mostrándonos que la lectura de una época está incompleta sin un regreso al componente emocional que la acompaña.

En “La Razón, una condición humana violenta”, Gabriela Herrera Sánchez retoma tesis de Thomas Hobbes y Sigmund Freud para abordar el tópico de la violencia desde un emplazamiento no fundamentalista ni dicotómico en sentido moral, desde el que se pueda abordar el origen del Estado y la sociedad en un tenor que impida caer en reduccionismos u optimismos falsos. Desde este emplazamiento plenamente moderno, o en continuidad con la modernidad, la autora posibilita la explicación de algunas relaciones humanas desde una mirada crítica.

En “Walter Benjamin. La debacle de la experiencia y su posible recuperación. Justicia recobrada mediante una auténtica narración”, Héctor García Cornejo problematiza la noción de experiencia a la luz del devenir de la modernidad capitalista, que ha encontrado excelentes detractores y comentaristas en los filósofos de la Escuela de Frankfurt a quienes el autor apela para poder trazar tanto una crítica como un camino hacia la rehabilitación de la misma. Para lograrlo, el autor acierta en servirse de la literatura para vivificar su abordaje teórico.

Como puede verse, en este libro se da una serie de ejemplos en donde el lector podrá comprobar que la modernidad no es una sumatoria de convicciones ingenuas, como se ha querido juzgar desde nuestra época. A grandes rasgos, el libro puede dividirse en dos. La primera parte (capítulos 1 al 5) se adentra en la consideración de conceptos modernos, en su múltiple y compleja formación; mientras que la segunda parte (capítulos 6 al 9), desde una mirada crítica que tiene por origen la crisis de los preceptos más generalizados de la modernidad, diversifica tópicos modernos explorando ramificaciones cuya consideración desencantada muestra de mejor y más adecuada manera los verdaderos límites de lo moderno.

Este discurso moderno fue creado, y sigue, en constante discusión y reformulación. El proceso por el que va recalibrándose habla de un operante sentido crítico que muestra la continua movilidad de los límites de lo moderno. Límites que a pesar de ese malamente atribuido optimismo aparecen como evidentes a sus propios autores. Queremos remarcar no sólo que la formación de esta filosofía está íntimamente relacionada con un proceso de reordenación política y social que lleva en ocasiones a las filosofías a hacer amargos comentarios o descaradas afrentas a los cambios en proceso, sino que por esa y otras razones incluso en las afirmaciones más valientes hay un dejo de duda, una necesidad imperante de matización que hizo de la época una fábrica de sistemas complejísima y abiertos, movibles ellos mismos.

Para nosotros, abundar en la múltiple y variable, a veces entre facciones incompatibles, determinación de lo que conocemos como modernidad, es destacar su convulsa construcción,

sin simplificaciones, sin acuerdos armoniosos, pero también apuntar su valor como punto de partida problemático (crítico) para nuestro presente.

María Edith Velázquez Hernández  
Gergana Neycheva Petrova  
Agosto, 2022



# El concepto de ciencia en la filosofía de Francis Bacon: ¿una interpretación pragmatista?

Nalliely Hernández<sup>1</sup>

## Introducción

Si bien la lectura más o menos canónica de la figura filosófica de Francis Bacon hace referencia a su lugar protagónico en la transición del Renacimiento a la Modernidad temprana en el campo de la filosofía natural de su época como precursor del empirismo; teórico del método científico; impulsor del proyecto institucional de la ciencia; teórico del vínculo entre conocimiento y poder; o una combinación de varios de ellos, el legado de su obra ha sido un tanto polémica en diferentes momentos, ya que, por un lado, Bacon no fue un científico significativo y, por otro, el método inductivo tal y como lo propuso jamás fue implementado. Sin embargo, otros aspectos de su pensamiento como la teorización de la filosofía natural como una empresa práctica y su proyecto de ciencia institucional, adoptado por los enciclopedistas, le han valido un lugar protagónico en la teoría del conocimiento y la ciencia.

En este espectro de lecturas llama la atención el significativo uso que hace Richard Rorty de la filosofía baconiana. En su conocida empresa metafilosófica de “deflacionar” la imagen epistémica de la ciencia, el norteamericano recurre en no pocas ocasiones al concepto baconiano de *método* y lo opone al de

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara / nalliely.hernandez@academicos.udg.mx

otros filósofos modernos, de forma particularmente enfática, a Descartes<sup>2</sup>. Con ese talante, Rorty presenta el método baconiano como una teorización *minimalista* de los procesos científicos que implica esencialmente “orden y sistematización”, pero que no insiste en fundamentos filosóficos últimos y demarcadores específicamente epistemológicos de la empresa científica. Al mismo tiempo, recupera el vínculo que Bacon estableció entre conocimiento y poder para mostrar su dimensión política. Así, Rorty acerca algunos elementos del pensamiento baconiano a su perspectiva antifundacionista y antiepistemológica, y los presenta como constitutivos de una concepción de la ciencia más conveniente para la cultura contemporánea. No obstante, como es costumbre de Rorty, su interpretación es idiosincrática y bastante fragmentaria.

Lo que me propongo a continuación es profundizar en el uso pragmatista de la filosofía natural de Bacon para, por un lado, valorar la plausibilidad de la tesis rortiana y, por otro, señalar las limitaciones de la misma. Ello con el propósito de ahondar en las consecuencias de la lectura pragmatista del método baconiano “deflacionado”, de otros aspectos de su pensamiento sobre la ciencia, su utilidad para la filosofía de la ciencia y, al mismo tiempo, poner sobre la mesa las limitaciones y tensiones de dicha interpretación.

Para ello, tomaré como hipótesis de trabajo la idea de que hacer una reconstrucción racional de Bacon en términos contemporáneos o en sus propios términos resulta un falso dilema. Es decir, intentaré reconstruir a Bacon en su propio contexto, pero lo pondré a dialogar deliberadamente en el nuestro, teniendo siempre presente la diferencia entre uno y otro caso. En ese sentido, en algunos apartados presentaré lo que el mismo Rorty llama un muerto “reeducado” (Rorty, 1990, p. 72), cuya obra ponemos a trabajar para nuestros propios fines, siempre con pleno conocimiento del anacronismo que ello implica.

---

<sup>2</sup> Dos textos donde Rorty recupera a Bacon de forma significativa son: “Método, ciencia y esperanza social” en *Consecuencias del pragmatismo* (1996a), y en “Pragmatismo sin método” en *Objetividad, relativismo y verdad* (1996b).

Por cuestión de espacio presentaré únicamente algunos rasgos generales de la figura filosófica de Bacon, no obstante, estos iluminan con bastante claridad las motivaciones y justificaciones de su concepto de filosofía natural, en el que me extenderé un poco más para concretar en su concepto de método y la institucionalización de la empresa científica. Para ello, en buena parte me auxiliaré de elementos de la interpretación que al respecto hace Paolo Rossi, aunque no exclusivamente. Posteriormente, esbozaré la concepción filosófica de ciencia que Rorty defiende y el uso del método baconiano que presenta para sostener la misma. Finalmente, valoraré la plausibilidad del uso pragmatista de la propuesta baconiana, así como las tensiones, límites y posibles consecuencias de la interpretación.

### **Francis Bacon: contexto, motivaciones y justificaciones de la reforma cultural**

Bacon vivió entre 1561 y 1626, en un ambiente político y cultural rico en contrastes y cambios que fue crucial, para la historia inglesa y para el resto del mundo. Procesos decisivos para la historia occidental fueron parte del ambiente que le tocó vivir: descubrimientos de un nuevo mundo para Europa; el consecuente imperialismo y esplendor del mercantilismo y de la naciente industria en el desarrollo capitalista; la presencia de la investigación mágica y alquimia renacentistas; la importante presencia del protestantismo y sus disputas con la Iglesia católica; la inminente necesidad de renovación de la cultura escolástica; la aparición en la escena cultural de las teorías de Copérnico y Galileo; entre muchos otros. Estos elementos dan cuenta, en buena parte, de las motivaciones y justificaciones baconianas, no sólo respecto de su perspectiva filosófica general, sino de su concepto de filosofía natural y de la reforma cultural que proponía y de la cual la ciencia era protagonista. Adicionalmente, hay que tener en cuenta que Bacon tuvo una larga carrera política en la que fue miembro de la Cámara de los Comunes, Fiscal General del Reino y Lord Canciller, entre otros cargos. De tal forma que su interés por la filosofía natural y por teorizar sobre lo que más tarde sería la

ciencia moderna deben ser entendidas en este contexto, es decir, que sus preocupaciones y el talante de su reflexión científica se ven reflejadas en dicho perfil: el del poder político.

En primer lugar, como apunta Silva Manzo (2004), la propuesta de Bacon sobre la filosofía de la naturaleza está motivada y justificada en su lectura bíblica: la expulsión del hombre del paraíso se debió a la aspiración adánica de conocer los principios fundamentales de la moral<sup>3</sup>, por la transgresión de los límites de la ciencia natural, pero no debido a ésta. No obstante, siguiendo ideas comunes en la época, *la caída* tiene la posibilidad de repararse mediante dos vías: la religión y la fe, por el lado moral, y mediante las artes y las ciencias, por el lado material (Manzo, 2004, p. 315). En este sentido, nos indica Manzo, la ciencia es parte de una labor divina, tiene una función redentora, pero mediante un camino distinto del de la fe, la moral y la teología en general. Más aún, estas dos vías no deben mezclarse.

Ahora bien, las consecuencias de *la caída* pueden rastrearse en dos sentidos: por un lado, ésta modificó de manera gnoseológica la mente y, con ello, el modo de relación del hombre con la naturaleza; por otro, trasformó el cuerpo físicamente, en tanto este es parte de la naturaleza y las leyes que la rigen. Es decir, hay una decadencia del cuerpo y de la mente que hay que reparar. Esta decadencia produjo un conjunto de nociones falsas que se encuentran arraigadas profundamente en el entendimiento y en la percepción a las cuales Bacon denomina ídolos. El inglés usa la recurrida metáfora del espejo con una imagen distorsionada para ilustrar estos efectos (NO; I; 163)<sup>4</sup> (Aforismo, xLI). Puesto en sus términos: la restauración de las ciencias es obstaculizada por los ídolos, los elementos responsables de los defectos del entendimiento y la percepción. No obstante, es posible superarlos mediante esfuerzo y trabajo (Manzo, 2004, p. 301-307).

---

<sup>3</sup> Como apunta Manzo: La transgresión de la caída se debió a la pretensión humana de conocer aquello que define el bien y el mal: “en la que subyace la pretensión del hombre de convertirse en su propio legislador moral despreciando las normas divinas” (2004, p. 291).

<sup>4</sup> Las citas de las obras de Bacon se refieren a *The Works of Francis Bacon* (2011), sin embargo, utilizaré la traducción de Miguel Ángel Granada en *Tecnos* (2011).

Sin embargo, de acuerdo con el Lord Canciller, el camino que tomó la tradición filosófica ha impedido que la restauración ocurra; por ello, su propuesta está dirigida a corregir dicho sendero mediante su proyecto cultural. Ahora bien, aunque su *gran restauración* sí representa una reforma de largo alcance, Bacon no tiene una actitud cartesiana, a modo de ruptura tajante con la tradición. Su posición es mucho más sutil y compleja. Como nos dice Paolo Rossi, lo que quiere Bacon es contextualizar su propio tiempo, mostrando el carácter histórico y temporal de la filosofía pasada y presente. Por ello, a lo largo de su obra explora, analiza sus aciertos, fallas y causas para resignificarla y reformarla. En palabras del mismo Rossi:

Bacon traza las grandes líneas de un panorama histórico que hace de la «culpa» de estos filósofos el resultado de una determinada situación histórica e identifica sus límites con los límites propios de una civilización. Al método de un ataque directo le sustituye un método que con todas las cautelas que requiere la ocasión podríamos llamar «historicismo» [sin la mínima pretensión de atribuir a Bacon «los orígenes del historicismo»]. (1974, p. 136-137)

En suma, la reforma se debe a que el agotamiento de una época y el surgimiento de otra impone nuevas necesidades y posibilidades a la humanidad, por lo que es deber y función de la filosofía responder ante ellas. Como consecuencia, aunque las tradiciones anteriores han vislumbrado algunas pistas para conseguir la restauración del paraíso, no lo han conseguido, no porque fuesen discursos erróneos en sí mismos, sino porque los fines que persiguen son nuevos, como dijimos, debido al inicio de una nueva época (Rossi, 1974, p. 176). Por ello, Bacon se propone a lo largo de su obra una revisión y reinterpretación del legado que nos han dejado los distintos momentos del pensamiento, en una especie de *depuración* de sus lecciones y contenido. Más aún, como intérprete de su tiempo y convencido de que la historia tiene un progreso lineal que exigía una reforma del saber, Bacon elabora un análisis y crítica de la tradición que le permite abrir paso a una renovación de la filosofía natural, la idea de

método y, como resultado, la proyección de una novedosa idea de sociedad tecnificada.

### **Crítica y valoración de la tradición**

De forma muy esquemática y sintética, hay dos elementos cruciales que nos interesan en esta crítica. Por un lado, la problematización de los vínculos entre religión e investigación científica, que hemos mencionado antes. Por otro, la valoración de la técnica y las artes mecánicas, es decir, el aspecto práctico y útil del conocimiento. Buena parte de su posición ante la tradición estará condicionada por su convicción de que la filosofía natural debe separarse de la teología y la moral, así como por la crítica de una filosofía contemplativa que ignora y devalúa el carácter activo y provechoso del conocimiento. En este sentido, hay una recuperación de los elementos del pensamiento pasado y de su tiempo que le permiten articular su reforma y perspectiva, siempre y cuando sean consistentes con tales premisas. Es decir, que faciliten los fines que la reforma persigue, a saber, una ciencia institucionalizada por el Estado que sigue de forma colectiva y colaboradora un método inductivo, cuyos frutos mejoren y prolonguen las condiciones de vida de la sociedad y que se mantenga al margen del ámbito moral y político.

Por ejemplo, para Bacon, en los primeros tiempos postlapsarios ciertos hombres conservaron parte del legado adánico, que le lleva a realizar un arduo trabajo hermenéutico de fábulas y mitos antiguos. También elabora una recuperación del pensamiento de los presocráticos y del atomismo de Demócrito, ya que, en su consideración, es con los sofistas y con Sócrates con quien comienza la equivocada orientación griega hacia los problemas morales y su abandono de la investigación de la naturaleza. No obstante, es con Platón con quien se instala el enfoque del conocimiento como contemplación del mundo interior, favoreciendo una desafortunada mezcla entre ciencia y teología, dos vías que, como ya dijimos, deben permanecer separadas (Rossi, 1974, p. 152).

En relación con Aristóteles, su crítica en muchas ocasiones está dirigida no directamente a la filosofía aristotélica como tal,

sino más bien a algunos elementos de la tradición aristotélica medieval. Aunque resulta natural que el talante filosófico de Bacon se muestre más afín al realismo aristotélico que al idealismo platónico, rechaza aquella corriente aristotélica de pensamiento que identifica el Primer Motor, de la filosofía natural, con el Dios de la revelación cristiana (Rossi, 1974, p. 129). Asimismo, rechaza la filosofía escolástica como heredera de la aristotélica no solo por su confusión entre cosas humanas y divinas, sino por la distinción aristotélica entre las ciencias teóricas, prácticas y productivas; su crítica al silogismo coincide con su recuperación de las cuestiones prácticas y su rechazo a una teorización excesiva que pierde de vista el mundo empírico. Para Bacon, el discurso no está separado ni es separable de las obras (Rossi, 1974, p. 164). Por lo tanto, la abstracción no es la base para la clasificación del saber, sino que es su consecuencia.

Esta crítica implicará una reformulación de la lógica como un instrumento o método de control para pasar del material empírico o la historia natural hasta la formulación de leyes y conocimiento de formas, y no como mero “estudio de las formas de un lenguaje capaz de enunciar al ser”, que solo multiplica los términos del discurso (Rossi, 1974, p. 165). A esta jerga aristotélica oscura, que también rechaza en el hermetismo de la magia y de la alquimia, le contrapone, como Ramus y otros críticos de la escolástica, la exigencia de un lenguaje claro y eficaz que restituya el contacto directo con las cosas materiales (Rossi, 1974, p. 169).

En suma, dar legitimidad al aparato de la lógica sin ser guiado por la experiencia era uno de los errores heredados de Aristóteles, quien según Bacon: “no consultó debidamente la experiencia para establecer las sentencias y los axiomas, sino que después de pronunciarse libremente recondujo la experiencia a sus opiniones torturándola y esclavizándola, de forma que es más digno de reproche que sus modernos seguidores (los filósofos escolásticos), los cuales han abandonado totalmente la experiencia” (NO; i; 174) (aforismo LXIII). De tal forma que la tradición generalizaba siguiendo prejuicios mentales, errores de la inteligencia o los sentidos (emociones, supersticiones, elementos irracionales). En sus palabras: “[...] todo se ha confiado a la oscuridad de las

tradiciones, al vértigo y torbellino de los argumentos o a las olas y meandros de una experiencia errática y fortuita” (NO; I; 189) (aforismo LXXXII).

### **Filosofía natural, método y ciencia institucionalizada**

Esta breve recapitulación de la crítica a la tradición ya vislumbra su idea de filosofía natural que ahora nos proponemos describir. Ya dijimos que la reforma de Bacon incluye una lógica que sea capaz de alcanzar la realidad de las cosas, y que tiene implicaciones prácticas de largo alcance: que el hombre domine la naturaleza y no ganar meras disputas teóricas. Para ello, como anticipamos, es necesario corregir los ídolos de distinta naturaleza que distorsionan la mente y sus percepciones: hay que liberarnos de los prejuicios que “asedian y obstruyen” el verdadero conocimiento (Rossi, 1974, p. 316). Ello implica, en primer término, evitar una lógica que se complejiza discursivamente sin referencia a lo operacional, pero también resulta imperativo reformar el empirismo pobre predominante, que generaliza a partir de unos cuantos experimentos descuidados, suponiendo de antemano los principios que los explican. El nuevo método que Bacon sugiere propone superar todas estas dificultades a partir de una dimensión filosófica y otra sociológica.

Un primer error que Bacon señala es la desconfianza que se tiene ante los sentidos, pues estos son adecuados para alcanzar la verdad, pero no de forma inmediata (NO; I; 159) (Aforismo XVI). Ya vimos que en la teoría baconiana de los ídolos subyace la convicción de que existen un conjunto de dificultades que impiden dicho acceso inmediato o directo (debilidad de los sentidos, limitación del entendimiento, influencia de los afectos, educación, hábitos, lenguaje, etc.), por lo tanto, requerimos la ayuda de instrumentos y procesos cuidadosos que evitan malas demostraciones y conclusiones equivocadas, tanto de lo sensible como de nuestra forma de inferir, es decir, necesitamos un método.

De acuerdo con este, los hombres acceden a la verdadera naturaleza de las cosas de modo mediato, a través de un largo

proceso inductivo que incluye instancias afirmativas y negativas para conocer las causas materiales y eficientes como objeto de la física, y las causas formales y finales como objeto de la metafísica. Este largo y cuidadoso proceso nos permite acceder a las formas simples de la naturaleza<sup>5</sup>. En sus palabras: “[...] la inducción útil al descubrimiento y demostración de las ciencias de las artes, debe separar la naturaleza por medio de los debidos rechazos y exclusiones y finalmente concluir afirmativamente, tras tantas negaciones como sean precisas” (NO; I; 205) (Aforismo cv). Bacon hace énfasis en un proceso que considere no solo los casos positivos, sino también los negativos, para eliminar la posibilidad de llegar a conclusiones erróneas. Por medio de este método, la mente se despoja de anticipaciones teóricas, ya sean que estén dadas por la cultura o por la naturaleza. La compilación ordenada de materiales para la investigación científica y la elaboración de tablas a partir de estos resultan centrales para poner orden en la “multiplicidad caótica de los fenómenos físicos”, más que para perfeccionar el aparato teórico de las ciencias<sup>6</sup> (Rossi, 1974, p. 432).

Como afirma Manzo, cuando se pone en práctica la nueva ciencia inductiva se borran los contenidos *idólic*os preexistentes en la mente, y con perseverancia y fidelidad los pasos del método permiten la correcta interpretación de la naturaleza (2004, p. 321). De esta forma, Bacon se centra en instancias particulares y concretas que, con el cuidado y la sistematización necesaria, permiten corregir lo ordinario, erróneamente percibido y entendido, y revelar las formas generales. Es decir, no se trata de quedarse en lo concreto, sino acercarse a las naturalezas abstractas, o más tarde, llamada simples (que son pocas, irreductibles y permanentes,

---

<sup>5</sup> En *Novum Organum* es donde su teoría de las formas recibe su mayor desarrollo, para Bacon la forma da cuenta de una naturaleza dada de una fuente esencia que está presente en muchas cosas (NO; I; 230). La forma es una ley de acciones que “ejecuta”, como dice Manzo, la esencia de las especies que se halla contenida en la ley depositaria de todas las esencias (2004, p. 287).

<sup>6</sup> De acuerdo con Crombie (1974), para Bacon la forma era cierta disposición mecánica; la inducción eliminaba lo sensible y cualitativo, dejando la fina estructura geométrica y movimiento.

como componentes básicos) (Rossi, 1974, p. 412). La experiencia debe ser tratada o analizada de forma ordenada, sistemática y cuidadosa, para gradual y prudentemente a través de la inducción llegar al saber certero. De tal forma que, el punto clave de la metodología baconiana reside en una experiencia sistemática, no azarosa o caótica, atendida a observaciones exhaustivas y “sin contaminar” que articulan una inducción efectiva, encadenada y sin rupturas.

Si bien la idea baconiana de las formas remite a Aristóteles, de acuerdo con el inglés, cuando encontramos la naturaleza simple de algo, ésta tiene como resultado la presencia o producción de un efecto: hay una correspondencia entre ambos o una condicionalidad recíproca. Desde este punto de vista, como dice Rossi, para Bacon: “la única prueba aceptable de la verdad del conocimiento es la producción de efectos nuevos” (1974, p. 419), que implica una identidad entre verdad y utilidad.

Este elemento de transformación de la naturaleza a partir del conocimiento de las naturalezas simples pone sobre la mesa los elementos que toma de la magia y la alquimia, que tampoco son extrañas en la época. Bacon recupera el éxito y el énfasis en los efectos prácticos de la magia, que había sido redimida en el Renacimiento de su condena medieval, pero que el Lord Canciller depura y refina a través de su método: “lo que él acepta de la tradición mágica es la concepción de un saber como poder y de una ciencia que se hace ministro de la naturaleza para prolongar su obra y llevarla a plena realización, que en fin, llega a hacerse dueña de la realidad y a ponerla, casi por astucia y a través de una continua tortura, al servicio del hombre” (Rossi, 1974, p. 87).

Ahora bien, aunque recupera el efecto y las anticipaciones de la magia y la alquimia, también las redefine, depurándolas de aquellos aspectos místicos de su visión metafísica de la realidad. En primer lugar, en ningún caso se pueden sobrepasar los límites de las leyes naturales. En sus palabras “El hombre ministro e intérprete de la naturaleza, sólo es capaz de actuar o entender en la medida en que con la acción o con la mente ha observado el orden de la naturaleza” (NO, I, 157) (Aforismo 1). Evita, así, el carácter misterioso y esotérico de éstas, lo cual también implica

un rechazo al lenguaje hecho de alusiones y símbolos oscuros en defensa de uno claro, llano y directo<sup>7</sup>.

Adicionalmente, el conocimiento de la naturaleza no es producto de una acción genial de un individuo solitario (sabio o excepcional), como ocurría con magos y alquimistas, ya que el método baconiano es a final de cuentas una técnica de control de los sentidos y la razón para la investigación, que exige orden, cuidado y perseverancia, pero que en principio cualquiera puede llevarlo a cabo. De hecho, la reforma baconiana implica una cadena de investigadores y trabajo colaborativo de los científicos de forma institucional: “Contra este secretismo Bacon exige un modo de proceder fundado en un ideal de división del trabajo y continuidad progresiva en la investigación” (Rossi, 1974, p. 111).

En este sentido, Bacon desarrolla una perspectiva completamente original respecto de otros teóricos de la filosofía natural de la época, como Descartes: no se restringe al aspecto epistémico del saber, sino que ofrece una sociología de la ciencia que anuncia una acción política del saber. Dicho bosquejo adelanta un escenario de institucionalización científica que resultará crucial para entender el futuro de la ciencia, tanto por sus estructuras burocráticas y su función social, como porque perfila el *ethos* en él que marcará nuestra imagen de la comunidad científica.

Coincidiendo con el análisis de algunos estudiosos (Manzo, 2004; Henry, 2017), en mi consideración, para entender a cabalidad esta proyección baconiana es necesario partir del famosísimo vínculo entre conocimiento y poder que establece en su obra. Su aforismo de que el conocimiento es poder debe ser entendido como una afirmación sobre el valor instrumental de cierto tipo de conocimiento para el poder político. Es decir, Bacon se da cuenta del potencial social y político que tiene la utilidad práctica del conocimiento científico. Más aún, como dice John Henry, su vínculo entre conocimiento y poder explicita una analogía entre reglas de la naturaleza y de la política; el gobierno del mundo

---

<sup>7</sup> Como resultado también de la influencia protestante cuyo emplazamiento tiende a la desmitificación y pondera un discurso más llano y comprensible.

natural y el del mundo social. De hecho, José María Rodríguez (2001) señala al respecto que Michel Foucault da cuenta de que en sus escritos sobre cuestiones legales y científicas se muestra una correlación entre el desarrollo de métodos de evidencia en investigación judicial y el desarrollo de métodos inductivos para *interrogar* y estudiar empíricamente la naturaleza, como se muestra en una de las citas anteriores<sup>8</sup> (p. 120). Lo cierto es que, si el conocimiento es poder, el conocimiento de la naturaleza tiene consecuencias sociales que pueden resultar riesgosas, por ello debe ser controlado desde el propio poder político. En definitiva, la utilidad de la ciencia se convierte en un asunto de Estado y, como consecuencia, debe ser financiada y regulada por éste.

De tal forma que, la descripción sociológica de la ciencia, como una labor colaborativa e institucional es parte de su programa político de dominio imperial, que aumenta el poder monárquico y que requiere una organización burocrática. A partir de estas ideas, Bacon delinea una organización para la ciencia con designación de autoridades, fuentes de financiamiento, manejo de la información, utilidad y aplicación de resultados. Para ello, el Estado debe financiar laboratorios, jardines botánicos, bibliotecas, aulas, observatorios, etc. Ello instaura una visión institucional de la ciencia, más burocrática que romántica e individual, y también perfila un *ethos* colectivo y de servicio para la humanidad de la comunidad científica (Manzo, 2004, p. 326).

En particular, en su fábula de la *Nueva Atlántida*, usando la figura bíblica del Rey Salomón, describe las virtudes prototípicas del nuevo científico: humilde, filantrópico, perseverante en la búsqueda de la verdad. Con esta imagen, Bacon perfila una ética científica de acuerdo con los propósitos restauradores de la filosofía natural. En suma:

La cultura que Bacon se propone instaurar tiene, como hemos visto, algunas características fundamentales que la diferencian netamente de todo ideal de tipo «mágico» o «contemplativo» del saber. El fin de la investigación científica no es proporcionar

---

<sup>8</sup> Cuando usa la terminología de la *tortura e interrogatorio* de la naturaleza.

fama al investigador o dar lugar, inmediatamente, a milagros que llenen de estupor al vulgo; para proceder a la transformación del mundo la ciencia debe fundarse en un trabajo de colaboración, articularse en una serie de instituciones, basarse en la publicidad de los resultados y utilizar un lenguaje tan intersubjetivo y riguroso como sea posible. (Rossi, 1974, p. 117)

Ya mencionamos *Nueva Atlántida* como el relato en el que Bacon nos muestra su visión de una sociedad en la que su reforma cultural llega a sus últimas consecuencias. De acuerdo con Farrington (1949, p. 16), este representa un maridaje perfecto entre filosofía natural y producción industrial. Según B. Price (2002), la fábula de Bacon constituye una narrativa fragmentaria que oscila entre lo ficcional y lo fáctico, lo visionario y lo práctico, la utopía y la utilidad, lo conocido y lo desconocido, el detalle y lo incompleto, etc., es decir, se trata de un texto híbrido, que combina ideas del Renacimiento y la Modernidad temprana para imaginar un futuro restaurado, moral y materialmente. En términos de Faulkner (en Price, 2002, 19), se trata de un trabajo retórico que intenta persuadirnos de su “visión seminal de una sociedad progresista”, que exagera sus bondades y concilia sus aspectos negativos, combinando utopía y distopía. Más allá de las diferencias interpretativas, lo cierto es que dicha narrativa se propone mostrar cómo sería la vida en un futuro donde asumiéramos la lección baconiana sobre la filosofía natural y su método.

### **La ciencia en el pragmatismo de Richard Rorty**

Por otro lado, la perspectiva de la ciencia que el filósofo pragmatista contemporáneo Richard Rorty desarrolla a lo largo de su obra estuvo siempre dirigida a realizar una mordaz crítica al modelo epistemológico moderno, heredado a la perspectiva contemporánea. Rorty dedica numerosas páginas a cuestionar que la ciencia sea un modelo privilegiado de racionalidad, verdad y objetividad, y el hecho de que con ello la tradición filosófica le haya colocado en un lugar epistémica y ontológicamente privilegiado en el desarrollo cultural.

En mi consideración, a través de sus textos existen dos vías principales que permiten reconstruir la imagen de la ciencia que Rorty sugiere. La primera y más general es su análisis epistemológico de la Modernidad y la filosofía analítica. La segunda es su particular caracterización de la naturaleza de la ciencia cuando nos sugiere lo que concibe como una conveniente y sana relación entre ciencia y cultura. En relación con la primera fuente, el filósofo norteamericano intenta mostrar el carácter histórico y opcional de la problemática epistemológica clásica moderna. Rorty insiste en que la metafísica que ha resultado de esta tradición está agotada después de los numerosos e interminables debates sobre la verdad o la racionalidad, o como resultado de los estudios históricos y sociales de la ciencia realizados durante el siglo xx. De este modo, Rorty reemplaza elementos como el carácter representacional del conocimiento o las teorías de la verdad como correspondencia con una perspectiva instrumental de éste, acompañada de una aproximación deflacionista de la verdad y antiesencialista de la realidad, así como de un punto de vista que denomina etnocéntrico<sup>9</sup> en relación a la justificación y la racionalidad.

En relación a la segunda vía, Rorty ha sido muy crítico con el intento moderno de querer encontrar una explicación filosófica del éxito científico. Según él, la metáfora que ha proporcionado una atractiva pero ambigua respuesta a esta *mala* pregunta ha sido la idea galileana de que un vocabulario reduccionista y matematizado era el descubrimiento del lenguaje propio de la Naturaleza y, por tanto, la imagen de las cosas como real y verdaderamente son (Rorty, 1996a, p. 275). Así, la tradición filosófica interpretó el éxito y la utilidad de la terminología galileana como signo intrínseco de realidad debido a su falta de interés humano o significación moral (Rorty, 1996a, p. 276). Estos elementos proporcionaron un contenido filosófico a la concepción de método científico y éste se convirtió, en manos de Descartes, en un proceso que *filtra* elementos subjetivos de nuestras descripciones.

---

<sup>9</sup> La idea de que toda racionalidad apela a criterios contextuales o locales.

Sin embargo, para el norteamericano los intentos de explicitar un método propiamente científico que dé cuenta de la historia y los desarrollos concretos de la ciencia no parecen haber sido exitosos hasta ahora. Por el contrario, siguiendo a filósofos de la ciencia como Paul Feyerabend, Rorty señala que la ciencia usa procesos que usamos en otras actividades: a veces ignora contraejemplos, contradice criterios, hace supuestos e hipótesis aventuradas o especulativas, etc. Por supuesto, también realiza inferencias interesantes e intenta seguir procedimientos organizados y claros para probar sus ideas, pero esto resulta distinto de la idea de un vocabulario reduccionista y formal sin términos evaluativos como signo de científicidad y realidad.

Así, para él no hay una lógica específica entendida como método científico, sino simplemente procedimientos instituidos históricamente que determinan nuestra elección de teorías en un determinado estado de la investigación. Esta afirmación implica, a su parecer, que tampoco existe una racionalidad ahistórica propiamente científica que justifique una relación filosóficamente especial de la ciencia con la realidad. Es decir, no hay una teoría sobre el razonamiento científico y la argumentación que establezca un patrón general a partir de los debates científicos particulares, como los genes, los átomos, las sensaciones o la delincuencia que den guía como criterios independientes para la demarcación científica.

De forma paralela al método y la racionalidad, la objetividad no significaría encontrar estructuras subyacentes o culturalmente invariables de la realidad. Por tanto, Rorty separa la posibilidad de control de los fenómenos, característico de la ciencia, de ser una descripción no-perspectiva o independiente de su representación. Respetamos las reglas de un determinado lenguaje, como el científico, cuyo propósito exige un amplio consenso y homogeneidad, pero esas reglas son productos culturales. Todas estas nociones en su conjunto le llevan a rechazar el empirismo como un fundamento del conocimiento científico y, más aún, abraza una demarcación científica práctica y social, pero más bien borrosa filosóficamente.

## La interpretación rortiana de Bacon: práctica y poder

De acuerdo con lo anterior, la ciencia, como conjunto de creencias útiles, se justifica en un contexto particular y es relativa a sus propósitos. Sin embargo, puede ir evolucionando de acuerdo a determinados valores y formas de organización social en la comunidad que se desenvuelve. Dicha perspectiva post-positivista-pragmatista proporciona un nuevo lugar para la ciencia en el desarrollo cultural bien distinto del heredado por el pensamiento moderno, además de que proporciona nuevas claves para describir y explicar la ciencia en conexión con otros vocabularios como parte de una política cultural completa.

Rorty (1996a) conecta parcialmente la perspectiva de John Dewey con la de Michel Foucault en la que la ciencia se convierte en un conjunto de arreglos de poder de acuerdo con diferentes propósitos y, en este vínculo fundamental entre saber y poder, es justamente Bacon quien sirve de modelo a lo largo de la obra rortiana. Más aún, la concepción baconiana de la ciencia es la única referencia moderna a este respecto que Rorty recupera y utiliza como elemento central para su interpretación del conocimiento científico.

Para Rorty el concepto de método baconiano difiere fundamentalmente del que se constituyó en su sentido moderno al presentarse como orden, sistematización y falibilidad. En cambio, en su sentido filosófico postcartesiano no significa sólo ordenar experiencia y pensamientos, sino un procedimiento propiamente filosófico que nos lleva a los pensamientos que corresponden a la estructura de la Naturaleza. Rorty describe el sentido de Bacon sobre el método, donde éste significa obedecer convenciones normales de la disciplina en cuestión, entendido como no saltarse demasiados datos o estar abiertos a la refutación de la experiencia sin obstruir el camino de la investigación (Rorty, 1996a, p. 278). En sus palabras, para Bacon:

[...] disponer de un método era simplemente disponer de una lista bastante exhaustiva de tópicos o encabezamientos, o, por así decirlo, obrar en poder de un sistema de archivación. En

su sentido filosófico postcartesiano, sin embargo, disponer de un método no significa simplemente poder ordenar nuestros pensamientos, sino poder filtrarlos con vistas a eliminar elementos «subjetivos», «no-cognitivos» o «confusos», para dejar exclusivamente los pensamientos propios de la Naturaleza. (1996a, p. 278)

Además, siguiendo a Dewey y Macaulay en su lectura de Bacon, lo científico debe poder rastrearse a un avance tecnológico que aumente nuestra predicción y control de fenómenos, dándonos un tipo de poder particular, sin que signifique una relación especial entre ciencia y realidad, sino la mejoría de las condiciones en las que vivimos. Más aún, Rorty une a Bacon con Dewey y Kuhn a través de la tesis de que la ciencia debería verse como resolución de problemas pues los tres: “consideran que artesanos y científicos naturales hacen el mismo tipo de cosa: emplear cualesquiera herramientas, proposicionales o no proposicionales, que crean que pueden ayudarles con los problemas que en ese momento tienen por delante” (Rorty, 2000, p. 58), sin preocuparse por atributos como la representacionalidad o la cognitividad. Así, vincula al inglés con la actitud pragmatista cuando establece que la función de la investigación es “aliviar y beneficiar la situación de los hombres, hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia” (Rorty, 1993<sup>a</sup>, p. 49).

Es claro que un punto clave de la recuperación e interpretación rortiana de Bacon en la imagen de la ciencia es la vinculación entre práctica, saber y poder, y con ello su rechazo de la perspectiva contemplativa del conocimiento en su crítica a la tradición griega, es decir: “la teoría como instrumento para producir un cambio deseable” (Rorty, 1993b, p. 221). A su vez, como ya hemos dejado ver, Rorty separa “los fines baconianos de la predicción y el control” de los “fines de la reflexión moral”. En particular, establece que el enfoque baconiano de la ciencia nos permite “concebir narrativas y vocabularios alternativos como instrumentos de cambios, en vez de como candidatos para una descripción correcta de la forma en que las cosas son en sí” (1993b, p. 213).

Rorty contrapone a Descartes y a Bacon en relación a su imagen de la ciencia, designando al primero como quien la pensó como algo profundo y esencial para la naturaleza humana, elaborando una filosofía de la ciencia, dice, ‘excesivamente celosa’, conservando aquellos temas del pensamiento antiguo que Bacon intentó dejar de lado. Descartes conservó la idea platónica de que nuestra facultad más característicamente humana era encontrar “ideas claras y distintas” y Bacon, por el contrario, se centró en la de realizar proezas de ingeniería social. Así, denomina a Bacon como “el profeta de la autoafirmación, frente a la autofundamentación” (Rorty, 1993c, p. 239), sugiriendo que de haberse tomado más en serio al segundo que al primero, quizá no hubiésemos llegado como tradición a pensar que la epistemología y, en particular, la reflexión sobre el estatuto de la ciencia, eran la variable independiente del pensamiento filosófico, y la filosofía moral y social, la variable dependiente (1993c, p. 240). Según él, la actitud baconiana y no cartesiana de la ciencia permite prescindir de querer establecer una dinámica teórica interna de la ciencia, proyecto principal de la filosofía más clásica de la ciencia.

En cuanto al otro elemento crucial que recupera el norteamericano: la relación entre saber y poder, coincide parcialmente con la meta-narrativa filosófica que nos ofrece Foucault con sus relatos históricos sobre la relación entre ambos. Sin embargo, para Rorty, a diferencia de los post-estructuralistas, este vínculo baconiano no *desenmascararía* algo no creado por el poder denominado validez o emancipación, sino, explicaría a partir de la propia dinámica de la investigación y su institucionalización quién obtiene y utiliza el poder y para qué fines, sugiriendo luego alternativas mejores de quién y para qué lo podría usar. En sus palabras:

La actitud resultante no sería ni la incrédula y horrible constatación de que verdad y poder son inseparables, [...] sino más bien el reconocimiento de que fue sólo el erróneo hilo conductor que nos dio Descartes (y la sobrevaloración resultante de la teoría científica que, en Kant, produce la filosofía de la subjetividad) el que nos hizo pensar que verdad y poder eran separables. Podríamos adoptar así con redoblada seriedad la máxima baconiana de que conocimiento es poder. (1993c, p. 243)

## Plausibilidad y tensiones de la imagen pragmatista de Bacon

De acuerdo con lo anterior, podemos ver que para el norteamericano seguir la perspectiva baconiana permite superar una metafísica de la ciencia que él mismo considera agotada y estéril, al tiempo que introduce un desplazamiento de lo epistemológico a lo ético político que permite configurar una relación conveniente entre ciencia y cultura, porque ésta no ocuparía un lugar central para normar las prácticas sociales.

Si bien los textos del norteamericano se han caracterizado por hacer interpretaciones aventuradas y desafiantes de muy diversos pensadores, que no suelen gustar a los más ortodoxos, Rorty siempre defendió el carácter instrumental del conocimiento: las ideas para él son medios que nos sirven para alcanzar determinados fines, instrumentos que usamos para resolver problemas. Y es esto lo que pretende con su interpretación de Bacon. Sin embargo, ¿resulta ello plausible?

Aunque el proyecto filosófico de Bacon es conocido, en parte, por desarrollar su idea del método científico, que se configura como un conjunto de pasos para organizar el mundo de la experiencia a través de la inducción y, junto con él, la significación de la técnica que de él se deriva en la vida humana, su proyecto claramente trasciende la propia ciencia. Dicha ordenación del saber vislumbra un escenario social y político de acuerdo con y derivado de la concepción que perfila sobre ésta.

Como hemos visto, Bacon se propone reformar la sociedad a través del conocimiento científico de su tiempo, partiendo de su crítica a los fundamentos epistemológicos admitidos por la tradición, y delinea una nueva perspectiva de la ciencia que critica la prioridad de la teoría sobre la experiencia. En concreto, Bacon manifiesta una oposición a la lógica aristotélica que considera “fértil en controversias, pero estéril en obras” (NOI, I, 126; Bacon, 2004, p. 64). El filósofo inglés asoma aquí el origen de lo que luego le dará el crédito como fundador o precursor del empirismo y del pragmatismo, al impulsar el crecimiento y progreso de las artes mecánicas, en contraposición a las ‘ciencias intelectuales’ ensimismadas en disputas verbales sin soluciones definitivas y claras (NOI, I; 126; Bacon, 2004, p. 65).

Ahora bien, la importancia práctica y utilitaria de la ciencia no es un elemento exclusivo del concepto baconiano de ciencia, ya que Descartes también establece, en el *Discurso del método*, que ésta debe promover el bien del género humano. Sin duda, este fue un aspecto tomado por los modernos en su controversia con los antiguos en relación al progreso, pues la ciencia era el lugar en donde para los primeros se hacía más evidente éste (Proctor, 1991, p. 27). No obstante, para Bacon el eje rector de la filosofía natural debía ser su carácter práctico, en claro contraste con la matematización galileana o el racionalismo cartesiano.

Hasta este punto, la idea baconiana del método científico parece coincidir con las afirmaciones rortianas sobre éste como una especie de sistema de ordenación que, por un lado, pone el énfasis en los aspectos prácticos del saber, y por otro, hace uso de una racionalidad que estableciendo relaciones entre fenómenos funciona como un proceso de determinación de las cualidades de la naturaleza y que, sin embargo, no parece aludir a un fundamento último de dicha determinación. En palabras de Rossi: “La concepción baconiana del método de la ciencia —más allá de todas las diferencias que sin duda puede recoger— se sitúa todavía en este terreno: el método es para Bacon un medio de ordenación y clasificación de la realidad natural” (1974, p. 457). Como afirma Martin Jay, se trata de un sistema para controlar la experiencia confirmable intersubjetivamente y comunicable para cualquiera, al menos en principio (2005, p. 34). Por lo tanto, no parece articularse un sentido metafísico de éste o *propiamente filosófico*, como un elemento de demarcación que establezca un signo de cientificidad, al estilo cartesiano.

Sin embargo, Rorty va más lejos en su interpretación cuando afirma que Bacon nos permite abandonar el proyecto de establecer una relación especial entre ciencia y realidad, despreocuparnos por cómo las cosas son en sí, y “concebir narrativas alternativas como instrumentos de cambio”, es decir, que nos lleva, en definitiva, al pluralismo. Aquí las cosas ya no son tan evidentes, pues, aunque el inglés introduce efectivamente el carácter instrumental del saber y su uso para mejorar la vida humana, también considera que el análisis que propone de la experiencia converge con la

estructura de las cosas. Como hemos visto, las leyes o formas que se encuentran en el proceso de la investigación determinan la naturaleza de los hechos, son “fuentes de emanación” de éstos y conocerlas es lo que permite el dominio de la naturaleza. Así, cuando conocemos las causas eficientes y naturales *sin suponer nada* encontramos dichas formas: “La forma de una propiedad determinada es tal, que supuesto que esta forma existe, la propiedad dada le sigue infaliblemente. Se encuentra siempre, su signo cierto, o bien es con certeza revelada por ella al propio tiempo; es tal esta forma, que suprimirla es destruir infaliblemente la propiedad dada” (NO, II, 230) (Aforismo IV).

Es cierto que Bacon prefiere el énfasis en la ingeniería social en lo práctico, y su beneficio a nuestros problemas concretos, más que lo que Rorty denomina el platonismo cartesiano de las ideas claras y distintas. No obstante, es distinto decir que Bacon sea un antiesencialista. Aunque una regla de operación es paralela al descubrimiento de una verdad, este instrumento no parece tan contingente como desea Rorty, si entendemos que una experiencia directa, “sin contaminar” o “no perspectiva” nos lleva o es el primer paso para el conocimiento de las formas. Siguiendo a Pérez-Ramos, para Bacon, el *saber cómo* lleva a las operaciones exitosas que converge en el descubrimiento de las formas (1988, p. 108); o, como dice Mary Poovey (1998), Bacon defendió la naturaleza teórica de la observación de lo particular; su método inductivo permite conceptualizar la idea de “unidades de experiencia separadas de la teoría”, válidas para la producción del conocimiento exento de consideraciones morales y culturales, por tanto, históricas.

Sin embargo, el antiesencialismo contemporáneo de Rorty está parcialmente sostenido en la tesis de que toda experiencia está inevitablemente mediada por un conjunto de supuestos teóricos determinados por el contexto histórico y cultural, mismo que Bacon elimina a través de su método, en donde instrumentos “objetivos” registran los estímulos del mundo externo de forma desinteresada y precisa (Jay, 2005, p. 36). Esta tesis baconiana es uno de los objetivos centrales de ataque del pragmatismo. Sin embargo, podríamos matizar la tensión siguiendo a Lisa Jardine

(1974), cuando dice que hay una tensión en el trabajo de Bacon entre una experiencia más cercana a un empirismo como el de Hume y un modelo que busca un conocimiento más firme de formas esenciales, y Rorty claramente opta por la primera.

Ahora bien, clarificar mejor la relación entre ciencia y realidad en la perspectiva baconiana exige referirnos a la relación que el filósofo inglés establece entre ciencia, filosofía y cultura, por tanto, a la ciencia en su relación con la reflexión moral y con el orden social. Si bien el panorama intelectual que Bacon propone no reduce el conocimiento a lo científico, puesto que existe lo histórico y lo poético, ciencia y filosofía coinciden, al ser el conocimiento racional que se elabora a partir de los datos empíricos expresados en relaciones generales, carentes de dimensión moral. Esta idea marcará una tesis central para el pensamiento moderno y la relación entre filosofía, ciencia y cultura durante los siguientes siglos.

Así, en algunos sentidos cruciales, como su contribución a la constitución del “hecho moderno” como una unidad de experiencia desprovista de teoría; la identidad entre filosofía y ciencia; el inicio del proceso de secularización o la idea de la ciencia como actividad que debía guiar tanto la vida individual como social, a través de su parábola de la *Nueva Atlántida*, Bacon representa un punto de partida para el pensamiento moderno. En esta narrativa se encauza toda la organización social a través del desarrollo tecnológico, y un Estado tecnificado trae felicidad y paz social, lo cual muestra dos aspectos de su pensamiento relevantes para nuestros propósitos: por un lado, la relación entre saber y poder en el orden social y, por otro, el papel de este saber en el desarrollo cultural.

Respecto del primer punto, como afirma Larroyo, el filósofo inglés promovió “la superación de la conciencia de la resignación por la conciencia de poder”: la ruta es el saber a través de la observación directa de la naturaleza, que “Locke y Hume convertirían en la doctrina moderna del empirismo” (2009, xxvi). Como afirma el mismo Bacon en el aforismo III del libro I del *Novum Organum*: “La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo porque ignorar la causa nos priva del

efecto. En efecto, no es posible vencer a la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene valor de causa viene a tener en la operación valor de regla (*sic.*)” (NO, I, 157). Esta conexión entre saber y poder, la posibilidad de control y transformación de la realidad que Bacon sugiere institucionalizar en la vida social, es el toque de piedra de la interpretación rortiana, pero para entender el uso que hace el norteamericano de ella pasemos al segundo punto.

La forma en que Bacon perfila su nuevo método en conjunto con la sociedad utópica de su parábola manifiesta que el proyecto en su totalidad establece un saber que puede ser aplicado a todas las ciencias, que, aunque no debe mezclarse con su dimensión moral, es en cierto sentido análoga (como anuncia Foucault). El desarrollo social dependerá tanto del desarrollo científico como de la capacidad para dejar atrás otras formas de organización de la vida personal y acientífica. En particular, el fin de Bacon consiste en eliminar supersticiones, elementos irracionales o emotivos en el ámbito social de tal forma que se trata, en última instancia, de suprimir cualquier obstáculo que impida la introducción e institucionalización del orden racional en las relaciones humanas y el conocimiento.

Ahora bien, como ya vimos, los asuntos morales pueden distorsionar las percepciones de la mente. Es importante no mezclarlos, pues el progreso de la ciencia puede ser obstaculizado por lo moral y desfigurar la descripción de la realidad. Así defiende la imparcialidad y neutralidad del conocimiento, así como su carácter público, dando forma y contenido a la imagen de la ciencia durante los siglos XVII y XVIII en Europa, para considerarla conocimiento fiable, asegurar legitimidad institucional y conseguir el apoyo estatal de las primeras sociedades científicas, como la Royal Society (Proctor, 2001, p. 38). Es decir, el concepto baconiano de ciencia tiene un carácter no-perspectivo, cuyo origen Rorty asocia más bien al vocabulario reduccionista y matemático de Galileo y Newton, y su interpretación filosófica en la Modernidad en manos de personajes como Descartes.

Este elemento que muestra el camino de una razón científica instrumental e imparcial parece coincidir a primera vista con la

sugerencia rortiana de separar los fines de la predicción y el control de los fines de la reflexión moral. Si bien la separación entre cientificidad y moralidad da plausibilidad a la idea de que el conocimiento social no depende del conocimiento científico, para Bacon, éste último juega un papel central en la organización de la vida social y política. Por otro lado, para el pragmatismo el conocimiento tiene una dimensión moral inherente. Así, la ciencia no tiene la misma naturaleza ni el mismo rol cultural en los dos autores.

De acuerdo con lo anterior, y si, como afirman los post-estructuralistas, Bacon estaba interesado en una nueva clase de científicos con posiciones clave dentro de las instituciones estatales, estableciendo una especie de *prototecnocracia*, entonces el progreso social estaría vinculado con la racionalidad científica institucionalizada para ordenar las vidas humanas, y no coincidiría con la extensa crítica que Rorty hizo a lo largo de su obra para mostrar la indeseabilidad de que la ciencia sea normativa de las prácticas sociales. Si bien para Rorty esta noción de racionalidad científica tuvo un papel relevante en la secularización de la cultura, hoy en día está agotada y más aún, es inidentificable. Con todo esto, aunque Bacon no defiende un racionalismo al estilo cartesiano y su proceder está ligado con estar abierto a rectificación de la experiencia, no parece claro que la razón pueda significar simplemente obedecer convenciones normales de la disciplina en cuestión al estilo etnocentrista de Rorty, culturalmente determinadas.

Así, por un lado, el pragmatista recupera la intrínseca relación entre conocimiento y poder en función de determinados fines, y la consecuente dimensión técnica de la ciencia que nos permite predecir fenómenos y resolver problemas en nuestro andar por el mundo, pero al mismo tiempo, vincula esta relación con la tesis de que también existe una dimensión inherentemente política en el conocimiento, por lo tanto, no se trata de un saber *neutro e imparcial* que represente la realidad en sí misma (como sugiere Bacon), sino sujeto a una política cultural explícita. En definitiva, desde la perspectiva rortiana, la ciencia sirve para determinados fines, pero no debería ser normativa de otros fines sociales como los morales o políticos, por lo que ocupa un lugar restringido en la cultura. Así, desecha de su lectura de Bacon la

idea de que exista una forma de racionalidad imparcial y técnica que pueda guiar el desarrollo cultural.

Podríamos aventurarnos a decir que Bacon, por un lado, establece en su filosofía esta noción, fundada en la alianza entre verdad y poder a nivel político, que es guiada por perfilar el nacimiento de un método que nos proporciona una experiencia general y razonada. Esta dimensión política del saber parece ocultarse bajo la idea de la neutralidad axiológica de éste. Por lo tanto, la interpretación de Rorty ignora esta exclusión moral y política del concepto baconiano de ciencia y enfatiza el desplazamiento epistémico-político que ve su planteamiento, pensando la *Nueva Atlántida* como un relato de emancipación, no de dominación. En cambio, los posestructuralistas ven en Bacon y este desplazamiento una anticipación de las tecnocracias, del empoderamiento de una nueva clase de científicos, proyecto del cual sospechan profundamente al considerar que terminan por desarrollar mecanismos de control social (Poovey, 1998).

Por otro lado, encontramos dos últimas semejanzas con Bacon que Rorty no explora. La primera radica en el uso de la retórica, pues para Bacon no está separada de la lógica y la piensa como el “arte de aplicar la razón a la imaginación para estimular la voluntad”. Esta función está claramente desarrollada en la *Nueva Atlántida* que, como se menciona antes, tiene una función persuasiva hacia determinados sectores sociales que Bacon intenta convencer para su reforma social. Como dice Sara Hutton, se trata de un texto instrumental ya que es: “la única excursión que hizo en la narrativa de ficción un escritor que repudiaba las florituras del lenguaje” (2002, p. 51). Este texto figurativo tiene la función de transmitir ideas nuevas, que no son familiares, para una audiencia particular, lo cual coincide plenamente con la distinción que Rorty hace entre argumentación y redescipción. Para el norteamericano, la primera tiene como modelo la lógica y la segunda la imaginación, y sirve justamente para introducir nuevos vocabularios o paradigmas que no pueden ser inferidos en términos de los anteriores, sino que exigen una redescipción recurriendo justamente a parábolas, analogías y símiles. Tal y como ocurre con su relato futurista.

La segunda radica en la perspectiva incipientemente historicista que Bacon deja ver en su lectura de la tradición pasada y presente, como vimos al principio. Rorty defiende un tono marcadamente historicista respecto de la tradición filosófica, y su crítica a la Modernidad está centrada en su agotamiento y al cambio de época, más que a su carácter equivocado. Si bien es claro que no podemos atribuir todas las consecuencias de una perspectiva historicista en Bacon, como nos previene Rossi, sí es posible afirmar que identifica los errores o limitaciones de la tradición con su situación histórica. De tal forma que, el asunto instrumental en función de los fines, que responde a cierto aire historicista en su manejo de la tradición, así como la redescrición imaginativa de su parábola, son elementos que pueden ser plausiblemente vinculados con el pragmatismo del norteamericano.

Podemos concluir de forma breve que, efectivamente, Rorty ha seleccionado los elementos de la imagen de la ciencia de Bacon que sirven a sus fines y ha dejado otros en el camino, los que presentan una mayor continuidad con la epistemología moderna, como el factualismo baconiano que la ciencia y la filosofía modernas explotaron, lo que les sirvió para establecer la neutralidad ideológica y objetividad del conocimiento científico clásicos de la Modernidad, convirtiéndose en un héroe de la Ilustración (Henry, 2017, p. 188).

Con ello ¿ha desdibujado la idea baconiana de ciencia? En todo caso, diríamos que su interpretación es consistente con la idea pragmatista donde se abandona la “ensoñación del ascenso a la Iluminación” cuando analizamos un texto, por el resultado contingente que obtenemos de “encuentros con diversos libros que han caído en las propias manos” (Rorty, 1997, p. 107). Ello le permite pensar que hay tantas descripciones como propósitos posibles, de Bacon o de cualquier texto o pensador: “Hay tantas descripciones como usos a los que el pragmatista puede dedicarse, por voluntad propia o ajena. Ésta es la etapa en que todas las descripciones se evalúan de acuerdo con su eficacia como instrumentos para propósitos, más que por su fidelidad al objeto descrito” (Rorty, 1997, p. 108).

Rorty desafía así la distinción entre uso e interpretación, si bien admite que lo que decimos sobre algo o alguien debe tener algunas “conexiones inferenciales razonablemente sistemáticas con lo que nosotros u otros han dicho con anterioridad en descripciones anteriores de esas mismas marcas [...]”, sin embargo, “[...] no existe un punto en que podamos trazar una línea entre aquello de lo que estamos hablando y lo que decimos sobre ello, excepto por referencia algún propósito particular, alguna *intention* que podemos en ese momento albergar” (1997, p. 114). En definitiva, para él:

[...] leer textos es una cuestión de leerlos a la luz de otros textos, personas, obsesiones, retazos de información o lo que sea, y luego ver lo que pasa. Lo que pasa puede ser demasiado extraño e idiosincrático como para preocuparse por ello, [...] o puede ser estimulante y convincente. Pero lo que estimula y convence es una función de las necesidades y los fines de quienes se encuentran estimulados y convencidos. (1997, p. 122)

Así, si bien la interpretación de Rorty es controvertida, pues utiliza a un autor que exalta el papel de la ciencia en la vida política, justamente para decir que este papel está agotado, así como un precursor del empirismo en una propuesta que pretende superarlo, ello puede resultar muy estimulante para quien busca una imagen de la ciencia que explora una nueva relación en el desarrollo cultural, como hoy muchos filósofos contemporáneos hacen. De hecho, hemos encontrado más semejanzas con su pragmatismo que las sugeridas por el mismo Rorty.

De esta forma, Rorty nos presenta un Bacon “reeducado”, cuya sugerencia de centrarnos más en la dimensión institucional y política de la ciencia puede ser muy útil para repensar los problemas contemporáneos que enfrenta el saber científico. Quizá la sociología de la ciencia de Bacon, incluida la burocracia y el *ethos* heredado de su imagen, su uso de la retórica y su incipiente historicismo son más relevantes para pensar hoy lo científico que su sentido fundamentalmente filosófico.

## Referencias

- Bacon, F. (2011). *The Works of Francis Bacon, Vol. 1 Philosophical Works 1* (M. A. Granada, Trad.). J. Spedding, R. Leslie Ellis, and D. Denon Heath (Eds.). Cambridge University Press. (Traducción publicada en 2011).
- Crombie, A.C. *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo/2*. Siglos XIII-XVII. Alianza.
- Farrington, B. (1949). *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*. Macmillan.
- Henry, J. (2017). *Knowledge is Power*. Icon Books.
- Hutton, S. (2002). "Persuasions to science: Baconian rhetoric and the New Atlantis". En *Francis Bacon's New Atlantis. New Interdisciplinary Essays* (pp. 48-59). Manchester University Press.
- Jardine, L. (1974). *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*. Cambridge University Press.
- Jay, M. (2005). *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. University Press of California.
- Larroyo, F. (2009). "Estudio introductorio". En Bacon, F., *La gran restauración. Novum Organum. Nueva Atlántida* (pp. XIII-XXVI). Porrúa.
- Manzo, S. (2004). "La ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza". *Cronos*, 7(2), 277-246.
- Pérez-Ramos, A. (1998). *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*. Oxford University Press.
- Poovey, M. (1998). *A History of The Modern Fact*. University of Chicago Press.
- Price, B. (2002). "Introduction". En *Francis Bacon's New Atlantis New Interdisciplinary Essays* (pp. 1-27). Manchester University Press.
- Proctor, R. N. (1991). *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Harvard University Press.
- Rodríguez, J. M. (2001). "Scientia Potestas Est-Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault". *Neohelicon*, 28(1), 109-121.

- Rorty, R. (1990). "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en R. Rorty, Schneewind J.B., Skinner Q. (Comp.), *La filosofía en la historia* (pp. 69-98). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1993<sup>a</sup>). "Heidegger, contingencia y pragmatismo". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 49-78). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1993b). "Freud y la reflexión moral". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 201-228). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1993c). "Habermas y Lyotard acerca de la posmodernidad". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 229-247). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996<sup>a</sup>). "Método, ciencia y esperanza social". En *Consecuencias del pragmatismo* (pp. 274-296). Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1996b). "Pragmatismo sin método". En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1* (pp. 93-112). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997). "El progreso del pragmatista". En E. Umberto, (Ed.), *Interpretación y sobre interpretación* (pp. 104-126). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000). "¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wright". En *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3* (pp. 31-62). Paidós.
- Rossi, P. (1974). *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*. Alianza.



# Trascendencia y conocimiento: la idea cartesiana de dios y su uso en las ciencias y la vida práctica

María Edith Velázquez Hernández<sup>10</sup>

Tomando como punto de partida la conocida figura hegeliana que análoga a la filosofía con la lechuza de Minerva cuyo vuelo inicia al atardecer, y añadiendo que es entonces cuando las semillas del día logran un retoño capaz de sobrevivir la dura noche de la contraofensiva, podemos acudir al recuento del desarrollo de las ideas que puso su anclaje en un personaje en particular para abordar la Modernidad. Descartes es, en la vertiente más extendida de la historia de la filosofía, el autor moderno por antonomasia. Aunque existen otras narrativas y dataciones de lo moderno, las cuales en este libro se exploran, hay razones para aceptar este primer y muy reconocido enfoque. Una de ellas es que, con todo derecho, pertenecen a Descartes tanto los problemas como la terminología que la ciencia y la filosofía siguieron durante al menos un siglo (sin contar, por supuesto, que algunos de ellos, como el problema del supuesto dualismo cartesiano, siguen figurando como temas a resolver en días tan preclaros como los nuestros).

Tanto para los historiadores de la ciencia, como para los historiadores de las ideas políticas, el cartesianismo es la base sobre la que otros movimientos e ideas se van aceptando, popularizando y extendiendo a lo largo de la Europa de estos siglos y, más tarde, al mundo entero. Rienk Vermij (Applebaum, 2000) afirma, por ejemplo, que el avance de las teorías copernicanas en el siglo XVI

---

<sup>10</sup> Universidad de Guanajuato / me.velazquez@ugto.mx

es en realidad indeciso, y que debe entenderse en conjunto con desarrollos en otras áreas como la investigación en matemáticas, el diseño de instrumentos e ingeniería y, especialmente, en el siglo XVII, dentro del marco de la aparición y aceptación de la filosofía cartesiana adoptada por las universidades en las que el copernicanismo se enseñaba como una teoría astronómica verosímil, consistente con la *nouvelle philosophie*. Jonathan Israel, quien aborda la aparición de la teoría política democrática moderna en su serie *Democratic Enlightenment*, pone el avance del cartesianismo en el continente como vehículo para la comunicación de tesis filosóficas con las cuales aquel modelo político es consistente: *i. e.*, sólo a partir de la radical igualdad entre los hombres que se desprende de la consideración cartesiana sobre la luz natural puede aceptarse un modelo universalista de democracia como la modernidad lo interpretó y como aparece en las declaraciones de revolución y de independencia modernas (Israel, 2012).

Además, podemos decir que durante el periodo de la primera Modernidad se concretan tanto el proyecto de la mecánica newtoniana como el sistema de filosofía unitario, que será culmen de ese movimiento naturalista y racionalista que tiene su origen en el Renacimiento, el sistema de Spinoza. Ambos proyectos, como cabe esperarse por lo dicho hasta aquí, son plenamente cartesianos. El spinocismo como continuación de las enseñanzas del maestro<sup>11</sup> y el newtonianismo como reacción al enfoque metafísico cartesiano, contra el que se erige el famoso *hypothesis non fingo*<sup>12</sup>.

El hecho de que Descartes se haya convertido, en esta narración, en el epítome de la Modernidad le ha traído problemas considerables frente al balance que la contemporaneidad ha querido realizar de lo moderno. Muchos males han sido atribuidos al cartesianismo, como la reducción y simplificación de

---

<sup>11</sup> La filosofía de Spinoza, por supuesto, incluye correcciones a los *Principios de Filosofía* de Descartes, sobre las que podemos apuntar, rápidamente y por no dejar de lado la cuestión: la definición de sustancia, el énfasis sobre los individuos y la ponderación de la alegría (contra el dolor) como afecto fundamental de la existencia humana, entre otros.

<sup>12</sup> Incluida en el “Escolio General” de la segunda edición de los *Principia*, la famosa frase viene después de la refutación de la hipótesis física de los vórtices de Descartes.

la naturaleza y el hombre a meras máquinas (Watson, 2003), sin tomar en cuenta el carácter revolucionario de sus empresas intelectuales. Comenzaremos por insistir en esto para, posteriormente, pasar a la explicación del marco gnoseológico cartesiano que potenció el desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas con la intención de mostrar que, a pesar de lo que creyeron sus intérpretes, en el cartesianismo se opera una síntesis filosófica que antes que estatuir de manera irrevocable los fundamentos de la ciencia, postula principios metafísicos abiertos a la crítica y la corrección, además de que es consistente con presupuestos contemporáneos de la evaluación de la ciencia.

### La revolución cartesiana

Antes de llegar a la etapa científicista o racionalista con la que se identifica típicamente a Descartes, la carrera intelectual del francés muestra un primer interés en temas herméticos, con lecturas de neoplatonismo y religión, por mencionar algunos. Se sabe que leyó a personajes como Pico de la Mirandola y Ficino (Descartes, 1989) generando traducciones y desarrollo en temas de alquimia, magia y la cábala. Entre los textos que corresponden a la producción intelectual cartesiana de esta primera etapa se encuentran ejemplares como *Olympicas* y *Parnasus* (AT, x), ambos de 1619, donde encontramos afirmaciones en torno a una cierta cualidad divina del hombre, en torno a la capacidad de la poesía para debelar verdades con más eficacia que la filosofía y referencias a una sabiduría universal antigua digna de ser recuperada (Descartes, 1967). Aunque la naturaleza de dicha sabiduría y su origen es un campo de discusión, su mítica presencia en el panorama intelectual es, de hecho, un lugar común.

Por ejemplo, la vamos a encontrar también en los intereses de Newton, a quien tocará deponer las pretensiones de la metafísica cartesiana en la ciencia. Se menciona esto para apuntar brevemente que la situación ideológica de la época es variopinta, con presencia de múltiples escuelas, tradiciones e intereses que confluyen en los desarrollos, actitudes y proyectos de los autores modernos: desde el humanismo, pasando por interpretaciones místicas,

apuntalamiento de tesis religiosas, así como su consecutiva crítica, aparición de tesis escépticas pero también de movimientos espiritualistas, neoplatonistas, neoepicureístas, animistas y un largo etcétera. El mosaico político, cultural, social e intelectual de Europa durante los siglos XIV al XVII es un tema que debe permanecer como base en la interpretación de la Modernidad.

Con respecto a ese mosaico, en donde los oleajes de escepticismo vinculado a la relativización de la verdad debida a la convivencia de múltiples teorías sobre la naturaleza y el arreglo del mundo (Koyré, 2005), y afianzado por la reedición de textos como *Adversus Mathematicos* e *Hypotyposis Pyrrhonicorum* de Sexto Empírico (Popkin, 1960), es que la obra cartesiana de madurez aparece como una verdadera propuesta revolucionaria, pues lo importante es brindar un asidero de confianza y seguridad en el avance de la razón. La situación en la aceptación de tesis científicas en esa época, aunque apetece verla como resultado de un proceso de paulatino refinamiento en procesos experimentales y formulaciones matemáticas, es en realidad fruto de una mescolanza de enfoques que abrevan de las más disímiles pretensiones personales e interpretaciones de la naturaleza coexistentes en el momento.

Estas pretensiones coinciden con movimientos sociales que van tomando fuerza gracias a las transformaciones económicas a lo largo de Europa (temprana gestación de la burguesía y extensión de las actividades comerciales), hasta finalmente llegar a representar un peligro para el principal poder institucional. Mientras que el copernicanismo permaneció más o menos aceptado durante casi un siglo (la publicación del *De revolutionibus orbium coelestium* fue en 1543), conviviendo con diversos arreglos astronómicos igualmente tolerados, en 1633 la Inquisición romana obligó a Galileo a abjurar del modelo heliocéntrico, al tiempo que lo condenó a arresto domiciliario, tras un juicio de casi dos décadas. Se sabe por cartas a sus amigos que en esta época Descartes planeaba la publicación de su propio modelo astronómico en donde suscribía el copernicanismo. Este modelo estaba incluido en el texto *Le Monde ou Le Traité de la Lumière* (AT, XI, 1-202) que resulta, por estas circunstancias, relegado hasta hacerse póstumo (publicado hasta 1667; Descartes muere en 1650).

Al retirar *Le Monde* de la imprenta, Descartes es ya un pensador de vanguardia. Ya ha vivido su etapa parisina (con inicio en 1622) en la que pudo tener contacto con algunos de los mejores matemáticos del momento y en donde se adentró en estudios de física, óptica y medicina, alejándose de los temas renacentistas (Descartes, 1989). De esta época data el desarrollo de la geometría analítica y la redacción de las *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628) (AT, x, 349-488) que muy bien representan el talante moderno de ponderación de las matemáticas como método para la dirección del pensamiento y la investigación. Las *Regulae*, sin embargo, están incompletas. En su estudio introductorio de *El mundo*, Salvio Turró (Descartes, 1989) comenta que el abandono de este texto se debe al contacto que tiene el filósofo con investigaciones empíricas como la cinemática, la balística, la anatomía y la fisiología. Frente a estas ciencias que, como afirma Kuhn (2004), no habrían de pasar por la revolución, por el mero hecho de que en ese momento apenas están naciendo, el método matemático que Descartes describe en las *Regulae* parece no del todo adecuado.

Por ahora, importa hacer énfasis en el hecho de que *Le Monde* representa el siguiente proyecto cartesiano, inmediatamente posterior al abandono de las *Regulae*, y que reproduce el bagaje del mecanicismo en boga (cuyo análisis de la naturaleza se lleva partiendo de una noción de materia, generalmente entendida como inerte<sup>13</sup>), al tiempo que sintetiza una porción importante del saber de vanguardia, específicamente en investigaciones

---

<sup>13</sup> El término fue acuñado por Robert Boyle, quien al adentrarse en los estudios de filosofía natural de su época encontró importantes similitudes en los diferentes sistemas. Entre los autores más importantes estaban los franceses Descartes y Gassendi, el inglés Thomas Hobbes y el holandés Huygens. A pesar de las particulares distancias entre los sistemas, prevalecían principios que acercaban a todos en una sola concepción: la naturaleza como resultado de una colección de partículas de materia inerte cuyo movimiento está determinado por necesidades mecánicas solamente. Para el caso, la *filosofía mecanicista* proveía explicaciones de fenómenos como la pesantez, el magnetismo, la luz e incluso la vida misma. En términos de posturas, este tipo de sistemas representaba más que un programa de investigación, uno de explicación. “Detrás de la filosofía mecánica se erigía un presupuesto implícito: que los mecanismos macroscópicos son exactamente iguales a los microscópicos y que la naturaleza es esencialmente transparente al entendimiento humano; así, podemos imaginar con confianza mecanismos que deben existir en los fenómenos todavía inexplicados de la naturaleza.” (Applebaum, 2000, pág. 411). La traducción es mía.

empíricas. Por la prevención de Descartes de retirar el libro de la imprenta podemos ver el efecto que el juicio de Galileo tuvo en él. La época que vio en comprometida refriega a matemáticos, fisiólogos, físicos, inventores, etc., para la construcción de una nueva visión de mundo, no estaba lista para dejar sin reticencia la tutela de la verdad en manos de cualquiera.

En ese panorama, la obra cartesiana es la que brinda un asidero argumental para el libre desarrollo del pensamiento. *El Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la Verité dans les sciences, Plus la Dioptrique, le Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode* (AT, VI, 1-486), publicado por primera vez en Leyden en 1637, es un ensayo cuyo principal objetivo es la defensa de la luz natural y la afirmación de su repartición homogénea en los hombres. Dos cosas se necesitan para producir el conocimiento: la razón y una forma de guiarla. Aunque afirma no tener la pretensión de enseñar lo que todos *deberían* hacer, Descartes realiza en esta publicación la labor prometeica de otorgar a la humanidad lo segundo, el método, sirviéndose en gran parte de los argumentos desarrollados en las *Regulae. La Dióptrica, Los Meteoros y La Geometría*, extraídos de *Le Monde*, son, de nuevo, ensayos científicos en donde se ponen a prueba la luz natural y el método, demostrando su eficacia. Esta publicación anticipa el principio ilustrado de la autonomía de la razón frente a la tutela de la autoridad<sup>14</sup>.

Descartes se encarama al escenario del pensamiento con apenas unas pocas certezas, todas ellas de sentido común que, afirma, pueden ser *útiles y fáciles de descubrir*. La navaja de Ockham

---

<sup>14</sup> “Y yo mismo me alegro de haber sido formado así, en otro tiempo, en las escuelas; pero ahora que me veo libre de aquella obligación que me sujetaba a las palabras del maestro, y que, por haber llegado a una edad suficientemente madura, he sustraído mi mano a la férula, si quiero seriamente imponerme a mí mismo reglas, con cuyo auxilio pueda subir hasta la cumbre del conocimiento humano, ha de ocupar, desde luego, un primer lugar aquella que advierte que no me deje llevar de la indolencia, como hacen muchos, que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino de las cosas difíciles, acerca de las cuales amontonan ingeniosamente conjeturas, en verdad sutilísimas, y razones muy probables, más después de muchos trabajos advierten tarde, por fin, que han aumentado sólo la muchedumbre de las dudas, pero que ninguna ciencia han adquirido” (*Regulae*, en Descartes, 2011, p. 6).

que aplica el autor en la restricción de la investigación a las ideas claras y distintas converge con la afirmación de la facilidad que tiene el hombre, facilidad natural, para percibir ese tipo de ideas. La postulación de la intuición intelectual es uno de los avances filosóficos más importantes de Descartes para la Modernidad<sup>15</sup>. Si el hombre es por naturaleza capaz de acceder a estas verdades, verdades eternas o axiomas que son los elementos fundantes de las ciencias, entonces todos los hombres tienen dentro de sí el principio del conocimiento. En un escrito incompleto intitulado *Investigación de la verdad por la luz natural* (AT, x, 489-527) Descartes afirma que en la búsqueda de estos principios no es necesario “violentar y martirizar nuestro ingenio [...] componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica” (Descartes, 2011, p. 93), aludiendo con ello directamente a la tradición escolástica que ha abusado del método aristotélico para componer barrocas definiciones. Aquel proceder, diría Descartes, dificulta la investigación, pues “hay cosas que, cuando queremos definir las, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibir las mejor que por sí mismas” (p. 93). Así, el método escolástico “observa mil diversas reglas que el artificio y la desidia de los hombres inventaron no para perfeccionarlo [al intelecto] sino más bien para corromperlo” (Descartes, 2011, p. 93). La definición de la intuición en las *Regule* enfatiza el acceso natural del entendimiento a las ideas claras y distintas que son, a su vez, las más simples:

Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la

---

<sup>15</sup> Recordemos que uno de los preceptos kantianos de la investigación en las ciencias es la negación de la intuición intelectual, misma que recibirá atención detallada dentro de la escuela del idealismo posterior a él.

cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre...  
(Descartes, 2011, p. 9)

Las ideas que aparecen en estos textos se repetirán en la producción pública de Descartes posterior a la condena de Galileo, y es justo decir, con Koyré (2005), que revolucionan en menos de cincuenta años el panorama intelectual de Europa por brindar un asidero conceptual, humanista y racional, con respecto al cual la ciencia y la filosofía podían tomar vía libre. En los textos cartesianos se refleja un plan filosófico de una fuerza y con un diseño nunca suficientemente ponderados. Todos los detalles en estas publicaciones denotan en conjunto un argumento y un propósito inconfundibles: la defensa de la potencia del entendimiento y la utilidad de éste para la vida. Mientras el *Discours* es escrito en la lengua franca, presumiblemente para su acceso a un mayor número de lectores (democratización del conocimiento, afirma Watson [2003]), las *Meditationes* no sólo se escriben en el idioma de los doctos, que era el latín, sino que se entregan directamente en las puertas de los censores. El *Descartes Meditationes de Prima Philosophia* (AT, VII, 1-90) fue publicado en París en 1641 y, luego, en Ámsterdam y París, en francés. Dedicado a la *Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis, Decano et Doctoribus*, autoridad eminentísima, en este escrito el filósofo racionalista aduce para sí, o más bien, para la razón humana, las tareas a las que la tradición, bajo los esfuerzos de sus instituciones más insignes, había dedicado siglos de trabajo en sendos volúmenes.

No es cualquier cosa afirmar que, en las *Meditationes*, Descartes despacha los temas más caros a la teología, que son dios y la inmortalidad del alma, en un formato breve y escandalosamente vivencial. De hecho, lo hace bajo el modo analítico (denominado así por Descartes), que *debe mostrar cómo una cosa ha sido descubierta/inventada*. Así, las meditaciones van narrando una serie de circunstancias cotidianas que ciñen las cavilaciones del pensador: descripción de locación, sensaciones, sentimientos, línea de pensamiento, etc. El contenido doctrinal se concentra en la tercera meditación, en la que el bagaje escolástico es denso y llevó en su momento a Etienne Gilson a afirmar que la filosofía cartesiana es

ininteligible sin el tomismo (1945 y 1979).<sup>16</sup> Esto es importante para mostrar la habilidad de Descartes para conjugar la tradición con el discurso de nueva factura. Una especie de caballo de Troya que lleva consigo las bases del nuevo pensamiento.

Finalmente, en 1644, la aparición de los *Renati Descartes Principia Philosophiae* (AT, VIII, 5-329), publicados en Ámsterdam y dedicados a Elisabeth de Bohemia, organiza la terminología y los principios que podían dar vía libre y justificada a la investigación. La cantidad de movimientos sociales, literarios y culturales vinculados al cartesianismo lo demuestra (Israel, 2012). En ese orden, el *Discours*, las *Meditationes* y los *Principia* son una apología de la razón, una auténtica deconstrucción de los temas de la metafísica medieval y la presentación de las bases de la nueva filosofía. La capacidad que tiene el discurso cartesiano para sustentar el espíritu subversivo, las inquietudes y los diversos emplazamientos que están en busca de un cauce lo convierte en automático en el referente de la primera modernidad.

Aunque varios textos cartesianos de importancia, como *L'Homme*, el *Musicae Compendium* y el mencionado *Le Monde*, tuvieron que esperar la muerte del autor para publicarse, lo que interesa destacar es que en conjunto la obra pública del francés estatuye la trama argumental típicamente moderna que caracteriza a esta etapa por sus proyectos, cuya condición de realización es la emancipación y la guía recta de la razón, características que son en su época una afrenta directa al orden establecido. Dicha afrenta toma el cariz de legalidad gracias a la labor expositiva y persuasiva de Descartes para defender la investigación de vanguardia sin abandonar preceptos tradicionales vinculados con la religión y la moral, como veremos adelante.

---

<sup>16</sup> Revisiones más contemporáneas dan cuenta de que el entrecruzamiento de tradiciones en la producción cartesiana es mucho más complejo. Jorge Secada (2003), por ejemplo, muestra que las posturas metafísicas de Descartes están del lado de Suárez antes que del de Santo Tomás, específicamente en el orden de las pruebas de la existencia de dios.

## La idea de dios como elemento gnoseológico de las nuevas ciencias

En seguida, revisaremos la noción de dios no en cuanto *ens maximum*, sino en cuanto idea que, a su vez, incluye la totalidad de ideas de las que se sirve la ciencia para describir el mundo. De esta manera se intenta enfatizar el tono metafísico de los conceptos de la ciencia cartesiana y, por consecuencia, de la filosofía mecanicista que siguió sus principios. Asimismo, importa ponderar la intención del autor al proponer dichos conceptos. Se afirma en este trabajo que dicha intención puede compararse con enfoques contemporáneos de la cientificidad, en los que se destaca de los saberes su valor de uso, tanto explicativo como para la vida práctica.

Desde la *Meditatio tertia* (AT, VII, 34-52) Descartes nos advierte sobre el origen de todo lo que podemos concebir clara y distintamente. En el texto se afirma que este tipo de ideas caen bajo el concepto que tenemos de dios: “La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera [...] Esa misma idea es también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que de real y verdadero concibe mi espíritu con claridad y distinción, y contiene en sí alguna perfección, está contenido e incluido por completo dentro de esa idea” (Descartes, 2011, p. 187). En los *Principia philosophiae*, art. XXII, confirma: “todo lo que mi espíritu concibe distinta y claramente de real y verdadero y encierra alguna perfección, está contenido en la idea de Dios” (AT, VIII, 13) (Descartes, 1967, p. 325).

Sabemos que el uso de las ideas claras y distintas es amplio en la filosofía cartesiana. No sólo implica la percepción veraz del primer punto de certeza cognitivo que es el *ego cogitans* (primera sustancia cartesiana), sino que también asegura la integridad de las ideas de dios y el mundo. En efecto, tanto el alma, como dios, como la extensión, adquieren la sustancialidad por el hecho de ser percibidas de manera intuitiva, sin mediación, por el espíritu puro y atento. El viraje cognitivo propio de la Modernidad, en el que la justificación de la existencia de las cosas depende de la perceptividad que el intelecto tiene de ellas, es apuntalado por Descartes en la “Carta al traductor” al inicio de los *Principia*

*philosophiae* (AT, VIII, 1-194), cuando afirma que el objeto de la metafísica no es tanto los principios y causas de las cosas mismas (versión aristotélica) como los principios del conocimiento. De esta forma, la metafísica en el cartesianismo se estatuye como el *ordo cognoscendi* (“nosotros consideramos aquí las series de las cosas en orden al conocimiento y no en orden a la naturaleza de cada una” [*Regula VI*]), en el que la idea de dios juega un papel importante, repito, en cuanto idea:

Después, una vez adquirido algún hábito de encontrar la verdad en estas cuestiones, se debe empezar de golpe a aplicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, la cual contiene los principios del conocimiento, entre los cuales figura la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas, y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros. (Descartes, 1987, p. 15)

Como sabemos por la *Meditatio tertia* y por las *Regulae*, no sólo estas tres ideas (el ego, dios y la extensión) son percibidas clara y distintamente. Nociones como la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de las cosas son también ideas adecuadas. Estas mismas, afirma Descartes, forman parte de las perfecciones con las que se concibe a dios:

... la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios es una de las principales perfecciones que concibo que hay en él; y es cierto que la idea de esa unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones. Porque esa causa no podría habérmelas hecho comprender unidas e inseparables en conjunto, sin haber hecho de tal suerte que al mismo tiempo yo supiera lo que ellas son y que las conociera todas de alguna manera. (Descartes, 2011, p. 190)

A este tipo de ideas, Descartes las denomina *absolutos* en la *Regula VI*: “Llamo absoluto a lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que aquí es cuestión; por ejemplo, todo aquello que es considerado como independiente, causa, simple, universal,

uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y a esto primero lo llamo lo más simple y lo más fácil...” (Descartes, 2011, pp. 16-17). La importancia de tales ideas, en este texto, descansa en que son constitutivas del método. En efecto, en la dirección del espíritu hacia la creación de las ciencias, la búsqueda de las ideas más simples o absolutas es primera: “Y en esto consiste el secreto de todo el método, en advertir con diligencia en todas las cosas lo más absoluto” (Descartes, 2011, p. 17).

Además, de acuerdo con los *Principia philosophiae* (art. XL-VIII), también conceptos como la duración, el orden, el número, y “otros por estilo”, se otorgan a la mente clara y distintamente (Descartes, 1967, p. 331). Un poco más adelante, en el artículo XLIX, Descartes afirma que también las “verdades eternas”, a partir de las cuales pueden formularse proposiciones como “de la nada, nada se hace”, y “es imposible que algo sea y no sea a la vez” (Descartes, 1967, pp. 332, 333), son objeto de percepción clara y distinta para el intelecto. Si tomamos estas proposiciones como formas de los principios lógicos, podemos adivinar su vinculación y rendimiento en las ciencias.

Reunidas todas estas ideas, tenemos frente a nosotros la completud de categorías que necesitamos para ordenar al mundo y conocerlo: desde los principios lógicos (verdades eternas), hasta el tiempo, el espacio y las cualidades matemáticas de la materia (orden, número, duración, magnitud), así como los fundamentos cognoscitivos de la ciencia moderna (unidad, separabilidad, simplicidad de la naturaleza). Como vimos, todas estas ideas, que contienen un grado de perfección, pertenecen o se desprenden de la idea de dios. El papel de dios como idea contenedora de tales categorías destrona al emplazamiento creacionista que trata al ser supremo como una causa primera en sentido ontológico y, en su lugar, pone ante nosotros la forma misma del conocer como contenido de una idea absoluta y perfectísima. En la idea de dios está la base de todo lo que podemos conocer. En dios está la estructura del entendimiento. Pero lo inverso también es verdadero, todo aquello que el ser humano conciba con un cierto grado de perfección otorga un conocimiento mayor de la idea de dios. En otras palabras, las ciencias nos acercan a dios. Ya podemos enfatizar la vinculación

del conocimiento con la vida práctica, pues el conocimiento de dios es base de la moralidad.

Es verdad que la certeza cartesiana, al menos en su modo de exposición (modo analítico, como mencionamos arriba), pone su puntal en la percepción del yo pensante. Sin embargo, en la *Meditatio tertia* el orden de jerarquía se invierte. Aunque este argumento ha sido criticado como una artificiosidad cartesiana para mantener a los censores contentos, aquí se defiende que el papel de dios en la metafísica (en tanto principios del conocimiento) brinda tanto unidad como flexibilidad y posibilidad de expansión de las ciencias. Según la percepción de esta idea, está, en todos los casos, incompleta. Es, como diría Kant, una idea rectora pero también un excedente de mundo en cuanto a su infinitud intrínseca que jamás podrá ser agotada por la finitud del entendimiento. En la *Meditatio tertia* Descartes afirma que obtengo la seguridad de mi existencia al contraponer la idea del yo, que poseo gracias a la duda metódica, con la de dios: “¿Cómo podría conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta alguna cosa y no soy perfecto, si no tuviere alguna idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera yo los defectos de mi naturaleza?” (Descartes, 2011, p. 186). Es decir, por el conocimiento de lo perfecto, me viene el conocimiento de lo imperfecto, que es el yo. De nuevo, la idea de dios toma el papel de garante, no como ser supremo y bondadoso que otorga la existencia sino como idea perfectísima respecto a la cual se determina una idea imperfecta. Esta imperfección propia de la naturaleza del ser humano pone también la posibilidad de su desenvolvimiento. Ego y conocimiento son finitos o, mejor dicho, perfectibles. De hecho, esta es una de las demostraciones que usa Descartes para asegurar que la nota constitutiva del ser humano es la carencia. Recordemos que el deseo, forma sintética de la privación, tiene en *Passions de l'ame* un papel central. En el caso del conocimiento Descartes afirma: “¿No es argumento infalible de la imperfección de mi conocimiento esa perfección adquirida gradualmente?” (Descartes, 2011, p. 188).

Hasta aquí, el acceso a las ideas claras y distintas no sólo está garantizado por una acción del espíritu que pertenece al

entendimiento (intuición intelectual), sino que la certeza que tenemos de ellas se complementa por la clara relación que tienen con Dios, ya como idea contenedora de dichas ideas, ya como elemento negativo respecto al cual se determinan. Hay que enfatizar que estas ideas son cruciales para la producción científica en el sentido de que sólo a partir de ellas pueden ordenarse las percepciones. Son el marco gnoseológico. Una especie de subjetividad trascendental *avant la lettre*.

Para completar la descripción del proceso del conocimiento importa hacerse cargo, ahora, del contenido específico de las ciencias: sus proposiciones. Puestos el tiempo, el espacio, la magnitud, los números, la simplicidad de la naturaleza, etc., que se nos dan por la intuición, hay que averiguar cómo se producen las proposiciones relativas al mundo. Sabemos por las *Meditationes* y las *Regulae* que las actividades del alma no se restringen al entendimiento. De hecho, una de las certezas, también indubitable, que sostiene Descartes y que confirma en los *Principia*, es que el ser humano está dotado de voluntad: “Sólo hay en nosotros dos modos de pensar, a saber: la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad” (Art. 32, Descartes, p. 40).

Ahora bien, mientras que el entendimiento es finito, como hemos visto arriba, la voluntad no lo es. Para complementar el marco con el que hemos venido trabajando, hay que destacar que la voluntad obtiene su caracterización también por una comparación con dios, aunque en un sentido ligeramente diferente: “En cambio, experimento que la voluntad o la libertad del franco arbitrio es en mí tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa; de suerte que es ella la que me hace conocer que soy a imagen y semejanza de Dios” (*Quarta meditatio*, AT, vii, 52-62). Como podemos ver, a diferencia de las otras ideas importantes para la ciencia (en seguida veremos por qué la voluntad también lo es), Descartes iguala la voluntad con Dios, por ser ésta tan amplia y extensa; y en cierto sentido infinita: “el entendimiento sólo alcanza a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitado; por el contrario, la voluntad puede parecer en cierto sentido infinita” (*Principia*, art. xxxv, Descartes, p. 42). Antes de explicar el papel de la voluntad en el conocimiento, hay que recordar que el tema de lo divino en

el hombre es un tema temprano en el desarrollo intelectual de Descartes. Aparece en las *Olympicas*, como mencionamos arriba, y aparece en la *Regula IV*: “Tiene, en efecto, la inteligencia humana un no sé qué de divino, y las primeras semillas de los pensamientos útiles fueron depositadas en ella de modo que, aun desdeñadas y sofocadas por estudios contrarios, producen a menudo un fruto espontáneo” (AT, x, 371-379) (Descartes, 1967, p. 45).

Uno de los rendimientos de esta igualdad entre la voluntad humana y lo propio de Dios es que en ella Descartes apuntala su defensa de la libertad (el ser libre por excelencia es dios, pero gran parte de la filosofía moderna defiende lo mismo para el hombre): “Que hay libertad en nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir según nuestro arbitrio a muchas cosas, es tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas en nosotros” (*Principia*, art. xxxix, Descartes, 1967, p. 328) (AT, viii, 19).

Dicho esto, conviene que analicemos los productos de cada una de estas actividades del alma (*modi cogitandi*). Mientras que por el lado del intelecto tenemos la percepción de ideas claras y distintas, por el lado de la voluntad tenemos pasiones como el deseo. Sin embargo, en la enumeración de los modos que toma la voluntad, Descartes incluye la actividad estructural de las ciencias: “De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de percibir; [mientras que] desear, sentir aversión, *afirmar*, *negar*, *dudar*, son diferentes modos de querer” (*Principia*, art. xxxii, Descartes, 1967, p. 40; el énfasis es mío). De esto se puede desprender, en primer lugar, que si la metafísica en Descartes ha comenzado por la *duda* metódica, entonces la reina de las ciencias es producto de la voluntad. Además, siendo la *afirmación* y la *negación* el ejercicio específico de las ciencias particulares, también son un producto de la voluntad, unificadas bajo la acción de juzgar.

Descartes afirma que el origen del error se encuentra en el hecho de que, siendo la voluntad mucho más extensa que el entendimiento, ella puede llevar a cabo afirmaciones o negaciones de cosas que no conoce por completo, pues “no se requiere (al menos para juzgar de cualquier modo) una percepción completa

y omnímoda de la cosa: pues podemos asentir a muchas cosas que sólo conocemos muy oscura y confusamente” (*Principia*, art. xxxiv, Descartes, 1967, p. 326) (AT, VIII, 18). Así: “Nosotros no nos equivocamos sino cuando juzgamos de una cosa insuficientemente percibida.” (*Principia*, art. xxxiii, Descartes, 1967, p. 326) (AT, VIII, 17).

Podemos decir que según la gnoseología (metafísica) cartesiana, el problema de las ciencias es el de cotejar un entendimiento finito con una voluntad infinita. Lo que puede desprenderse de esto es muy importante, especialmente en el panorama contemporáneo y contra la versión simplista de la ciencia moderna. Por un lado, aunque el entendimiento sólo pueda captar un número limitado de ideas, la voluntad puede llevar la aplicación de esas ideas, en forma de juicios, a una infinidad de cosas del mundo. Es decir, la ciencia no se encuentra acabada, ya por la cualidad infinita del mundo mismo, ya por la imposibilidad de juzgar de manera adecuada todas las cosas. Descartes sostiene en varios lugares que los principios que ha puesto para el desarrollo de las ciencias son sólo el punto de partida para que la humanidad, sumando esfuerzos, pueda seguir desarrollando la investigación de las cosas. Además, dado que los juicios son el contenido específico de las ciencias y para elaborarlos se necesita no sólo del entendimiento sino también de la voluntad (*Principia*, art. xxxiii), la labor cognoscente se convierte en un asunto de deseo, que es, como indicamos arriba, libre. La voluntad funciona como una criba de realidad que *elige* afirmar o negar, de las cosas que se le presentan por los sentidos, algo en específico. Diríamos que las ciencias son el resultado de aquello que la voluntad ha decidido tematizar. Pero el efecto de la libertad en la construcción de las ciencias puede ser aún más radical. Es decir, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, para Descartes podría incluso suspenderse el juicio. Podemos dejar de dudar y podemos dejar de afirmar o negar cosas del mundo.

El conocer es un asunto de elección o, dicho de otra manera, es una forma de la libertad. Libertad humana, por lo tanto, imperfecta. La ciencia se presenta como una creación al contentillo del observador que en su libre arbitrio ejerce una potencia que

lo iguala a dios. No hace falta insistir en que esta interpretación contradice a la caracterización del cartesianismo y el mecanicismo del siglo XVII como una teoría completa y omniabarcante (que puede reducir al mundo a los conceptos de espacio, materia y extensión). Ni insistir en que dicha teoría, aunque matizada como aquí queremos, carecería de la consciencia de su formación histórica, tema que la filosofía de la ciencia contemporánea no podría dejar pasar. Es verdad que Descartes sigue hablando de naturalezas, ideas simples, o de la naturaleza humana misma. Pero encontramos valioso enfatizar que, aunque esté en boga el método sintético (así llama Descartes a la exposición *more geometrico*) y aunque en efecto Descartes lo haya utilizado y defendido para la construcción adecuada de las ciencias (como parte del método), la ciencia cartesiana no es nada más un ejercicio deductivo meramente intelectual, que parte de ideas claras y distintas extrayendo con exactitud una serie de verdades. Es un ejercicio de la libertad. No hay necesidad absoluta de la producción científica o de la forma específica que ha tomado: “Y mi proyecto no es el de explicar —como ellos [los filósofos antiguos]— las cosas que existen efectivamente en el verdadero mundo, sino sólo fingir uno a mi gusto [...] al poder imaginar distintamente todo lo que pongo en este mundo, es evidente que, aun cuando nada haya en él de común con el antiguo mundo, no obstante Dios puede crearlo...” (Descartes, 1989, p. 36). Si las ciencias son un producto de la voluntad, pueden detener su avance o pueden tomar formas diversas, la pregunta por su pertinencia es crucial. En seguida intentaremos vincular, desde Descartes, esta justificación o uso de las ciencias con una lectura más contemporánea del conocimiento.

### Utilidad y significado de las ciencias

El balance que la contemporaneidad ha hecho de la etapa moderna ha llevado a creer que los sistemas denominados racionalistas tenían por objeto la institucionalización de la ciencia. Una ciencia monolítica y acabada que bajo una lectura reduccionista quiso describir toda la realidad, obligándola con fórceps a cumplir con las condiciones de un sistema deductivo y verificable, y a cubrir

una serie de parámetros que aseguraban la objetividad<sup>17</sup>. Es verdad que histórica e ideológicamente esto sucedió. Es decir, sí pueden referirse una serie de requisitos que actualmente hacen científico al conocimiento y es cierto que esos requisitos están avalados y defendidos por instituciones. Paradójica o justamente, la filosofía de la ciencia contemporánea ha tenido el acierto de enfatizar precisamente estas condiciones del discurso científico para desmitificarlo y alejar a la ciencia de esa imagen que la convertía en la triunfal enunciación de la verdad.

La filosofía actualmente es consciente de que la ciencia está condicionada por una visión o problemas históricos específicos, al mismo tiempo que sus métodos y herramientas responden a determinaciones socio-económicas y políticas. Desde los esfuerzos historicistas de Koyré que fue leído, a su vez, por Kuhn, a quien se deben las bases del análisis sociológico en la ciencia, hasta las corrientes principalmente norteamericanas que han podido demostrar que ninguna proposición científica puede desvincularse de su pretensión y rendimientos prácticos, el pensamiento contemporáneo ha logrado crear una serie de herramientas hermenéuticas para la mejor comprensión de la ciencia. La filosofía vuelve a tomar relevancia en el comentario, justificación y explicación de los discursos científicos, sin minimizar el efectivo impacto y avance técnico de sus diferentes ramas. En este contexto, cada vez es más fructífero regresar a los artífices mismos de la científicidad, al momento propio de su nacimiento, para extraer de las filosofías modernas interpretaciones, pretensiones y proyectos que no necesariamente pasaron a formar parte del recuento histórico canónico y que muestran que en su gestación el pensamiento científico es autocrítico.

La intención principal de este trabajo es mostrar diversos elementos de la filosofía cartesiana que están en contra del canon simplista de la modernidad. Se ha recuperado el valor de la

---

<sup>17</sup> Es característica de esta actitud la evaluación que el positivismo hace de la ciencia moderna, corriente de interpretación que destaca los rasgos objetivistas y racionalistas de la Modernidad y que presenta el desarrollo de la ciencia como un ascenso lineal en función del perfeccionamiento de un método matemático que reduce los fenómenos a datos y propone la experiencia como constatación.

metafísica en cuanto principios del conocimiento, noción que pasará prácticamente sin cambios a Baumgarten y a Kant. Se ha recuperado también el emplazamiento de las sustancias cartesianas como formas de la percepción intelectual (y no como entes reales). En consonancia, se ha mostrado dentro de la filosofía cartesiana el uso de la idea de dios no como objeto de especulación meramente teológica, sino en cuanto base cognitiva para la expansión de la percepción intelectual de las nociones de ego, extensión y otras “verdades eternas” que sirven, a su vez, a la expansión de las ciencias. Hemos descrito a partir de la noción de voluntad cómo es que la producción científica en Descartes está imbricada con la comprensión del ser humano en tanto libre (y no como ente solamente racional). Queda unir algunos cabos que se han sembrado a lo largo del texto para demostrar que esta concepción cartesiana de ciencia bien puede ser compatible con una lectura pragmatista contemporánea.

En su texto “El carácter práctico de la realidad”, John Dewey (2000) refiere al pragmatismo como la “doctrina según la cual la realidad posee un carácter práctico, carácter que se expresa del modo más eficaz en la función de la inteligencia” (p. 160). La rama filosófica que Dewey defiende se erige contra las pretensiones objetivistas de la ciencia y la epistemología que han querido estatuir al conocimiento científico bajo una visión purista que supuestamente rehúye determinaciones psicológicas o subjetivistas. De hecho, Dewey se adentra en las disputas que se han desatado en las últimas décadas, desde mediados del siglo pasado, entre psicologismos, idealismos, escepticismos y realismos que se preguntan por el carácter de las proposiciones científicas. El punto de partida recurrente de Dewey es la interpelación a la rama objetivista-realista en la que el discurso científico y verdadero queda separado de la realidad social, histórica y vivencial que, supuestamente, contaminaría la exactitud y abstracción racionalista con la que los científicos operan. Frente a esta efectiva escisión discursiva entre ciencia y cultura, Dewey insiste en que el problema filosófico de fondo es responder a la pregunta “¿cómo existe el conocer dentro del esquema general de lo existente?” (2000, p. 161). Es decir, ¿podemos afirmar que el conocer científico

es algo alejado y diferente de lo real, como si el primero fuera estático, universal e inmutable, mientras la realidad es caótica y sujeta al cambio? La respuesta pragmatista es clara: “Si las cosas experimentan cambios sin dejar por ello de ser reales, no puede haber ninguna barrera formal que impida que el conocer [perfeccionable] sea un tipo específico de cambio en las cosas...” (Dewey, 2000, p. 161). Dada esta condición, es decir, que el conocimiento es efectivamente un principio de cambio real, el dar cuenta de cómo es que el conocimiento contribuye a las transformaciones del mundo revelaría la naturaleza misma del conocimiento. Con respecto a esta transformación de lo real, Dewey y el pragmatismo reconocen que tampoco tendría que reconocerse una ley objetiva que guíe de forma necesaria el cambio de las cosas y del conocimiento. No habría, como la lectura idealista alemana pretendió al asignar una finalidad del espíritu hacia su autoconsciencia que se realiza bajo un tipo específico de cientificidad (por ejemplo, la ciencia de la lógica hegeliana), un camino único y determinado para la historia. En cambio, para investigar la manera en que el conocimiento incide en la realidad tendrían que ponerse en claro las pretensiones, pretensiones humanas y no trascendentales, que animan al conocimiento.

Aquí llegamos a un primer punto de conexión del cartesianismo con el pragmatismo: ¿hay una razón, una pretensión, interés específico que anime al conocimiento moderno? La respuesta más o menos repartida en el escenario intelectual del siglo XVII es conocida y la hemos mencionado: la emancipación del ser humano frente a la autoridad. Este motivo tomó en el devenir discursivo del momento la forma de una emancipación guiada. Lo sabemos, la guía es la razón. De nuevo, esto puede envolvernos en la visión objetivista que ve en el conocimiento la efectiva actualización de una esencialidad humana: el llegar a ser racional, un estado muchas veces interpretado *sub specie eternitatis*. Además, si reunimos lo racional con las formas preestablecidas de un método, regresamos al atolladero de la escisión entre razón normativa y otras esferas de la realidad como los sentimientos, las costumbres, etc., que no pueden ser incluidas en la metodología. Afortunadamente, los filósofos modernos

tienen una interpretación tanto de la razón como del método bastante más amplia de lo que la ciencia positivista, o incluso la Ilustración, podría aceptar. En defensa del intelecto, por ejemplo, Spinoza apuesta a su enmendación en tanto expansión de la potencia humana. Es decir, el intelecto se enmienda si se descubre su verdadera potencia. En el famoso texto spinocista, la *Ética demostrada al modo geométrico*, la potencia (EIP11e) es siempre tanto una forma del intelecto como una forma de la corporeidad (dado que alma y cuerpo son modos de expresión de una y la misma cosa, pero vista desde diferentes atributos). Dicho rápidamente, la potencia investigada en los libros medios de la *Ética* se realiza en la *alegría del sabio*. Alegría a la vez intelectual como corpórea (pues, todo afecto implica un aumento o disminución de la potencia del individuo y nada pasa por el cuerpo que no tenga recíproco en el alma). Descartes suscribiría esta interpretación: el rendimiento de las ciencias es su final efecto en la felicidad humana: "... y por cierto consideramos que ha filosofado con más verdad el que ha podido asimilar con mayor felicidad las cosas buscadas a las conocidas por el sentido" (1967, p. 31).

Con respecto a la separación mente-cuerpo que opera en la metafísica cartesiana y que ha servido para dar pie a un sinnúmero de polémicas tanto filosóficas como científicas, sabemos que la escisión opera sólo a nivel de la metafísica y que se diluye en los textos científicos de Descartes. Recordemos que Descartes afirma que en el árbol del conocimiento la metafísica representa las raíces, las matemáticas el tronco y las ramas las ciencias efectivas: "Así la filosofía toda es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral..." (1963, p. 16). En *Passion de l'ame*, Descartes explica que el alma está unida conjuntamente a todas las partes del cuerpo: "en efecto, en nosotros no hay más que un alma y esta alma no tiene en sí diversidad alguna de partes, sino que es la misma, sensitiva y razonable a la vez, todos sus apetitos son voluntades" (AT, XI, 301-488). El nombre mismo de la obra anuncia ya la solución de la

dualidad cuerpo-pasiones, alma-ideas. Esto coincide con la visión pragmatista de Dewey en la que “La materia de toda consciencia es la-cosa-en-relación-con-el-organismo: como estímulo directo o indirecto, o como material al que responder, ya sea presente o remoto, ulterior o ya logrado” (2000, p. 165).

A partir de la lectura del conocimiento como un principio de cambio real y como una forma de la corporeidad-organicidad que integra los sentidos y la racionalidad, Dewey muestra que su guía no puede estar dada por principios *a priori*, no puede estar sujeta a una razón trascendental, sino por determinaciones eminentemente prácticas. En sus palabras, la guía está dada por el buen juicio: “En términos populares, el buen juicio es saber juzgar el valor relativo de cada cosa; el buen sentido es la sabiduría común, la capacidad de aprehender derechamente las cosas, de adaptar la herramienta al problema, de elegir los recursos que cada tarea requiere” (Dewey, 2000, p. 161). Es fácil encontrar una familiaridad de este enfoque con las palabras de Descartes en el *Discours*, en donde no sólo importa guiar la razón de acuerdo con los recursos que tenemos, sino que hay que detener la duda en aquellas cosas que contradigan el buen juicio o sentido común. Nunca dudar, por ejemplo, de las costumbres de un lugar es una de las recomendaciones cartesianas.

Además, el método cartesiano, expresado en las *Regula V* “consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos *dirigir* la penetración de la inteligencia” (Descartes, 1967, p. 52). Dicho orden no está preestablecido ni obedece a reglas inamovibles. Aunque sea verdad que nos dirigimos siempre hacia las ideas más simples, la elección del problema cuyas ideas simples intentamos aclarar es libre. Lo dijimos más arriba: las ciencias son el producto tanto del entendimiento como de la voluntad. El entendimiento posibilita la ordenación del mundo, o brinda las categorías para ello, y la voluntad lo *dirige* hacia las cosas de las que quiere afirmar o negar algo. Es la voluntad la que dirige la atención a una cosa y no a otra para desarrollar la investigación. Como resultado de esto, Descartes no tiene empacho en ver sus tesis científicas como fabulaciones: “Y mi proyecto no es el de explicar —como ellos [los filósofos aristotélicos]— las cosas que existen efectivamente en el

verdadero mundo, sino sólo fingir uno a mi gusto, en el que nada haya que los espíritus más comunes no sean capaces de concebir y que pueda, no obstante, ser creado tal como lo habré fingido” (1989, p. 36).

*Mundus est fabula* reza el libro que sostiene Descartes en el famoso cuadro de Jan Baptist Weenix. No se trata, por supuesto, de poner una nota de falsedad en tales fabulaciones sino en enfatizar que el contenido de los juicios, incluidos los juicios científicos, responde a una determinada dirección del espíritu. Esta dirección tiene para Dewey un peso práctico: “Consciencia significa atención, y la atención significa una crisis de algún tipo dentro de una situación existente: una bifurcación de caminos ante un material dado, una tendencia a tomar dos direcciones distintas. Representa algo de lo que hay que preocuparse, algo que está fuera de sitio, o que resulta de alguna manera amenazado, inseguro, problemático y en tensión” (de ahí la crisis) (2000, p. 170). El conocimiento, la ciencia, es el resultado de la dirección que toma el espíritu de acuerdo con las cosas que se le presentan como necesarias resolver, de acuerdo con una crisis que lleva a una bifurcación de caminos en donde la voluntad tendría la capacidad de elección. No es necesario especular demasiado sobre el tipo de problemas que Descartes quiere resolver en su época: fundamentar frente a los censores la producción de conocimiento nuevo, proporcionar un asidero de certeza frente al escepticismo y la posible pérdida de valores y, por lo tanto, contribuir a una vida pacífica y tranquila, en una época convulsa. En un momento en que tanto peligros como promesas se vislumbran en el horizonte, una felicidad, que muy adecuadamente Spinoza llamará beatitud, tiene perfecta cabida tanto como conocimiento, como forma sentimental y, por lo tanto, como expresión de necesidades prácticas. No como desvelamiento de verdades últimas y principios monolíticamente asentados.

En esta obra me he propuesto enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos

los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer. (Descartes, 2011, p. 75)

En este recuento y comparación de la filosofía moderna con el pragmatismo contemporáneo me parece importante destacar que lo aquí anotado es solo un punto de partida de una lectura menos simplista de la Modernidad. Faltaría destacar los momentos auto-correctivos en la evolución intelectual en Descartes (expresados adecuadamente en las respuestas a las objeciones de las *Meditationes*, por ejemplo), las polémicas en torno a los sistemas mecanicistas de la época, la variedad de estos, el papel de las ciencias experimentales en la detención de la redacción de las *Regulae* y otros temas más que podrán desarrollarse en una nueva ocasión.

## Referencias

- Applebaum, W. (ed.). (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. Garland Publishing, Inc. Garland Reference Library of the Humanities (Vol. 1800).
- Descartes, R., Adam, C. et Tannery, P. (1897). *Oeuvres de Descartes*. Leopold Cerf, 12 vols.
- \_\_\_\_\_. (selección, prólogo y notas De Olaso, E.). (1967). *Obras escogidas* (E. de Olaso y T. Zwanck, Trad). Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía* (N. Ooms, Trad.). UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1989). *El mundo. Tratado de la luz* (S. Turró, Ed. y Trad.). Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Dewey, J. (2000). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (A. M. Faerna. Ed. y Trad.). Biblioteca Nueva.
- Gilson, E. (1945). *Dios y la filosofía*. Emecé editores.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Index Scholastico-Cartésien*. Vrin.
- Israel, J. I. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (A. Tamarit, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Koyré, A. (2005). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI Editores, s.A. de C.V.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Popkin, R. (1960). *The history of scepticism from Erasmus to Descartes in the Netherlands*. Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.
- Secada, J. (2003). *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge University Press.
- Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz* (C. Gardini, Trad.). Grupo Zeta, Vergara.



# La trascendencia del Dios inmanente: sobre el panteísmo de Giordano Bruno

Juan Negrete Castañeda<sup>18</sup>

El pensamiento de Giordano Bruno es extraño, su obra es de difícil lectura y sus conclusiones, a primera vista, tienden a parecer paradójicas, contradictorias o incoherentes. Mi propósito en este texto es mostrar, por un lado, la manera en que la filosofía bruniana no es sólo aparentemente contradictoria, sino realmente lo es; y, por otro, que lo es *deliberadamente*. De esta manera, espero poder contribuir a la desmitificación de la figura de Bruno, tan injustamente valorada desde las perspectivas del racionalismo moderno y el cientificismo. Dos son los mitos deformantes del pensamiento bruniano a los que todo interesado en la filosofía del Nolano debe enfrentarse:

1. Bruno como mártir de la ciencia.
2. Bruno como un rezago del pensamiento medieval.

Ambas malinterpretaciones —estando la segunda un tanto más justificada— surgen de la misma raíz y se nutren de los mismos prejuicios: asumen que tanto la filosofía bruniana como la moderna compartían los mismos objetivos y, consecuentemente, la juzgan según criterios modernos, ya sea favorable o desfavorablemente.

El principio de no contradicción no actúa en la filosofía de Bruno como un principio absoluto y último, ni ontológica ni cognoscitivamente (aunque para nosotros esté vedado el conocimiento que trasciende a dicho principio). Como se verá en el

---

<sup>18</sup> Universidad de Guanajuato / [juan.necastaneda@gmail.com](mailto:juan.necastaneda@gmail.com)

primer apartado, esta característica del pensamiento bruniano responde a su adhesión a una tradición que daba un valor altísimo a las filosofías antiguas, particularmente la platónica, la presocrática y la hermética —la cual era considerada en el Renacimiento como oriunda de Egipto y antiquísima—. En estas filosofías (en algunas más que en otras, no mucho en la platónica, pero totalmente en las presocráticas, por ejemplo) encontramos diversas propuestas de un monismo natural bastante ajeno a nuestra forma de pensar. La crítica más fuerte de Bruno al aristotelismo de su tiempo consiste en hacer reconocer a los sabios que se han absorbido en sus conceptos tanto que se han olvidado de atender a la naturaleza misma. La misma crítica le habrían hecho, seguramente, a Descartes. ¿Significa esto que Bruno no es más que un vestigio de filosofías medievales y renacentistas, cuyo lugar en la filosofía sea el de un simple eslabón entre la medievalidad y la Modernidad? Espero que para el final de este texto el lector pueda responder ‘no’ a esta pregunta y pueda reconocer, igualmente, las similitudes y obvias influencias que tuvo el pensamiento bruniano sobre filosofías posteriores importantísimas como son los idealismos de Schelling y Hegel, así como en el pensamiento romántico, tanto alemán como inglés.

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo se realizará casi exclusivamente sobre la obra *De la causa, el principio y el uno* (2018), por constituir ésta la exposición más detallada dentro de la obra bruniana de la estructura ontológica de su cosmología. Se referenciarán, en menor medida, otras obras de Bruno, de entre las que me gustaría destacar *Los heroicos furores* (1987), por encontrarse en sus páginas un bellissimo tratamiento del problema de la trascendencia de Dios y el fin de la filosofía. De igual manera, seguiré de cerca, en ciertos aspectos, las excelentes investigaciones de autores como Diana María Murguía Monsalvo (2016 y 2017), Leo Catana (2011) y Dilwyn Knox (2013) en torno al pensamiento de Bruno y sus influencias: presocráticas, cusanianas, y estoicas y herméticas, respectivamente.

## La naturaleza más allá de la no contradicción: fuentes y método del pensamiento de Bruno

Alexandre Koyré (1979, p. 55) afirma que “la de Bruno no es en absoluto una mentalidad moderna”, y aunque esto es totalmente acertado no encuentro en ello, contra la posición de Koyré<sup>19</sup>, razón cualquiera para considerar a Bruno un pensador de alguna manera deficiente. Si bien, desde la perspectiva del desarrollo del pensamiento científico moderno la de Bruno pueda considerarse una filosofía de cierta manera insatisfactoria —a pesar de su revolucionario tratamiento de la infinitud homogénea en acto del universo<sup>20</sup>—, semejante juicio implica la equivocada atribución a la filosofía bruniana de objetivos que el nolano jamás se dispuso a alcanzar.

Como veremos, la mirada del racionalismo moderno resulta inadecuada a la hora de ponderar el valor intrínseco del pensamiento de Bruno por el mismo motivo por el que su filosofía resultó tan atractiva para los idealistas alemanes de finales del XVIII y principios del XIX:<sup>21</sup> por la superación bruniana del principio de no contradicción. La influencia que ejerció respecto a este punto la doctrina de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa sobre Bruno es innegable, aunque hay que cuidarse de no sobrevalorarla.

Bruno menciona el nombre del Cusano y utiliza sus argumentos matemáticos en torno a la coincidencia de los contrarios en el diálogo v del *De la causa* (2018, pp. 251–256), siendo ésta una de las pocas veces que el nolano hace referencia explícita al Cusano

---

<sup>19</sup> Para Koyré, Bruno no sólo era “[no] muy buen filósofo”, sino también un mal científico que “no [entendía] las matemáticas” (1979, p. 55).

<sup>20</sup> La defensa del infinito en acto del universo es el tema central del “Del infinito”, tercero de los diálogos italianos (último de los cosmológicos). Son de interés particular los primeros dos diálogos de la obra (Bruno, 1993).

La homogeneidad de este universo infinito es ampliamente tratada en el *De la causa*, segundo de los diálogos italianos, particularmente en los diálogos III y IV, donde se trata el concepto bruniano de materia (Bruno, 2018).

<sup>21</sup> Para la influencia de Bruno (particularmente del *De la causa*) en el idealismo alemán, véase Granada, M. A., en G. Bruno (2018).

y se adhiere realmente a su doctrina. En otros lugares, a lo largo de su obra, Bruno hace un uso de la doctrina de la *coincidentia oppositorum* ajeno al pensamiento cusaniano, apoyándose para esto sobre otras fuentes con ideas en cierto aspecto semejantes, por ejemplo, a la filosofía de Plotino<sup>22</sup>. Es en estas otras fuentes en las que me gustaría hacer énfasis.

Para una correcta apreciación de la exposición y argumentación brunianas es necesario tener en mente que el Nolano parte siempre de supuestos implícitos. Uno de ellos, por ejemplo, es el asumir que hay una, y sólo una, causa última de todo lo que es, siendo esta causa Dios (Catana, 2002, p. 54). Otros supuestos de los que parte son las nociones de la *anima mundi* y el intelecto universal, a los cuales Bruno se refiere en el diálogo II del *De la causa*, como si se tratase de algo consabido y afirmado por todos cuando su personaje Teófilo habla del intelecto universal como la “primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo” (2018, p. 89). Bruno no brinda argumento alguno que demuestre la necesidad de postular algo como el alma del mundo o el intelecto universal, sino que se limita a hacer apelaciones a fuentes antiguas que ya los propusieran de diversas maneras, la más frecuente siendo Plotino, aunque también Platón, citando repetidamente el “Timeo” (2018, pp. 85, 119); los pitagóricos (2018, pp. 90, 109, 112-13); Empédocles (2018, pp. 89, 92, 97, 119); y Anaxágoras (2018, p. 118). Asimismo, aunque no lo mencione por nombre, es generalmente aceptado que la alusión hecha a los “magos” (2018, 91) es una clara referencia a Hermes Trismegisto (Granada, en Bruno, 2018, p. 91; Knox, 2013, p. 473). La deliberada carencia de argumentos en los textos brunianos que soporten los supuestos desde los que parten sus exposiciones cosmológicas responde al elitismo propio de la tradición esotérica occidental. Ejemplo claro de este elitismo se encuentra en el diálogo III del *De la causa* donde, hablando de la materia única como sustrato universal, Gervasio pregunta a

---

<sup>22</sup> Catana ofrece un excelente análisis detallado al respecto en “The Coincidence of Opposites: Cusanian and Non-cusanian Interpretations in the Thought of Bruno” (2011, pp. 381-400).

Teófilo qué decirle a aquél que se niegue a creer en esa materia única y Teófilo responde con otra pregunta:

Teófilo. —¿Qué harás si un semidios ciego, digno de todo honor y respeto, es tan arrogante, insistente y pertinaz que pretende conocer y requerir evidencia de los colores, incluso de las figuras externas de las cosas naturales, como, por ejemplo, la forma del árbol, la forma de los montes, de una estrella, o también la forma de la estatua, del vestido e igualmente a propósito de otras cosas artificiales que son tan manifiestas a aquellos que ven?

Gervasio. —Le respondería que si tuviera ojos no pediría evidencia de todo eso... (Bruno, 2018, p. 142)

Los ecos platónicos son evidentes, lo que es natural dado que el esoterismo renacentista se nutría, a través de las traducciones de Ficino, de neoplatonismo y hermetismo. Esta última corriente de pensamiento es repetidamente hecha menos por los estudiosos más académicamente ortodoxos de Bruno; por ejemplo, Granada, quien, al hablar del clásico y controversial *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* de Frances Yates (1964), nos dice que “los equívocos introducidos en la interpretación de Bruno por esta monografía [...] han comenzado a repararse desde los años ochenta del pasado siglo” (2018, p. LXXIX). Por otra parte, encontramos también a quienes están dispuestos a reivindicar la figura de Yates y su obra<sup>23</sup>. Una cosa, no obstante, es irrefutable: independientemente de lo acertada o errada que esté la interpretación de Yates, el hecho es que el hermetismo, junto con la práctica mágica fundada en él, fungió como un importante motor de la especulación filosófica y científica de la Italia renacentista, perfilando así su cultura intelectual (Candela, 1998, p. 352-353). Inmiscuido como estaba el nolano en este contexto, es natural que su proyecto filosófico deba comprenderse como girando en torno a una ascesis mística. La indagación filosófica que da como resultado una correcta comprensión de la

---

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, Giglioli (1964 / 2014): “Bruno would have dismissed many later jibes flung at Yates as symptomatic of ‘pedantry’, which he regarded as fear of intellectual engagement in all its manifold forms”.

naturaleza no es para Bruno un fin en sí mismo, sino un primer escalón a trepar, condición de posibilidad del quehacer mágico, a través del cual es posible ascender más y más hacia la unión con la divinidad (González Prada, en Bruno, 1987, pp. LV-LVII)<sup>24</sup>.

Simplificando este panorama, podemos encontrar dos corrientes entrecruzadas a lo largo del pensamiento bruniano: una, la más propiamente filosófica, que se nutre de la filosofía antigua —desde corrientes helenísticas como el neoplatonismo, el estoicismo<sup>25</sup> y el hermetismo, hasta ideas del pensamiento presocrático, así como fuentes escolásticas y árabes—; y, la otra, revestida de un carácter más práctico, proveniente de la tradición esotérica de la que Bruno formaba parte, que se orientaba a la práctica del arte mágica como ascesis mística.

Dicho todo esto, nos resultará sencillo apereibir lo inadecuado de las críticas hacia el nolano basadas en su supuesta ‘malinterpretación’ de la filosofía de Nicolás de Cusa (Koyré, 1979, pp. 38, 45). Semejantes críticas se encuentran basadas en el erróneo supuesto de que la doctrina de la *coincidentia oppositorum* constituía la idea base del sistema cusano, y que Bruno adoptó tal idea con el fin de usarla de igual manera en su propio sistema filosófico. El error se encuentra en el anacronismo de atribuir a las filosofías de Nicolás de Cusa y de Bruno el carácter de “sistema” (Catana, 2011, pp. 383-388). Una correcta lectura de la obra bruniana requiere estar consciente de la gran erudición del nolano, de su eclecticismo, su esoterismo y su elitismo. Sus fuentes son numerosas, aunque no suele respetar del todo las ideas originales<sup>26</sup>. Sería un error, sin embargo, concluir de esto una mala comprensión o una malinterpretación de dichas fuentes

---

<sup>24</sup> Este proceso de ascesis era el objetivo principal por el que los magos renacentistas realizaban su quehacer (Candela, 1988, p. 353).

<sup>25</sup> Bruno no suele mencionar a los estoicos por nombre; cuando refiere a ideas de origen estoico suele considerarlas de origen más bien pitagórico, lo cual era común en la época (Knox, 2013, pp. 472-473; Catana, 2002, pp. 53, 57).

<sup>26</sup> Otro ejemplo de esto es el uso hecho por Bruno de la idea plotiniana de materia inteligible en el diálogo IV del *De la causa*, idea que utiliza para apoyar su propia tesis de la única materia universal, algo a todas luces incompatible con la filosofía de Plotino (Bruno, 2018, pp. 193-198).

por parte de Bruno; en todo caso, estaríamos hablando de una malinterpretación deliberada. El nolano hace uso de lo que le sirve para su propósito, y una crítica real hacia su pensamiento no debe estar dirigida a si interpreta “correcta” o “incorrectamente” a tal o cual autor, sino al rendimiento propio de su pensamiento por sí mismo. Es precisamente lo que aquí pretendo.

Como ya se mencionó, la filosofía de Bruno está orientada hacia una superación del principio de no contradicción. Dicha superación es necesaria si lo que se quiere es comprender la totalidad de la naturaleza, pues ésta es infinita, y la lógica del infinito es aquella donde los contrarios coinciden (Bruno, 2018, pp. 224-226, 240, 250-259). Está claro que la comprensión real de esta unidad absoluta que es el universo es imposible para el intelecto humano, el cual opera en dirección opuesta, separando y discerniendo. Con todo, esta imposibilidad no constituye, para Bruno, un obstáculo al quehacer filosófico, sino que, como veremos más adelante, funge de motor principal del mismo<sup>27</sup>.

Separar lógicamente lo que ontológicamente se encuentra unido es la forma de actuar del intelecto humano (Murguía, 2016, p. 45) y, por ende, el punto de partida de toda indagación filosófica. Siguiendo el camino trazado en el título de la obra, Bruno se ocupa en su *De la causa, el principio y el uno* de exponer las diferentes facetas bajo las que se presenta la naturaleza, única sustancia, comenzando con su faceta causal en el diálogo II, seguido de su carácter de principio en los diálogos III y IV, y concluyendo en el diálogo V con la coincidencia de estas facetas en la unidad absoluta del universo infinito. Esta conclusión es de importancia capital, pues de no arribar a ella el pensamiento se estancaría en el aristotelismo, principal objeto de los ataques de Bruno. Para éste, los peripatéticos no dieron el paso decisivo de lo inmediato de los sentidos hacia la realidad de la naturaleza. La distinción lógica/naturaleza es crucial para la comprensión de la crítica bruniana al aristotelismo y de su recuperación de las filosofías presocráticas. En Bruno “no encontramos una simple remembranza de las propuestas de la filosofía

---

<sup>27</sup> La contemplación de la divinidad, aunque inaccesible para el intelecto humano, es, no obstante, el fin último de la filosofía (Bruno, 1987, pp. 78, 139, 183).

primigenia, sino una asimilación o bien una *germinación* de las tesis de los primeros filósofos griegos” (Murguía, 2016, p. 35). Asimismo, las ideas y el método del nolano representan un “retorno a los inicios de la filosofía jonia y el monismo natural” (Murguía, 2017, p. 481). El pensamiento bruniano de la naturaleza ostenta el mismo carácter que las especulaciones de los antiguos *physiólogoi*, cuyo tratamiento por parte de Aristóteles es, a su vez, objeto de crítica (Bruno, 2018, pp. 157, 231). Para Bruno, el objeto de la filosofía es la naturaleza (2018, p. 86), y el olvidarse de ello, ocupándose en su lugar de consideraciones de corte lógico y abstracto, es el error principal del aristotelismo; así, al criticar la noción escolástica de forma sustancial, nos dice de los peripatéticos que “no la podrán mostrar [a la forma sustancial] físicamente más que como una forma accidental”, pues ésta “no es natural, sino lógica” (Bruno, 2018, pp. 147). La abstracción aristotélica “congela” cualidades, las agrupa en conceptos y dota a éstos de subsistencia en sí mismos llamándoles sustancias; la naturaleza, por otro lado, es dinámica, vicisitudinal. Lo único permanente en el fluir de la naturaleza es la naturaleza misma. Así nos lo dice Bruno, “reflexionando profundamente con los filósofos naturales y dejado a los lógicos con sus fantasías...”<sup>28</sup>:

[...] hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal [...] han sido capaces de entenderlo todos los filósofos a quienes se llama vulgarmente físicos. (Bruno, 2018, pp. 230-231)

La dificultad radica en la ya mencionada oposición diametral entre el ser de la naturaleza y la manera de operar del entendimiento. La de Bruno es una filosofía que se esfuerza por dar al pensamiento racional una forma que se adecúe lo más posible al modo de ser de la naturaleza (Murguía, 2016, p. 46), al movimiento interno y multiforme de la sustancia única, en sí misma permanente e inmóvil en virtud de su infinitud.

---

<sup>28</sup> Es decir, haciendo caso a los *physiólogoi* presocráticos e ignorando la filosofía aristotélica.

Es curioso que, incluso en esa forma de intelección propia de la filosofía aristotélica y del sentido común, se encuentre ya un disposición connatural hacia la adecuación entre el entendimiento y el ser de la naturaleza; así, nos dice Bruno que “cuando el intelecto quiere comprender la esencia de una cosa, simplifica todo lo que puede [...] se retira de la composición y multiplicidad a aquello que subyace a esas cosas [...] el intelecto demuestra con ello claramente que la sustancia de las cosas reside en la unidad” (2018, p. 246). A pesar de ello, la finitud del intelecto humano le prohíbe a éste la consecución de dicha adecuación<sup>29</sup>, de suerte que nuestra única posibilidad de hablar de aquel modo de ser de la única naturaleza se halle en la negación y la analogía. Quienes, no obstante, adjudiquen estas limitaciones propias del intelecto humano al ser mismo de la naturaleza, habrán caído en el error de los lógicos, incapaces de concebir que el principio de no contradicción no sea más que una limitación específica de lo finito en su fluir temporal. Desde la perspectiva de la naturaleza, de esa unidad infinita e inmóvil, “los enunciados contradictorios son verdaderos” (Bruno, 2018, p. 240).

### **La trascendencia de la causa, la inmanencia del principio y la dualidad de la sustancia única**

La superación del principio de no contradicción no implica su negación; de lo que se trata es, más bien, de asimilarle a un panorama más amplio dentro del cual se desempeñe como un aspecto particular y no como ley universal. Hacia ese fin está dirigido todo el esfuerzo intelectual desplegado a lo largo del *De la causa*. Si la dimensión de lo finito, temporal y, por tanto, no contradictoria, fuese de alguna manera ilusoria o falsa, toda indagación filosófica carecería de sentido. Pero “Dios no puede aparecer sino como es” (Peña, 1987, p. 312). La configuración de las partes del universo

---

<sup>29</sup> “[...] el intelecto [humano] jamás es tan grande que no pueda ser mayor y aquél [el intelecto divino, identificado con la sustancia misma] en cambio, por ser inmenso por todos lados y en todos los sentidos, no puede ser mayor” (Bruno, 2018, p. 169).

es la manera en la que necesariamente ha de desplegarse la infinita potencia divina. Así pues, si bien suele parecer que Bruno hace menos a los aspectos diferenciados de la sustancia única —en cuanto a su estatus ontológico se refiere—, esto no significa que, considerados en sí mismos, no sean subsistentes. La diferencia es, claro, una de perspectiva.

Dicson. —Sostenéis, por tanto, que, aunque descendiendo por la escala de la naturaleza haya una *doble sustancia*, una espiritual y otra corporal, *en última instancia* la una y la otra se *reducen* a un único ser y a una sola raíz. (Bruno, 2018, p. 173)<sup>30</sup>

No es gratuito el uso de la palabra ‘sustancia’ por parte de Bruno para referirse a los aspectos formal y material de la sustancia única, así como tampoco lo es su insistencia en la incompatibilidad esencial entre materia y forma incluso en obras más allá del *De la causa* (Bruno, 1987, p. 179; 1991, p. 38). Con todo, esa incompatibilidad en lo relativo a la esencia no impide la interacción entre forma y materia; éstas constituyen en conjunto un compuesto indisoluble de manera tal que “la una es causa de la definición y determinación de la otra” (Bruno, 2018, p. 118). La existencia de un principio formal (activo) implica necesariamente la existencia de uno material (pasivo) provisto de una disposición a poder-ser directamente proporcional a la capacidad de poder-hacer del principio formal. El origen estoico de este aspecto de la ontología bruniana ya ha sido reconocido (Knox, 2013, pp. 473-476).

De igual importancia a este respecto es la adhesión del nolano al principio de plenitud (Koyré, 1979, p. 47), al cual recurre en su demostración de la infinitud en acto del universo en el diálogo 1 de su *Del infinito*<sup>31</sup>, cuya argumentación es heredera de las discusiones alrededor del edicto de Tempier de 1277, usualmente relativas a la conjugación entre la noción de ‘vacío’ y la potencia absoluta

---

<sup>30</sup> Énfasis del autor.

<sup>31</sup> “¿Por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?” (Bruno, 1993, 114).

de Dios<sup>32</sup>. Así, el argumento en *Del infinito* pregunta: ¿es capaz o incapaz el vacío de recibir cuerpos? Por sí misma, la pregunta es imposible de responder; sin embargo, dado que nosotros podemos constatar que nuestro espacio de hecho ha sido capaz y sigue siendo capaz de albergar cuerpos, tenemos más razones para afirmar la capacidad del vacío de recibir cuerpos que para negarla<sup>33</sup>. Es pertinente notar la subsecuente interrogación de Elpino hacia Filoteo en el diálogo: “Lo acepto. ¿Y con eso qué? Puede ser, puede tener; ¿por tanto es?, ¿por tanto tiene?” (Bruno, 1993, p. 108). Esa es, en efecto, la postura de Bruno. Al nivel de la sustancia, la potencia se identifica con el acto, el poder ser con el ser, la materia con la forma. Con este razonamiento en mente puede Bruno afirmar que “no es posible que aquél pueda siempre hacer todo sin que exista siempre quien pueda ser hecho todo” (Bruno, 2018, p. 135). Es decir, todo lo que puede ser hecho, es hecho, y así se establece la infinitud del universo único.

La infinitud del universo implica su unicidad y viceversa; pero ¿cuál es la razón que tiene Bruno para dividir esa unidad en aspectos esencialmente distintos a la vez que insolubles? Ésta yace en la comprensión bruniana de la causalidad. En el diálogo II del *De la causa*, Bruno distingue entre causa en sentido estricto y principio, siendo aquella “lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto”, y éste “aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto” (Bruno, 2018, p. 88). Con esta distinción en mente, Bruno afirma que existe:

... un intelecto que da el ser [a] todas las cosas y al que los pitagóricos y Timeo llaman «dador de las formas»; un alma y principio formal que se hace forma e informa todas las cosas y al que los mismos llaman «fuente de las formas»; una materia

---

<sup>32</sup> Para un análisis detallado de estas discusiones, véase Grant (1979, pp. 211-244).

<sup>33</sup> Anterior a esto, Bruno (1993, pp. 106-107) demuestra la necesidad de postular el vacío como consecuencia necesaria de la finitud del mundo a partir de una inconsistencia en la definición aristotélica de ‘lugar’. Esa argumentación va más allá de los fines de este escrito y, por lo tanto, no es necesario exponerla aquí.

de la que se hacen y se forman todas las cosas y a la que todos llaman «receptáculo de las formas». (2018, p. 148-149)

Así, tenemos a un intelecto universal como causa eficiente de las cosas (extrínseco), un alma del mundo como principio formal (intrínseco) y una materia universal como principio material (intrínseco). Los términos *extrínseco* e *intrínseco*, quede claro, deben entenderse en sentido causal y no en sentido espacial (más que como mera analogía) (Knox, 2013, p. 478). Lo extrínseco, pues, se comprende como trascendente, su ser es *distinto* al de su efecto. El eficiente trasciende a lo creado como condición de posibilidad de ese su ser-creado por él. Nada puede crearse a sí mismo *absolutamente*. Así nos lo advierte el nolano, “...porque nada actúa absolutamente sobre sí mismo y siempre hay alguna distinción entre aquello que es agente y aquello que es hecho...” (Bruno, 2018, p. 152). Por lo tanto, a pesar de la identidad entre potencia y acto, entre hacer y ser-hecho, al nivel de la sustancia infinita, Bruno considera necesario distinguir dentro de esa sustancia única los aspectos activo y pasivo. El universo, en tanto que es uno, se crea a sí mismo; pero, en tanto que *actúa sobre* sí mismo, se escinde forzosamente en los dos componentes necesarios para la creación: eficiente y efecto. De una extrañísima manera, la sustancia se trasciende a sí misma permaneciendo, no obstante, en ella misma. Para Bruno, la noción de *causa sui* no tendría sentido de no estar así matizada.

Esta ambigüedad entre inmanencia y trascendencia de la sustancia respecto a sí misma se expresa en la comprensión bruniana del alma del mundo como principio formal universal y el intelecto como causa eficiente universal. Como ya se mencionó, Bruno entiende al intelecto como una facultad del alma del mundo (2018, p. 89). Nuevamente, no encontramos por parte de Bruno argumentos que respalden semejante afirmación; aun así, las continuas referencias a autores presocráticos, aunadas al uso bruniano de ideas neoplatónicas, permite conjeturar lo siguiente: Bruno, convencido de la superioridad de la filosofía presocrática<sup>34</sup>, adopta su monismo natural y su noción de *arjé* como principio interno

---

<sup>34</sup> Recordemos que, para Bruno, las ideas estoicas tenían orígenes pitagóricos.

del movimiento. No obstante, el nolano no era, claramente, ningún presocrático, sino un pensador más de un milenio posterior. Así, lo que Bruno realiza es una reconstrucción del pensamiento natural presocrático valiéndose del bagaje conceptual propio de su contexto histórico-intelectual. A pesar de sus feroces críticas al aristotelismo, Bruno no deja de pensar en términos de las cuatro causas, de potencia y acto y de compuestos entre materia y forma. Se descubre así la necesidad para la filosofía bruniana de conjugar las ideas presocráticas con estos conceptos contemporáneos suyos.

Dado el principio de plenitud, Bruno estaba convencido de la infinitud en acto del universo. Esta infinitud acarrea igualmente consigo el carácter de homogeneidad<sup>35</sup>. Así pues, el universo constituye una unidad infinita y homogénea. Todas las cosas, incluyendo al universo mismo en su totalidad<sup>36</sup>, existen como un compuesto entre materia y forma. Para Bruno, toda forma es alma (2018, p. 103) y, al igual que el alma humana, está en todo el cuerpo a la vez, sin estar en parte alguna en específico, así lo está también el alma del mundo a través del universo entero. De igual manera, el carácter dual del alma del mundo (intrínseca a la par que extrínseca) le viene dado a ésta en virtud de ese su ser alma, en tanto que, a la par que es forma, es intelecto. En Bruno se mezclan así dos ideas aristotélicas relativas al alma: ésta, por un lado, es forma y acto del cuerpo; mas, por otro, es también “esa potencia por la cual [el cuerpo] entiende y sabe”, así como “algo que viene de fuera, por lo que se refiere a su subsistencia, separada del compuesto” (Bruno, 2018, pp. 98-99). De esta manera, utilizando la analogía entre la relación del alma con el cuerpo y la de un piloto con su nave, Bruno nos dice,

Del mismo modo, el alma del universo, en tanto que anima e informa, viene a ser parte intrínseca y formal del mismo; pero

---

<sup>35</sup> De haber una distinción cualitativa en el universo, tendríamos que explicar el porqué de ella. Cualquier razón con la que pudiésemos explicarla, sin embargo, iría contra el principio de plenitud. La finitud, la heterogeneidad y la pluralidad quedan refutadas todas mediante el mismo argumento.

<sup>36</sup> En el entendido, claro, de que desde la perspectiva del infinito estas diferencias se cancelan.

dado que dirige y gobierna, no es parte, no tiene razón de principio, sino de causa. (2018, p. 98)

El alma del mundo, mediante su facultad intelectual, funge como aquel *Nous* descrito por Anaxágoras, cuya “actividad esencial [...] es la generación del movimiento, causar la separación de las cosas, ordenar el cosmos” (Murguía, 2016, 484). Pero también es, en tanto que forma, ese mismo ordenamiento del cosmos. De esta manera, el intelecto no tiene que, por así decirlo, “salir de sí mismo” para crear, o, mejor dicho, para *ordenar*; con todo, su ser sigue siendo extrínseco al de su efecto dada su calidad de causa eficiente del mismo.

### El problema de la trascendencia

El panorama hasta ahora presentado es el de un universo animado, un infinito cuerpo dotado de vida, autoconstituyente mediante un proceso infinito de autoactualización. Establecida la necesaria distinción entre eficiente y efecto, el alma del mundo tiene que actuar sobre algo distinto de ella<sup>37</sup>; dado su carácter de principio formal, permanece dentro de ese algo como un componente intrínseco. Ese algo es la materia, la cual, “al no tener ninguna forma, es completamente indiferente, dado que toda diferencia y diversidad procede de la forma” (Bruno, 2018, p. 139). La materia actúa como esa infinita potencia pasiva necesariamente puesta dada la infinita potencia activa.

Más adelante en el *De la causa*, Bruno extenderá este concepto de materia para abarcar a toda potencia, tanto activa como pasiva (Catana, 2002, p. 67), de suerte que el principio último del universo sea la materia tal cual, sin distinción ya entre aspecto formal y aspecto material. Recordemos cómo el objetivo del *De la causa* es mostrar la manera en que estos distintos aspectos concurren en la unidad absoluta del universo. Quiero insistir, sin embargo,

---

<sup>37</sup> “[...] porque no es posible que haya agente alguno que, si quiere hacer alguna cosa, no tenga con qué hacerla o, si quiere operar, no tenga con qué operar” (Bruno, 2018, p. 138).

en que esta coincidencia última no anula la distinción entre los diferentes aspectos de la sustancia. Así, la materia “de las cosas corpóreas” permanece distinta a la de las “cosas incorpóreas por su propia naturaleza” (Bruno, 2018, p. 196). En última instancia, ambas son esa materia única que es la sustancia única; aun así, es necesario que esta materia se “contraiga” de maneras distintas, en aspecto formal y aspecto material (Bruno, 2018, p. 201).

El problema de la trascendencia en la filosofía bruniana yace en esta ambivalencia de la sustancia como trascendente a la par que inmanente con respecto de sí misma. En resumen, dado que la sustancia única —i.e. el universo infinito— constituye lo ente en su totalidad, el aparente nacer y perecer de los compuestos particulares son meros cambios en el *modo de ser* de esta sustancia única, permaneciendo ésta, en el fondo, ontológicamente intacta (Bruno, 2018, pp. 144-145, 228-229, 236-237). Al mismo tiempo, estos “meros cambios” no deben de ser considerados como ilusorios o deformantes de la esencia de la sustancia; al contrario, ellos son la necesaria expresión de esa misma esencia, “un rostro lábil, móvil, corruptible de un ser inmóvil, persistente y eterno” (Bruno, 2018, p. 237).

La manifestación de la esencia de la sustancia no puede ser absolutamente unilateral, sino que debe descender al plano de la no contradicción, permitir la distinción entre diferentes compuestos particulares con sus propias formas y materias particulares. Esto no es posible para Bruno, más que a través de una escisión en el seno de la sustancia, en una *causa* eficiente trascendente, y por un *principio* inmanente<sup>38</sup>. A pesar de todo, la sustancia sigue siendo *una*. La contradicción no es aparente, ni es una deficiencia del pensamiento bruniano. Ya lo hemos dicho, el ser de la naturaleza no tiene por qué adecuarse al funcionar de nuestro entendimiento; para el nolano, de hecho, está claro que no lo hace. El talante de su filosofía se propone desde un inicio el darle más peso a lo que la naturaleza nos enseña sobre

---

<sup>38</sup> Recordemos, los principios formal y material son eventualmente identificados en los diálogos III y IV del *De la causa*, dando por resultado la materia única (posteriormente dividida en inteligible y sensible) como principio último de la sustancia.

sí misma, aunque esto inevitablemente choque con el operar de nuestros conceptos.

La incapacidad de nuestro entendimiento de adecuarse completamente al ser de la naturaleza apunta a una esencia de ésta que permanecerá siempre desconocida para nosotros; a esa esencia incomprendible (Bruno, 2018, pp. 221, 228) se refiere el nolano cuando habla de Dios o la divinidad (Bruno, 2018, pp. 81-82; 1993, p. 117). Bruno suele distinguir entre Dios y el universo, llamando a éste vestigio de aquél (Bruno, 2018, p. 82), así como “el gran simulacro, la gran imagen y la unigénita naturaleza” (Bruno, 2018, p. 163). Pese a lo que pudiese parecer dadas las descripciones de Bruno, esta distinción no debe entenderse como ontológica, sino como cognoscitiva. De lo que se trata es de una distinción entre Dios y su criatura; pero, si ya se ha establecido que el universo único, que agota todo lo ente, se constituye a sí mismo en un proceso de autocreación, entonces esta distinción no puede ser ya sino una de perspectiva, “según que la unidad sea distinguida en generada y generadora, o productiva y producida” (Bruno, 1987, p. 184). Nuevamente, hablamos de dos aspectos de la sustancia. Esta vez, no obstante, uno de los aspectos “existe” solamente para nosotros. El universo es, desde la perspectiva del infinito, “todo lo que puede ser”; sin embargo, desde la perspectiva de aquello que es *en* el universo, es decir, de los compuestos particulares susceptibles al cambio y la corrupción, “no es ya todo lo que puede ser [...] por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia y por tanto en él la potencia y el acto no son *absolutamente* la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo lo que puede ser” (Bruno, 2018, p. 164)<sup>39</sup>.

Está claro que esta última dimensión es la nuestra, aquélla cuyas cosas no son todo lo que pueden ser en el sentido de que su esencia está constituida por una forma determinada en constante proceso de cambio según el devenir temporal. Este plano de ser sólo existe como tal para los entes cuyo ser se rige según la ley de no contradicción. Ésta es la ley fundamental de nuestro entendimiento precisamente porque es la ley fundamental de

---

<sup>39</sup> Énfasis del autor.

nuestro ser, y la incapacidad de nuestro intelecto de adecuarse al ser de la naturaleza responde igualmente a las diferencias en sus modos de ser: uno finito, el otro infinito; uno subordinado, el otro absoluto.

La primera inteligencia comprende el todo perfectísimamente *en una sola idea*. La mente divina y la unidad absoluta es simultáneamente lo que entiende y lo que es entendido, *sin imagen alguna*. De esta manera, pues, ascendiendo nosotros al conocimiento perfecto, vamos complicando la multiplicidad, al igual que la unidad se va explicando cuando se desciende a la producción de las cosas. (Bruno, 2018, p. 247)<sup>40</sup>

Dios no es sino el universo “visto” desde, *y solamente desde*, la perspectiva del infinito. Está claro que esta “vista” es imposible para nosotros, pues implicaría adecuar nuestro ser al del ser infinito, el cual es exclusivo de Dios. Implicaría, pues, ser Dios. Y, en efecto, solamente Dios, en tanto que idéntico a sí mismo como unidad absoluta, puede verse a sí mismo desde su propia perspectiva.

Al ser nuestro ser finito, nuestro pensamiento del infinito resulta siempre inadecuado, pues nos es imposible pensarlo independientemente de nuestra perspectiva, la finitud. Dios permanece, así, trascendente, inalcanzable e incomprensible. Todo lo que es, sin embargo, es en, por y para Dios, ya que éste “es centro de todo lo que tiene el ser: uno en todo y por quien todo es uno” (Bruno, 2018, 228). Ésta no es sino otra forma de expresar, con un vocabulario distinto, la misma ambivalencia entre trascendencia e inmanencia de la sustancia con respecto a sí misma. Dios es, de la misma manera, trascendente e inmanente con respecto a su criatura, *i.e.*, el universo infinito y todo lo que éste contiene.

---

<sup>40</sup> Énfasis del autor.

## Conclusiones

La erudición de Bruno era impresionante, al igual que su talento para el arte de la memoria, el cual le permitía memorizar textos enteros haciendo de su mente prácticamente una biblioteca andante. Esto se refleja claramente en sus escritos, con sus múltiples referencias a multitud de autores; se manifiesta igualmente en la estructura de su pensamiento, construido a partir de pedazos de todas las filosofías con las que llegó a tener contacto —incluida, como se vio, la aristotélica, a pesar de todas las críticas—, demostrando una apertura de mente y avidez de conocimiento más que loables. Claro, la de Bruno no era una pasión de conocimiento por el conocimiento mismo, de manera que él mismo advierte, “... entre las diferentes especies de filosofía, la mejor es la que más apropiada y altamente lleva a cabo la perfección del intelecto humano” (Bruno, 2018, p. 156). El fin de la filosofía consiste en la búsqueda de la adecuación lo más perfecta posible entre el ser finito del humano y el ser infinito de Dios.

La trascendencia de Dios con respecto a su criatura posibilita un quehacer filosófico infinito, a la vez que su inmanencia asegura el valor del conocimiento filosófico. Insisto una vez más en que el conocimiento que se obtiene de Dios a través de la naturaleza no debe ser visto como falso; éste es un aspecto de la esencia divina, y, en tanto que tal, es un conocimiento veraz de ella. El que este conocimiento jamás pueda llegar a ser absoluto, más que actuar como un detrimento al quehacer del filósofo, impulsa a éste a seguir persiguiendo infinitamente ese objeto inalcanzable, “[esforzándose] con la voluntad hacia allá donde no puede llegar con el intelecto” (Bruno, 1987, p. 59).

Acercándose más al sol de la inteligencia y rechazando la herrumbre de los humanos cuidados, trócase en oro probado y puro, adquiere el sentido de la divina e interna armonía y *conforma sus pensamientos y gestos* a la común medida ínsita en todas las cosas. (Bruno, 1987, p. 58)<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Énfasis del autor.

## Referencias

- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno*. M. Á. Granada (Ed., Trad.). (1° ed.). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. M. Á. Granada (Ed., Trad.). (1° ed.). Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1991). *La expulsión de la bestia triunfante*. E. Schettino y M. L. Rojas (Ed., Trad.). (1° ed.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Los heroicos furores*. M. R. González Prada (Ed., Trad.). Tecnos.
- Candela, G. (1998). "An Overview of the Cosmology, Religion and Philosophical Universe of Giordano Bruno". *Italica*, 75/3, 348-364.
- Catana, L. (2011). "The Coincidence of Opposites: Cusanian and Non-cusanian Interpretations in the Thought of Bruno". *Bruniana & Campanelliana*, 17/2, 381-400.
- \_\_\_\_\_. (2002). *The Concept of Contraction in Bruno's Philosophy*. University College.
- Giglioli, G. (2014). "Who is afraid of Frances Yates? Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (1964) Fifty Years Later". *Bruniana e Campanelliana*, 20/2, 421-432.
- González Prada, M. R. (1987). "Introducción". En M. R. González Prada (Ed., Trad.), *Los heroicos furores* (pp. IX-LXIV). Tecnos.
- Granada, M. Á. (2018). "Introducción". En M. A. Granada (Ed., Trad.), *De la causa, el principio y el uno* (1° ed.). Tecnos.
- Grant, E. (1979). "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages". *Viator*, 10, 211-244.
- Knox, D. (2013). "Bruno: Immanence and Transcendence in De la causa, Principio et Uno, Dialogue II". *Bruniana e Campanelliana*, 19/2, 463-482.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. C. Solís Santos (Ed., Trad.) (1° ed.). Siglo XXI.
- Murguía Monsalvo, D. M. (2016). "Giordano Bruno y la recuperación de la propuesta heraclíteica". *Thémata Revista de Filosofía*, 54, 33-52.

- \_\_\_\_\_. (2017). "Trascendencia e inmanencia del Intelecto. Los casos de Anaxágoras y Giordano Bruno". *Anuario Filosófico*, 50/3, 479-501.
- Peña, L. (1987). "La concepción de Dios en la filosofía del Cardenal Nicolás de Cusa". *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15/47, 301-328.

# Baruch Spinoza en el origen de los discursos críticos de la Modernidad: rasgos de una filosofía prohibida

Javier Corona Fernández<sup>42</sup>

Cuando se reunió en Schiedam en julio de 1670, el sínodo de Holanda del Sur discutió “todo tipo de libros viciados e impíos”, identificando el *Tractatus* como una obra “tan vil y blasfema como ninguna que se haya conocido o que el mundo haya visto alguna vez, y sobre la cual el sínodo debía quejarse a más no poder”.

Jonathan I. Israel  
*La Ilustración radical*

Publicado en 1670 de manera anónima, el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza (1632-1677) rápido prendió las alarmas en la Iglesia calvinista holandesa que vio en ese tratado un peligro, tanto para la Iglesia como para el Estado. El temor fue de tal envergadura que, después de una cadena de denuncias, se logró su prohibición oficial en 1674, calificado como un libro pernicioso y detestable por el *establishment* del momento; censura que, como suele ocurrir, fomentó aún más el interés por leerlo a pesar del peligro que representaba tan sólo poseer dicha obra. En una época de persecución y excomuniones, el *Tratado teológico-político* está más allá de los sinsabores de los miembros de un hogar de judíos españoles obligados a huir de las asechanzas de la Inquisición para refugiarse en Holanda; provenientes de Portugal y a pesar

---

<sup>42</sup> Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato / javiercoronafernandez@gmail.com

de estar entre las familias más prominentes, los Spinoza se vieron obligados a la conversión y a resignarse a recibir el humillante calificativo de “marranos”.

Marranos, fallidos, deficientes, inacabados, carentes. La cazarería del vulgo irá añadiendo nuevos dejes despectivos sobre la denominación: alusiones al animal de carne *trefe*, sal gruesa a costa del caballo de Mahoma. Todo el espacio escénico de la brutalidad infatuada del poder se despliega en este acto, verbal primero, luego físico, con el que se arroja a la cara del cristiano *nuevo* su falta de completitud, su inevitable desfundamiento, su vacío de esencia perdurable. Pronto será asumido, con arrogancia no menos reafirmada en la desdicha, por el reo frente a sus verdugos. Extraño estigma, el de la carencia (de pueblo, de poder, de nombre, de identidad subjetiva), que será el signo mismo de identidad de un pueblo disperso. Rotunda afirmación en el espacio de la pura negatividad, que otorgará a los judíos españoles de la diáspora su sello propio más notable. (Albiac, 2013, p. 59)

Como familia, en la península ibérica los Spinoza vivieron en toda su crudeza el poder opresivo de los aparatos culturales, religiosos y político-institucionales de su tiempo, los cuales habían mantenido a sus habitantes en un estado de subordinación, de infancia o minoría de edad —según los planteamientos de la Ilustración—, dispositivos de control que daban cuenta de la sujeción y dependencia de un individuo definido como súbdito. Una vez en Holanda, si bien su situación económica no los condenaba a una vida de miseria, en lo personal la conflictividad social hizo mella en una mente brillante como la del filósofo, justo por la falta de ilustración y, hasta el momento, por la ausencia de un proyecto político y social fundado en un concepto de autonomía y libertad que permitiera a la autoconciencia el despliegue de sus facultades. No obstante, al vivir Baruch Spinoza ese momento de cambio histórico, pudo cavilar y darle voz a aquellas aspiraciones que un libre pensador quiere para sí mismo y sus semejantes: anhelos de libertad que hacen posible una modificación radical de las condiciones históricas, sociales, políticas y culturales que han de fundar la experiencia de la

naciente Modernidad. Pero este proyecto sólo será posible si antes se consigue la emancipación de cualquier tutela y, principalmente, la lucha frontal contra la religión institucionalizada y su aparato represor que no sólo encarna la custodia de la vida comunitaria, sino que es la expresión de la esclavitud de la conciencia. Sin duda alguna, el pensamiento moderno entraña un despuntar del espíritu libre que tiene la convicción de que el hombre, la sociedad y la naturaleza son horizontes abiertos a esta experiencia signada por la transformación del sentido de realidad que traerá consigo un cambio de época.

Originario de Ámsterdam y contemporáneo de figuras relevantes como Gottfried Leibniz (1646-1716) y John Locke (1631-1704), en Spinoza late el profundo cuestionamiento sobre la autoritaria presencia de la religión en todos los resquicios de la existencia individual y colectiva en un siglo XVII de persecuciones y expectativas libertarias. En la escuela judía de su ciudad natal, siendo muy joven, Spinoza estudió la Biblia y el Talmud, pero también se interesó por las ciencias y las letras, los clásicos como Cicerón y Séneca, los pensadores renacentistas y los filósofos de la Modernidad como René Descartes, Francis Bacon y Thomas Hobbes.

La universalidad de su pensamiento y la gran diversidad de fuentes de donde abrevó, le llevaron muy pronto a darse cuenta de la inconmensurabilidad del saber de una nueva época rubricada por la investigación científica de la naturaleza, que choca con el credo de una tradición como la representada por la religión judía. La convicción de esta inconmensurabilidad le condujo a entablar una serie de debates y, a la postre, conflictos directos con los teólogos de la sinagoga, mismos que habrían esperado de Spinoza el recorrido necesario para convertirse también en rabino. No obstante, la negativa a tomar ese sendero y la sobresaliente capacidad intelectual que siempre mostró atrajeron no sólo la atención sobre su persona, sino el odio de fanáticos que le agredieron al grado de intentar asesinarlo. Como era de esperarse, no tardó en ser expulsado de la sinagoga, lo que le costó sufrir el abandono de sus amigos judíos y parientes, de quienes padeció una franca y permanente hostilidad. En esta dirección, un hecho que destaca

en su biografía es el intento de su hermana de quitarle la herencia paterna, frente a lo cual él entabló un juicio para resolver la cuestión y lo ganó; sin embargo, después rechazó todo lo obtenido debido a que su intención consistió en luchar para defender un derecho y no tanto por los beneficios que le correspondían. Se sabe que vivió muy frugalmente y que se sostuvo mediante un oficio sencillo como pulidor de lentes.

El repudio de la sinagoga tuvo para él significativas consecuencias sociales y jurídicas que lo aislaron del todo de los judíos, comunidad con la que había crecido y estudiado. Empero, mantuvo amistad y relativa cercanía con los cristianos de mentalidad más abierta, aunque nunca se adhirió a su fe. Spinoza fue una persona muy conocida y admirada a pesar de la cantidad de enemigos que tuvo. Otro dato relevante en su existencia es el ofrecimiento que le hizo el Elector del Palatinado en Heidelberg en 1673 para ocupar una cátedra universitaria, propuesta que rechazó porque no quería ver limitada su libertad de pensamiento. A pesar de no haber formado parte del profesorado universitario, tuvo muchos seguidores con los que hablaba de los más diversos temas de filosofía y quienes gozaron del privilegio de haber sido sus interlocutores directos, con quienes discutió los escritos con los que ha pasado a ser una de las figuras más importantes en la historia del pensamiento filosófico. En este sentido, el primer trabajo escrito por Spinoza fue el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, texto de 1660 que permaneció mucho tiempo inédito hasta que fue descubierto y publicado en el siglo XIX. A partir de aquel primer escrito viene la producción de textos fundamentales para la comprensión de la Modernidad: 1661 es el año del *Tratado sobre la reforma del entendimiento* y el inicio de su obra más importante, que es la *Ética demostrada según el orden geométrico*, la cual trabajó a lo largo de toda su vida creativa como filósofo, publicada póstumamente en 1677.

Mención especial para este breve ensayo merece el *Tratado teológico-político*, que produjo gran admiración y una feroz polémica (Israel, 2012): publicado en 1670 con carácter anónimo y con una historia fascinante sobre las ediciones encubiertas y la distribución de los ejemplares que, pese a la censura, hallaron

las más diversas vías para la propagación de un pensamiento incendiario como el ahí contenido. Acusado de ateo peligroso, Spinoza murió de tuberculosis en 1677, cuando apenas había cumplido 44 años.

Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola substancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las «criaturas» siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta substancia. No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. Estas tesis implican una triple denuncia: de la «conciencia», de los «valores» y de las «pasiones tristes». Son las tres grandes afinidades con Nietzsche. Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo*, de *inmoralismo* y de *ateísmo*. (Deleuze, 2009, p. 27)

A pesar de una vida tan corta, la profundidad de su pensamiento permite enmarcar el momento en que se gesta el principio rector de una nueva época, que concibe la idea de una naturaleza humana que ya no acepta las diferencias de patria, de religión, de estrato social, de etnia o de cualquier otro género. De lo que ahora se trata es de impulsar un concepto de igualdad que sea efectivamente un elemento unificador universal. La propuesta de transformación social que va a surgir de ahí busca abatir las diferencias y las distancias que parecían insalvables debido al conflicto entre los hombres y, así, aspirar a una concepción de universalidad común que defina a la humanidad como el concepto que da cuenta efectiva del conjunto de los seres humanos. Los impulsos que harán realidad la toma de la Bastilla poco más de un siglo después de la muerte de Spinoza radicaron en este planteamiento revolucionario que pregona la igualdad y libertad de los seres humanos ante cualquier instancia, ya sea Dios, la naturaleza o la historia. En el dinamismo de las transformaciones que caracterizan a la Modernidad clásica, igualdad y libertad

también pueden ser utilizadas como herramientas de gran poder práctico frente a las discriminaciones propiciadas por los señoríos tradicionales y las estructuras comunitarias del mundo medieval, o los resabios del régimen antiguo que aún perduran.

### **La religión y el Estado: la nueva visión racional del mundo como un asunto político**

Las formidables facultades de la razón y la voluntad humanas están creadas por Dios y son parte del plan de Dios, más aún, son lo que constituye la imagen de Dios en nosotros. Pero, en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos, muy particularmente dentro de ciertas facultades que poseemos, ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta.

Charles Taylor  
*Fuentes del yo*

Las reflexiones particulares, lo mismo que las discusiones públicas en torno a las relaciones entre religión y Estado, están en la memoria y en el dolor de la sociedad en la que vivió Spinoza; sociedad que quiere dejar atrás algunas ideas autoritarias y excluyentes a las que, no obstante, un gran sector de ésta aún se aferra. En el contraste entre religión, teología, filosofía y política, cabría distinguir lo que a ojos de nuestro autor pertenece a la falsa religión que él identifica con la superstición; a la falsa política que a su vez es identificada con la monarquía; a la teología que es un sistema estructurado a partir de un dogma fundamental que consiste en postular que la salvación se logra por la sola obediencia; y, finalmente, a la filosofía, que concede a todos por igual la plena autonomía de opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, teniendo a la libertad como lo más apreciado y lo más dulce de este mundo. De esta manera, la superstición, el prejuicio y el dominio constituyen las claves para dar cuenta de la crítica de la religión que en el *Tratado teológico-político* se emprende. En principio, el pensamiento de Spinoza deja claro que el ámbito de

la filosofía es el de la verdad que se va mostrando en los planos más elaborados del intelecto. Por lo mismo, no hay espacio para la religión que se mueve en un género de conocimiento elemental, en el que predomina no la razón, sino la imaginación. A pesar de esta dura crítica, nuestro filósofo no se opone a la religión como tal, ya que esta es una expresión de la naturaleza afectiva de los seres humanos y porque ha jugado un papel importante en la estructura de la sociedad. Por su parte, tampoco la imaginación es objeto de descalificación sumaria, puesto que no se reduce al ámbito de la interioridad personal, sino que tiene una parte activa y productiva, exterior, que, al igual que la razón, desencadena efectos en la vida social.

El cuestionamiento de Spinoza es principalmente hacia la teología como dispositivo discursivo de dominación que ha creado un sistema de control que oscila entre el miedo y la esperanza. Bajo ese procedimiento la teología ha devenido en sustento de la superstición. En una era de marcado racionalismo entre los hombres cultos, a Spinoza le parece que los autores de los textos que conforman el canon de la Biblia, así como los profetas y guías de pueblos, evidentemente tienen como rasgo principal la fantasía y la imaginación, y sus escritos no contienen formulaciones racionales, sino imágenes de vivencias en un mundo divinizado que espera la llegada del encargado de liberar al pueblo del yugo padecido a manos del poder imperial. Sin embargo, en contraste con estas expectativas de liberación anunciadas por los antiguos profetas, el Estado del siglo XVII, en contubernio con la Iglesia, se ha transformado en un yugo autoritario y persecutor, en gran medida porque la teología propone una forma de vida que tiene un modelo específico que ha de servir de guía para la acción. Por ello es por lo que aceptar ese perfil de existencia exige el apego y obediencia al precepto de conducta marcado por la tradición; en cambio, la filosofía tiene otras miras y caminos en el movimiento con el que pretende acceder a la verdad que no proviene de una fuente eterna, sino del esfuerzo sistemático pautado por la investigación humana.

En el contexto de Spinoza, tal emprendimiento racional es a la vez crítico y liberador, no tiene más recurso que oponerse

a los regímenes tiránicos que se han valido de la religión para conseguir sus objetivos y justificar la opresión que los ha colocado en una posición de privilegio. Desde el punto de vista de esta racionalidad moderna que empieza a abrirse paso en el xvii, la religión —en esa deriva fanática a la que arribó como instrumento del poder— representa el mayor obstáculo para el libre pensamiento, no sólo por el dominio sobre los individuos, sino porque tal devoción se alimenta del temor, la superstición, la ignorancia y el fanatismo de los seres humanos que han circunscrito su credo religioso a una serie de prácticas marcadas por la mentira, y porque su estilo de vida a menudo contrasta con el credo que supuestamente profesan. Lo peor que pudo pasarle a esta profesión de fe ha sido el surgimiento de sectas que se combaten por su ansia profunda de mando.

Es dicho contraste el que mayores objeciones genera, ya que basta una simple mirada a la conducta prevaleciente para constatar que, en la mayoría de los casos, los hombres que profesan la religión cristiana bajo los principios del amor y la paz, en su vida diaria muestran una gran hostilidad y alimentan el odio al prójimo, hasta el punto —dice Spinoza— de que sería más fácil reconocer la fe de cada uno de éstos por la práctica de la guerra fratricida que por aquella doctrina del amor y la caridad. “La situación es tal, que para conocer la fe de cada uno —si es cristiano, mahometano, judío, o pagano— es suficiente con observar su comportamiento y su vestido, basta saber si frecuenta esta o aquella iglesia, o si se adhiere a esta o aquella opinión, y jura por la palabra de este o aquel jefe. Por lo demás, todos viven del mismo modo.” (Reale y Antiseri, 1991, p. 375)

Este señalamiento tiene un alcance profundo para un momento como el que a Spinoza le tocó vivir, en el que prevalece aquella incoherencia, pero además paralelamente se articula no sólo la comprensión, sino la creación del mundo político bajo una serie de conceptos de especial relevancia para una sociedad democrática: libertad, igualdad, emancipación, autonomía, ciudadanía, humanidad. Junto con estas categorías que tejen las significaciones de lo moderno se enlaza el postulado del ser humano como escultor, arquitecto o artífice de su destino en

una historia que ahora le pertenece. El concepto de razón no da cuenta tan sólo de la interioridad subjetiva de cuño cartesiano; la razón es una potencia capaz de liberar definitivamente a los hombres de cualquier sujeción externa a ellos que impida su libre desenvolvimiento, y no sólo eso, la emancipación derrumba cualquier trascendentalismo que bloquee el libre albedrío e imponga a los individuos una determinada orientación a sus acciones. El análisis de las conductas guiadas por el culto religioso y la crítica de esos modelos de vida sirvieron para contrastar el principio de la autonomía, que es el vuelco necesario que la conciencia tuvo que llevar a cabo para fortalecer la voluntad subjetiva y, con ello, liberarse de las ataduras representadas por dogmas y creencias religiosas, expresión del paternalismo y la minoría de edad que hasta entonces habían permitido a la autoridad imponer sus condiciones. Con esta exigencia de pensar por cuenta propia, el individuo emerge como el fundamento de una praxis histórica inédita y como una nueva figura de la acción transformadora. En tal dirección, el principal obstáculo a vencer es la falsa religión y su estructura vertical, autoritaria, persecutoria e intolerante: el poder que no admite crítica alguna. En cambio, el sentido de una religión no tergiversada por el prejuicio y la superstición, en el concepto de Spinoza

[...] no consiste tanto en las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no es objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre. (1986, p. 218)

Por esta razón se hizo necesaria una reflexión que emplazase por igual a la teología y a la política, para dilucidar tanto las ataduras por parte de las leyes y la autoridad, como los alcances y riesgos de un ejercicio efectivo del libre albedrío, facultad con la que el creador dotó, según el dogma cristiano, a los seres humanos.

Sin embargo, existe un evidente punto de discrepancia entre el poder eclesiástico y la libertad radical, ya que el objetivo de la religión consiste en guiar al pueblo a obedecer a Dios, a honrarlo y a servirlo, pero la intolerancia con la que se conduce el poder clerical nada tiene que ver ni con la verdad ni con la voluntad libre. Con la verdad no, porque eso es asunto de la filosofía y no de la religión, y con la libertad tampoco porque sería necesario esclarecer los principios que componen el credo para determinar si la conformación de sectas responde en realidad a una voluntad libre. En efecto, la doctrina sagrada y el fundamento de la fe señalan una serie de criterios irremplazables que erigen el canon de la fe cristiana, el apotegma de que Dios existe como ente supremo, como un ser sumamente justo y misericordioso que, a través de la ley, da a conocer a los seres humanos el modelo de vida auténtica y esto ha de ser aceptado sin cortapisas. De igual manera, es preciso aceptar que Dios es único, omnipresente y que posee el derecho y el dominio definitivos sobre todo lo existente y lo que está por venir. Por ello, como máxima autoridad, todos los individuos están obligados a obedecerle en cuanto al mandato cimero que consiste en el amor al prójimo y, en caso de no obedecer a Dios y de vivir de forma contraria a la norma divina, Dios, que mandata el amor, perdona los pecados a quien se arrepiente. Pero ya que los seres humanos son imperfectos y finitos y por sus propios errores caen en el pecado, por eso es imperativo creer que es posible la clemencia, de manera que, si no existiese la certeza del perdón, los hombres desatenderían la esperanza de la salvación y, por lo tanto, la idea de Dios como un ser misericordioso no tendría sentido.

Spinoza señala que todos estos principios reconocidos en el núcleo mismo de la religión no pueden soslayarse sin que esto conlleve la desatención de los fines propios de la religión; pero eso no implica la vinculación irrestricta a dogmas sectarios, ni a verdades teóricas demasiado específicas. He ahí la significación del *Tratado teológico-político*: especificar lo que a cada ámbito compete.

¿Esto significa que Spinoza se define como un enemigo radical de la religión o de la fe? Él mismo tiene mucho cuidado en

decir que no necesariamente, pero sí es un crítico sin complacencias, ya que la religión no ha de ser concebida bajo los criterios de verdad o falsedad, puesto que, si se aceptan o no sus principios o se les interpreta de diverso modo, eso carece de importancia: la fe no requiere dogmas verdaderos sino dogmas misericordiosos. Si la religión se distingue por proponer una forma de vivir, sus fundamentos han de ser capaces de inducir a la obediencia y, por lo tanto, debería haber cabida para las diversas sectas religiosas sin la pretensión de supremacía entre ellas. Si esto se acepta, entonces se debe admitir también que en materia de religión se debe dejar a cada uno su libre arbitrio. Profundo conocedor de las escrituras, Spinoza afirma que ahí no han de buscarse dogmas verdaderos, sino creencias necesarias para la práctica de la obediencia que conduzca a amar al prójimo. Para el autor del *Tratado teológico-político*, el credo de cada uno será santo o impío sólo por la obediencia o la rebeldía respecto a aquellos elementos y no debido a su verdad o su falsedad, queda claro entonces que la teología, al pretender instaurar como verdad absoluta una forma de vivir que en esencia es una libre elección, no ha hecho ningún favor a la religión.

[...] entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación [...] De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades. (Spinoza, 1986, p. 317; ТТР XIV, pp. 179-180)

Siguiendo el espíritu crítico de la Modernidad, nuestro filósofo da muestra aquí de una radical diferenciación de ámbitos: en acepción cognoscitiva, lo verdadero y lo falso no pertenecen a la religión, sino a la filosofía o a la ciencia fisicomatemática de la naturaleza. A partir de este aserto y contrario a la hegemonía del pensamiento aristotélico-tomista, la nueva ciencia adoptó el ideal platónico pitagórico de matematización de la naturaleza, que trajo bajo su manto una transformación completa en el sentido de realidad hasta entonces imperante. Mientras que la ciencia aristotélica tomaba como modelo el organismo vivo, ahora el modelo es la máquina y, en concreto, el reloj. De acuerdo con ello, el universo está compuesto de piezas extensas que están en movimiento y no de sustancias irreductibles; en definitiva, se eliminaron los elementos fundamentales de la ciencia aristotélica edificada en las cualidades y los fines, para estructurarse de manera distinta a partir de códigos cuantitativos que no toman en consideración los fines. Bajo el nuevo criterio para estudiar el universo, sólo se considera real lo que se puede matematizar: la cantidad, la extensión y el movimiento. El incipiente método científico que enunció Galileo se aleja de la metodología aristotélica y formula el principio de simplicidad de la naturaleza, que consiste en la convicción de que la naturaleza se sirve siempre de los medios más fáciles y simples, por ende, en su seno rige el *principio de economía*. La naturaleza presenta un orden racional y necesario, disposición que puede ser formulada en términos matemáticos. Frente a la ciencia racionalista, la autoridad de los antiguos pierde valor: la verdad no depende del prestigio o de la excepcionalidad de aquel a quien Dios se revela, sino de un procedimiento universal como lo es el método científico, accesible a todo ser humano capaz de llevar a cabo una observación determinada que parta de datos minuciosamente delimitados, que a la postre conduzcan a la elaboración de una hipótesis explicativa, supuesto metodológico que se mantiene o no a la espera de una confirmación experimental.

El siguiente paso se da sobre una hipótesis de la que se hace necesario extraer o deducir los efectos que pueden derivarse del hecho de tenerla provisionalmente por verdadera, tales corolarios

deben ser cuantitativos pues, como dice Galileo, *la naturaleza está escrita en lenguaje matemático*. Por último, en la conformación del experimento se montan las condiciones en las que se pueden medir las consecuencias deducidas, procurando siempre condiciones ideales para que las interferencias con otros factores sean mínimas y comprobar en seguida si efectivamente en todos los casos se reproducen dichos resultados.

Debido a este cambio radical en la concepción del mundo, el siglo XVII se enfrenta a una profunda crisis de la razón. Las universidades, instituciones surgidas en la Edad Media, entran en decadencia debido a que la filosofía escolástica ha perdido fuerza creativa. La ciencia matematizada provocó el hundimiento de la imagen aristotélico-tomista del mundo y por todas partes se buscan nuevos horizontes intelectuales. La Biblia deja de ser un libro con respuestas para todo y, por tanto, los teólogos pierden influencia; en este naciente contexto, se pretenderá reconstruir la filosofía desde sus mismos cimientos. Debido a ello, por lo común se acepta que con el racionalismo de Descartes comienza la filosofía moderna. El cartesianismo se extendió impetuoso por toda Europa y tuvo como sus principales continuadores a Baruch Spinoza, en Holanda, y a Gottfried Leibniz, en Alemania. Para los creadores de los sistemas filosóficos de la Modernidad Clásica, la razón es la única fuente de certeza, ya que todos los conocimientos verdaderos sobre la realidad no proceden de la experiencia ni de la tradición, sino del entendimiento o razón. La propia experiencia es una consecuencia, no un punto de partida. Para el racionalismo, las ideas en las que se basa el conocimiento humano son innatas, es decir, no aprendidas experimentalmente, por este motivo la evidencia racional constituye el fundamento del saber que exige que sólo han de aceptarse como científicas las proposiciones ciertas y evidentes para la luz natural de la razón. Nuestro conocimiento no versa sin más sobre las cosas, como se colegía en la Edad Media, sino sobre las ideas.

Las cosas sólo son conocidas en las ideas y a través de ellas, no en sí mismas. La realidad del mundo ya no es evidente como asumía el antiguo realismo, la realidad ha de ser *deducida*. Con semejantes principios cognitivos, los filósofos racionalistas quieren

proceder de idéntico modo que los matemáticos, de tal forma que el sistema filosófico posea la misma evidencia y necesidad que un sistema geométrico; el modelo perfecto es para ellos el conjunto de los principios de geometría contenido en los *Elementos* de Euclides que, bajo su óptica, sientan las bases para que la matemática se considere como *el modelo del saber*. En este aspecto, es incuestionable la importancia de un método para el avance del conocimiento: método, ciencia y verdad se urden como términos equivalentes. Con este convencimiento Descartes escribió su *Discurso del método*; Spinoza el *Tratado de la reforma del entendimiento*; y Leibniz su *Arte combinatoria*. La reforma del entendimiento que intenta con toda su energía este siglo XVII, a la postre se convirtió en un hecho de la cultura que transformaría las concepciones del mundo y del hombre hasta su raíz.

Con este criterio de la investigación científica como garante de la verdad, uno de los elementos de la filosofía de Spinoza que mayor escozor causó fue la negación de los milagros y lo sobrenatural; para él la encarnación, la resurrección o cualquier otro milagro narrado en las Escrituras nunca ocurrió. Este posicionamiento radical —del que no tenemos otros antecedentes en el contexto de Spinoza—, golpea muy fuerte en aquello que la teología consideraba como los pilares de la fe, la autoridad y la tradición. No es necesario hacer mucho esfuerzo para imaginar lo que esto representó para la cultura y la mentalidad de estas sociedades al poner en duda las creencias que se fueron forjando a lo largo de los siglos. Los argumentos espinosistas hablan de la imposibilidad de lo excepcional porque no hay nada accidental o circunstancial en el mundo. Lo contingente y lo posible son limitaciones o defectos del entendimiento humano. En cambio, nada se hace sin que lo haga el poder divino, por tanto, todo cuanto es hecho lo es por la fuerza y el entendimiento de Dios: en los decretos de Dios no hay cambios ni desvaríos. Si el intelecto humano pudiera concebir claramente el orden de la naturaleza, hallaría todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas. En el *Tratado teológico-político* dedica todo un capítulo a este tema de los milagros a los que denomina “sofismos impíos”.

[...] puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza, que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y, si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina [...]. (Spinoza, 1986, p. 171; TTP VI, 83)

En esta trayectoria, ha sido posible circunscribir ese primer momento histórico de la Modernidad que se da en el siglo XVII como un momento de crisis que condujo a la construcción de nuevos sistemas filosóficos, de nuevas creencias que están reemplazando las antiguas costumbres, pero que no las ha cambiado del todo. Un claro ejemplo es la expulsión de Dios del centro de la vida y del pensamiento que va a sobrevenir después, pero que a la sazón todavía no se ha podido suprimir, por lo cual se vive un tiempo de incertidumbre en el que surgen las distintas iniciativas del pensamiento filosófico, caracterizado por proponer una pauta de pensar y de vivir que permanece en tensión con aquella conciencia de época del mundo medieval que está en franca retirada. La etapa que vivió Spinoza fue de una gran conmoción, pues si bien la concepción medieval se ha fracturado, aun no se vive la esperanza de una historia liberada de la caída o del aciago destino gracias a lo que representó, poco después, la categoría de *Progreso*.

Bajo este análisis, en la reflexión política de Spinoza el derecho y el poder han de pensarse como equivalentes. En esta coyuntura, con una gran habilidad discursiva, señala cómo la religión y la política están profundamente asociadas, pero dado que se trata de una apreciación crítica, las palabras más adecuadas para referirse a esta conjunción serán las de falsa religión y falsa política o, sería mejor decir: superstición y monarquía. Quizá podría extrañarnos su osadía al desafiar al poder de la secta

calvinista y al gobierno orangista de la familia de Guillermo de Orange, aquí cabe indicar que las simpatías políticas de Spinoza están con el régimen liberal de Jan de Witt. En este sentido, la criba espinosista va al fondo del asunto, al señalar que es el miedo el que hace a los hombres supersticiosos, atribuyendo a los dioses todo hecho extraordinario y, por su lado, los gobernantes han favorecido ese sentimiento creando para sí mismos una aureola de divinidad con la intención de dominar a las masas. Es la avaricia y la ambición, y no la caridad, lo que guía sus acciones. Pero lo más grave es que para conseguir su objetivo de tener prestigio y ser respetados y temidos por el pueblo ignorante, los gobernantes apoyan sus ideas en las Escrituras y persiguen como herejes y enemigos de Dios a quienes no comparten sus ideas.

De modo similar a como Thomas Hobbes (1588-1679) lo concibe, para Spinoza también los ciudadanos ceden derechos al Estado a cambio de la protección que éste les da. No obstante, mientras Hobbes considera ese contrato social como algo casi absoluto, que lleva a los ciudadanos a renunciar a todos sus derechos excepto al de resistirse a la muerte, Spinoza piensa que los ciudadanos no sólo no pueden renunciar a persistir en la existencia, sino que tampoco pueden renunciar a su derecho a perseverar en su propio beneficio, asimismo, el perseguir la ventaja de cada uno no radica solamente en evitar la muerte y buscar el placer, sino en alcanzar un conocimiento adecuado que le permita al ser humano participar en lo eterno. Spinoza propone un concepto de Estado limitado, constitucional, que estimule la libertad de expresión y la tolerancia religiosa, no un *Leviatán* despótico y aterrador que intimida y somete a las personas, sino un Estado que, igual que un individuo, preserve del mejor modo posible su propio ser y proporcione el modelo de gobierno más estable y beneficioso. En su *Tratado teológico-político*, además del Estado se ocupa de la religión popular, la interpretación de las Escrituras y su relación con el bienestar. En este aspecto, Spinoza ha encontrado que en la religión lo esencial para la salvación —sentido último de la existencia—, radica en la *justicia* y la *caridad* como exigencias que han de acatarse y cumplirse en el modelo de vida que guía la práctica.

Según nuestro autor, la religión popular sólo tendría que proponer esas dos exigencias como condiciones para una recompensa asegurada por un *Legislador* divino. Sin embargo, aunque todavía pocos, existen además hombres que se esmeran por pensar por cuenta propia y confían en su intelecto, reconociendo que las leyes naturales de la psicología humana exigen la *caridad* y la *justicia* como condiciones de la felicidad, y lo que los fieles creyentes consideran recompensas aseguradas por una intervención personal divina, para ellos, que guían su vida por medio de la razón, son consecuencias naturales de una vida virtuosa. Esta posición, que sin duda da cuenta de una subjetividad crítica, va a ser el fundamento de cualquier otra consideración sobre la realidad absoluta. El tratamiento de la religión popular y su concepto de Dios, que lo llevó a una identificación con la Naturaleza, muy pronto despertó la inquina de sus contemporáneos que vieron en su filosofía un ateísmo apenas disimulado. Empero, Spinoza afirma la existencia de Dios y toma en toda su dimensión las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, así como el argumento ontológico o prueba *a priori* que ha sido plateado desde Anselmo de Aosta (1033-1109), que algunos modernos han seguido a cabalidad. Mas no intenta probar el ser de Dios, sino que el ser es Dios. “Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (1984, p. 25; E1D6).

De igual modo, Spinoza no tiene reparos en ver en la Naturaleza las características que los teólogos occidentales habían atribuido a Dios: infinitud, eternidad, necesidad, existencia, omnisciencia, causa primera de todas las cosas e incluso principio de un amor intelectual que posibilita al ser humano la bienaventuranza. No obstante, el filósofo de Ámsterdam niega enfáticamente que Dios sea una persona o que actúe con un propósito, que algo en la dimensión terrena sea bueno o malo desde la perspectiva divina o que haya una inmortalidad personal que suponga la memoria. El Dios que aquí se plantea no tiene deseos ni objetivos y la ética humana no puede derivarse de un imperativo celestial. La *Ética demostrada según el orden geométrico* es, ante todo, un claro pronunciamiento de la naturaleza racional

del ser humano en la que se trata de demostrar que, si los hombres parten de una comprensión adecuada de la naturaleza divina y de su expresión en la naturaleza humana, pueden perfectamente llevar una vida libre, es decir, racional, que permita el control de las pasiones y convivir de manera colaborativa con los semejantes. En este aspecto es importante indicar el sentido en que puede tomarse la “omnisciencia” como una de las características de Dios, ya que ello conlleva la idea de una subjetividad o una autoconsciencia, lo cual contradice la idea de que Dios no es una persona ni un sujeto que actúe con un interés específico. A propósito de este dilema Spinoza explica lo que debe entenderse por *Naturaleza Naturante* y lo que corresponde a la *Naturaleza Naturada*. Por *Naturaleza Naturante* ha de entenderse lo que es en sí y se concibe por sí, esto es, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios, en cuanto se considera como causa libre (Spinoza, 1984, p. 52; E1p29e). La *Naturaleza Naturada* es, en cambio, todo aquello que se refiere a los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas (Spinoza, 1984, p. 53; E1p29e). Al interior de esta distinción es en donde se precisa el problema del entendimiento, ya sea que se considere actualmente finito o actualmente infinito, pero en todo caso un entendimiento debe comprender los atributos y las afecciones de Dios y ninguna otra cosa. En esta dirección, la *Proposición XXXI* en la *Ética* tiene el objetivo de demostrar lo que corresponde al “entendimiento en acto, ya sea finito o infinito, y también lo que atañe a la voluntad, el deseo, el amor, etcétera, que deben referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturaleza Naturante” (Spinoza, E1p31). Después de formular la proposición, Spinoza demuestra lo ahí enunciado:

En efecto, comprendemos por entendimiento (*como es evidente por sí*), no el pensamiento absoluto, sino solamente cierto modo de pensar, que difiere de otros, tales como el deseo, el amor, etc., y debe, por consiguiente [...], concebirse por medio del pensamiento absoluto; que, como dije, debe concebirse [...] por medio de un atributo de Dios que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento, y esto de tal modo que no pueda sin

este atributo ni ser ni ser concebido y, por esta razón [...] debe referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturante, lo mismo que los demás modos de pensar. Q.E.D. (1984, pp. 53-54; E1d31)

¿Es entonces el Dios de Spinoza omnisciente? La respuesta puede ser en dos sentidos: por un lado, si pensamos en un ser cognoscente que implique o nos lleve a un Dios antropomórfico, la contestación categórica es no; pero si pensamos en los seres humanos como autoconciencia y parte integrante, aunque no privilegiada, de esa *Naturaleza Naturada*, la declaración podría ser afirmativa, aunque con ciertos matices, los que corresponden al lugar de los seres humanos en la naturaleza y en la historia. En este aspecto se puede apreciar una más de las influencias del filósofo de Ámsterdam en un pensador como Hegel y su lectura de la autoconciencia en la dialéctica del amo y el esclavo, que explicará la posterior lucha por la libertad en el momento culminante de la Revolución francesa en el último tramo del siglo XVIII.

En esta lucha por la libertad que apenas se está gestando, las convicciones de Spinoza responden, en alguna medida, al entusiasmo que el proyecto liberal de Jan de Witt provocó en su ánimo, al considerar que con él estaba a la vista una clase de Estado que concedía plena libertad de opinión y de culto religioso, con independencia de juicio y en el que el valor de la libertad es lo máspreciado que existe. Esta apertura le exigía, como libre pensador, tomar postura en defensa de la libertad frente a la intolerancia y en favor de un pensamiento crítico que denunciara los principales prejuicios religiosos que equipara a los vestigios de la antigua esclavitud. Como podría suponerse, las reacciones contra esta idea de un Estado liberal fueron furibundas, no sólo por la condena dirigida contra el *Tratado teológico-político*, sino por el asesinato de Jan de Witt el 20 de agosto de 1672 a manos de una turba enardecida.

El 23 de junio de 1672, en efecto, las tropas francesas entran en Utrecht. El 20 de agosto, los hermanos De Witt, con quienes el sueño holandés del XVII alcanzó su ápice, habían sido asesinados a manos del populacho enardecido —plebe, vulgo o multitud, en los intercambiables sustantivos de los que hará uso el *Tractatus*

*Politicus*— por los partidarios de la restauración orangista. Baruch de Espinosa, saliendo de su diamantina imperturbabilidad de siempre, redacta un pasquín, *Ultimi Barbarorum* —en defensa de su admirado Jan de Witt—, que amigos prudentes le impedirán pegar por las paredes como era su intención hacer, y que desdichadamente se ha perdido para nosotros. Aunque yo tengo para mí que es el *Tractatus Politicus* el verdadero y meditado *Ultimi Barbarorum* de Espinosa. (Albiac, 2013, pp. 116-117)

A la vista de la cita textual anterior, cabe hacer la aclaración de que el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, son obras distintas del mismo filósofo, el primero publicado como ya se dijo en 1670, el segundo iniciado en 1675 e inconcluso por la muerte del autor ocurrida en 1677. No obstante, ambas obras participan de esta misma conflictividad de la vida social en la que la política está condicionada por la religión y el absolutismo, estado de cosas que llevó a Spinoza a examinar la religión como un hecho histórico y, para ello, en el primer texto se vio en la necesidad de hacer un minucioso análisis de sus fuentes originarias: el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. Este estudio, que implica un trabajo hermenéutico de gran calado, le sirvió de base para hacer una comparación entre el Estado hebreo de la antigüedad y el Estado cristiano del siglo XVII. Una primera consecuencia de este examen es la convicción de que la *Escritura* no es una carta que desde el cielo Dios ha enviado a los hombres, sino un conjunto de escritos de distintos autores, muchos de ellos desconocidos. En principio, para el examen del *Antiguo Testamento* se requiere conocer a fondo la lengua hebrea, indagar quiénes fueron sus autores, en qué época vivieron, cómo se han transmitido sus preceptos a través de las generaciones y en función de qué criterios se integraron en un canon que los reconoce como libros sagrados. Si se logra este primer requisito de estudio, entonces se podrán extraer sus ideas básicas como la ley divina, el milagro, la salvación, etcétera, y sólo después se podrá emitir un juicio razonado al respecto. Una vez realizado este estudio, la conclusión analítica de Spinoza es que la Biblia no es *El Libro*, sino un conjunto de libros de autores diversos redactados durante mucho tiempo y modificados infinidad de veces,

en los que predomina una viva imaginación que ha permitido manipular a los pueblos en nombre de la piedad y la justicia. Este diagnóstico de las fuentes representa un invaluable aporte a la investigación histórica. Spinoza no puede soslayar su mentalidad científica que le impide aceptar la noción de un Dios personal y trascendente, antropomórfico, o consentir que entre el vulgo la Iglesia haya sembrado la idea que establece como principio explicativo de la realidad humana el que este ser privilegiado en la creación, el hombre, fuese hecho a imagen y semejanza de Dios. Para Spinoza el ser humano es un modo finito de Dios, que simultáneamente existe como pensamiento y extensión, que son modos de la sustancia única. Con esta fórmula, el problema de la comunicación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, atolladero insalvable para muchas tentativas de solución, tiene en Spinoza una respuesta contundente: no hay interacción causal entre cuerpo y mente, sino un completo paralelismo<sup>43</sup> entre lo que ocurre en la mente y lo que ocurre en el cuerpo. Esto es así porque cada modo de extensión tiene un modo correspondiente e idéntico de pensamiento, con lo cual esa idea de un Dios pendiente de todo acto humano deja de tener sentido. La advertencia de que el ser

---

<sup>43</sup> Si bien el concepto de paralelismo es planteado por Leibniz para dar cuenta del problema abierto por Descartes acerca de la interacción entre sustancias, por su parte en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza se ocupa de esta misma relación alma-cuerpo en los términos siguientes: "El Alma humana no conoce el Cuerpo humano y no sabe que existe más que por las ideas de las afecciones de que es afectado el Cuerpo" (1984, p. 91; EIIp19). A esta proposición le sigue la demostración formulada del siguiente modo: "En efecto, el Alma humana es la idea misma o el conocimiento del Cuerpo humano (*Prop.* 13) que se da en Dios (*Prop.* 9) en cuanto se le considera como afectado de otra idea de cosa singular, o también, puesto que el Cuerpo humano (*Postulado* 4) necesita de un gran número de cuerpos, que producen en él una especie de regeneración continua, y puesto que el orden y la conexión de las ideas son los mismos (*Prop.* 7) que el orden y la conexión de las causas, esta idea se dará en Dios en cuanto se le considera como afectado de las ideas de un gran número de cosas singulares. Por consiguiente, Dios tiene la idea del Cuerpo humano o conoce dicho Cuerpo, en cuanto es afectado de un gran número de otras ideas y no en cuanto constituye la naturaleza del Alma humana, es decir (*Corol. de la Prop.* 11), el Alma humana no conoce el Cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del Cuerpo se dan en Dios en cuanto constituye la naturaleza del Alma humana, o, dicho de otro modo, el Alma percibe esas afecciones (*Prop.* 12) y, por consiguiente, percibe el Cuerpo humano (*Prop.* 6) y le percibe como existente en acto (*Prop.* 17); por tanto, solamente en esta medida percibe el Alma humana el mismo Cuerpo humano. Q.E.D. (Spinoza, 1984, p. 91; EIIId19).

humano puede pecar de pensamiento, palabra, obra u omisión no revela otra cosa que un gobierno autoritario que basa su poder en el miedo. La religión expresada en el *Antiguo Testamento* representa una política nacionalista centrada en la obediencia y el odio; por su parte, en el *Nuevo Testamento*, lo que encontramos es una propuesta de amor y justicia que se ha desvirtuado por la disputa entre las distintas sectas que sólo persiguen la ambición y el afán de mando, actitudes que convierten la Iglesia no en una comunidad fraterna sino un Estado cristiano envuelto en disputas con otros Estados. Asimismo, Jesús de Nazaret no es el hijo de Dios o el cristo salvador de algunas iglesias, sino un ser excepcional en el que la sabiduría divina se manifestó de forma única, un personaje histórico de gran valor para la humanidad que cuestiona y reta al poder de su momento, haciendo ver el interés fariseo detrás de la explotación lucrativa de la fe.

### **Observaciones finales sobre el legado de Spinoza y nuestra deuda actual**

La originalidad de Spinoza es incuestionable en muchos aspectos, pero es justo admitir que no es un caso totalmente aislado, su reflexión es el sentir de una época, puesto que convergen en él influencias reconocidas de los pensadores con los que abre la Modernidad, desde Descartes hasta Hobbes, amén de la presencia polémica en su reflexión de Maimónides, Alfakar y, en general, el pensamiento árabe y la filosofía judía; por si no fuera suficiente, sus predilecciones en el conocimiento de la historia le llevan por igual al mundo hebreo, grecorromano y renacentista. Su interés por la historia no es meramente erudito, sino animado por aquello que para él constituye la más urgente de todas las necesidades: la libertad de pensamiento. Es por esta exigencia que la filosofía de Spinoza se presenta con toda su actualidad, ya que la libertad de juicio sólo es posible en un Estado democrático, lo que a su vez conduce a reflexionar sobre la manera en que el Estado ha de garantizar la unidad y la seguridad de sus integrantes.

Semejante Estado democrático puede ser una realidad si se respetan los pactos y la vida comunitaria se orienta hacia la paz, equilibrando la libertad individual y la seguridad brindada por el Estado o, como diría Kant tiempo después, la libertad regida por la ley. Sin embargo, esto que para la sociedad contemporánea podría parecer una verdad aceptada, aunque no cumplida a plenitud, en el tiempo de Spinoza no era así, en ese periodo imperaba una persecución implacable para quien osara pronunciar la ecuación obligada: a la libertad de pensamiento en materia religiosa ha de corresponder la libertad de expresión en el ámbito político.

En la vanguardia filosófica y política del siglo XVII, Spinoza conoció los distintos efectos de la intolerancia, por un lado, la tiranía, verdadero enemigo del Estado democrático; por el otro, el sectarismo religioso que sólo puede conducirnos a la devastación social. En relación con ambos aspectos, la configuración de un Estado como el que propone Spinoza no se formula en los términos de *La ciudad del Sol* de Campanella (1568-1639), como una utopía en donde sólo caben hombres ideales que han logrado conducir su vida racionalmente; a contrapelo, Spinoza sabe muy bien que los seres humanos están sometidos a todo tipo de pasiones e intereses que dan cuenta de una condición egoísta que no puede ser suprimida por decreto. Aquí es donde radica el papel determinante de la autoridad si ésta es legítima. En dicha orientación, la tarea del mandatario es hacer que los individuos, que viven las oscilaciones contrapuestas derivadas de sus pasiones, estén dispuestos a dejarse guiar por la razón, pero no se trata ya de la razón como una facultad del individuo, sino de la razón que guía la voluntad de la comunidad. El Estado es necesario por este motivo: su papel consiste en mantener la convergencia entre la utilidad de los individuos y la del Estado. Si se guarda este equilibrio, el gobierno despótico habrá de desaparecer de la faz de la tierra, ya que el pacto social es un sólido fundamento, mas si se confunde la utilidad general con los intereses de una secta, la discordia social y el caos, no desaparecerán jamás. El fin del Estado no consiste en dominar a los hombres ni sujetarlos con base en el miedo, sino liberarlos del miedo para que vivan con seguridad.

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seccionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. (Spinoza, 1986, p. 411; TTP XX, 241)

En el *Tratado teológico-político* se critica con igual firmeza el sectarismo que en la vida política excluye a las mayorías, como el que quiere marcar las pautas intelectuales en torno a aquello que se ha de pensar, por este motivo Spinoza no se ocupa de la religión y de la política como esferas aisladas, sino en la relación intrínseca que prevalece entre ellas. En esta comparación se destaca la independencia y supremacía que en la práctica el Estado debe tener para garantizar la libertad; por su parte, la religión tiene su ámbito en la interioridad de cada individuo y es de carácter puramente imaginativo, claro que también se expresa en obras.

Siendo consecuente, Spinoza no podría caer en un anatema o polarización que anulara el derecho del vulgo a creer y a vivir su religión. Pero, aunque distante del dogma fundamental de la teología, en la filosofía —que pertenece al nivel racional— puede concebirse de igual forma el amor intelectual de Dios. La pretensión de Spinoza no consiste en suprimir la religión, ya que la ha reconocido como un hecho histórico, sino que en el *Tratado teológico-político* lo que encontramos es una profunda revolución intelectual en la que se enfrentan dos concepciones de la existencia humana: una norma de vida religiosa, entregada a la obediencia y confesional; y un modelo de vida laico, terrenal e independiente. Las conclusiones a las que Spinoza llega en el *Tratado teológico-político* no pueden ser más elocuentes en cuanto a la libertad irrestricta que ha de prevalecer en un Estado democrático en el que tienen su justo lugar los principios siguientes:

- 1.º) que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensen; 2.º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades

supremas, y que cada uno la pueda conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas; 3.º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido; 4.º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad; 5.º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos, son inútiles del todo; 6.º) y finalmente, que esa libertad no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado. Pues, cuando, por el contrario, se intenta arrebatarla a los hombres y se cita a juicio a las opiniones de los que discrepan y no a sus almas (*animi*), que son las únicas que pueden pecar, se ofrece a los hombres honrados unos ejemplos que parecen más bien martirios y que, más que asustar a los demás, los irritan y los mueven a la misericordia, si no a la venganza. Por otra parte, los buenos modales y la fidelidad se deterioran y los aduladores y los desleales son favorecidos; los adversarios triunfan, porque se ha cedido a su ira y han atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina de que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreven a usurpar su autoridad y su derecho; y alardean sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por Dios y de que sus decretos son divinos, mientras que los de las supremas potestades son humanos; y pretenden, por tanto, que éstos se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios. Nadie puede ignorar que todo esto contradice de plano a la salvación del Estado. (Spinoza, 1986, pp. 419-420; TTP XX, 246-247)

Al decantarse por este modelo de vida secular, Spinoza propone que la Iglesia como poder político debe sustituirse por el Estado, garante de la vida social, y que la religión deje paso a la filosofía en el plano individual para acceder a una vida libre, racional. La monarquía revestida de un carácter divino para justificarse en el seno de una sociedad teocrática pertenece a una época que toca ya a su fin, los nuevos tiempos les pertenecen a las democracias apoyadas no en una investidura trascendente, sino en la voluntad popular.

[...] nada es más seguro para el Estado, que el que la piedad y la religión se reduzca a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como por las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense. (Spinoza, 1986, p. 420; TTP XX, 247)

Precursor de una nueva era, Spinoza estará presente en los más importantes teóricos de la Modernidad, en Locke y en Rousseau, lo mismo que en Kant y Hegel o los iniciadores del pensamiento romántico, en quienes se configuran nuevos pliegues del discurso crítico moderno. Spinoza nutre los principales afluentes que llevan al concepto de la sociedad racional, la que el pensamiento kantiano propuso como el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, esto es, llegar a una Sociedad Civil que administre el derecho en general.

Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea. (Kant, 1985, pp. 48-49)

El legado que el pensamiento de Spinoza transfiere a las generaciones siguientes es inobjetable, empero, la deuda que subyace es, asimismo, categórica, ya que en el presente la sociedad del siglo XXI está todavía muy lejos de arribar a ese Estado racional que equilibra, bajo la ley justa, la libertad y la seguridad.

Por el contrario, parece que nos alejamos cada vez más de ese objetivo, la inseguridad y el miedo que campean por doquier son las huellas de nuestra actualidad. No obstante, el dominio se ha depurado, ahora los diversos rostros del poder ya no se presentan únicamente con el disfraz del opresor que llama a obedecer, sino que el control del deseo es el mecanismo ideal de sujeción. Todo concurre a un mismo fin de manipulación, tanto la cárcel del supermercado que confina la sed de consumo, como el sufrimiento derivado de la escasez y el peligro de ser asesinado en un estado de guerra declarada o en la ley de la selva que priva bajo el cielo de la libre competencia. La universalidad de la naturaleza humana pregonada en la Modernidad —que planteaba una igualdad natural en la que todos los hombres tienen derechos y todos son iguales ante la ley y la naturaleza—, dejó en el olvido la desigualdad material y económica que alimenta el mercado global de los bienes de consumo, que no reconoce fronteras ni nacionalidades. En efecto, aún subyace un conflicto entre un orden jurídico democrático, igualitario en relación con la ley, y el proceso creciente de las desigualdades en el orden material, deuda que no se ve cómo pueda ser saldada.

La verdadera política de Spinoza es su metafísica. Contra las potencialidades de ésta se descargan la polémica del pensamiento burgués y las tentativas de mistificación que discurren bajo la sigla «spinozismo». Pero la metafísica spinozista se articula como discurso político, y en este campo desarrolla específicamente algunas de sus potencialidades. (Negri, 1993, p. 357)

En la esfera reflexiva, la subjetividad crítica de la Modernidad se presenta tanto más actual, en la medida en que la sociedad transparente del consumo frenético ha llegado a anular casi por completo aquellos indicios de negatividad y firmeza que el pensamiento moderno tuvo en Spinoza su distintivo más valioso, a pesar de las prohibiciones, persecuciones y censuras a las que estuvo sujeto. Irónicamente esto hizo de él un filósofo determinante en el devenir de la Modernidad, porque a través de su filosofía podemos percibir el latido de todos los conflictos teóricos, éticos y

religiosos de su época. En su biografía encontramos un auténtico compromiso con la verdad y una defensa inquebrantable de la libertad. De Spinoza siempre quedarán como rasgos esenciales su profundidad filosófica y el arrojo y valentía de un pensamiento emancipado que no reconoce límite alguno, aunque en ello le vayan la seguridad y la libertad que tanto apreciaba.

## Referencias

- Albiac, G. (2013). *La sinagoga vacía*. Tecnos.
- Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A. (1999). *Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba.
- Deleuze, G. (2006). *En Medio de Spinoza*. Cactus.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.
- Israel, J. I. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1985). "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". En *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Spinoza subversivo*. Akal.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. T. II. Herder.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sarpe.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. Paidós.

# El método, el tiempo, la Historia: indagación por un método materialista en Spinoza, Marx y Althusser

Óscar Silvestre Romero Torres<sup>44</sup>

En el presente texto se realiza una indagación por un método de perfil materialista y las características que permiten conformarlo a partir de elementos presentes en las teorías de Spinoza, Marx y Althusser. Para realizar esta disertación se contrastarán los hallazgos de este método materialista con los presupuestos presentes en la narración histórica que la ideología propia de la sociedad burguesa establece para explicar el devenir de la realidad. Se aludirá para esta comparación a uno de los dispositivos más importantes producidos por la sociedad moderna burguesa: el método científico. Con ello, entre otras cosas, se mostrarán diversas maneras de comprender el periodo que convoca a los autores de este libro. Cabe señalar que no se presupone en estas líneas que el método científico sea “burgués”, pero no se considera aquí que las condiciones sociales de producción (incluso las condiciones sociales de producción del conocimiento) puedan separarse de un producto, menos aun siendo tan notable como el método científico.

Para hablar de la Modernidad es conveniente contar su historia. Uno de los problemas a los que nos enfrentamos al revisar más detenidamente lo anteriormente dicho es definir a qué nos referimos con “historia”. Desde nuestro emplazamiento, referiremos al menos dos formas de concebir la historia. Empecemos,

---

<sup>44</sup> Universidad de Guanajuato / apeironromero@gmail.com

pues, con una de esas descripciones más comunes de la manera en que la Modernidad se ve a sí misma a partir de este concepto.

La narración del desarrollo histórico del pensamiento que ahora nos ocupa fija, de una manera un tanto ortodoxa, aunque no por ello errónea, el nacimiento del pensamiento moderno a partir de la necesidad de dar certeza al conocimiento más allá de la autoridad. Desde dicha perspectiva se describe el surgimiento del pensamiento moderno como una superación del arcaico modelo medieval de conocimiento que se guiaba por el *dictum magister dixit*. Consideremos que, además de significar una manera sencilla de resumir un entorno histórico determinado, la función de narrar así el nacimiento de la modernidad filosófica está ligada a la manera optimista en que la propia modernidad se vuelve consciente de sí misma. La Ilustración, a la que podemos considerar una etapa culmen de dicha modernidad, describe la epopeya que la mentalidad humana realiza para deshacerse de los lastres de una época oscurantista anterior y la forma en que llega al despertar de una conciencia de sí misma que permitió lograr la autonomía de la tutela teológica propia del medievo. En palabras de Francisco Romero<sup>45</sup>:

El primer rasgo de la filosofía moderna es su pugna por lograr la autonomía del pensamiento frente a los dictados del dogma teológico, y su esfuerzo por elaborar paulatinamente una nueva interpretación del mundo y de la vida, que, aunque no elimina el motivo religioso, atiende en primer término y cada vez más a la comprensión de las cosas mediante el libre uso de la inteligencia y con una firme predilección por lo natural, lo concretamente humano, lo terrenal. (1959, p. 7)

Esta manera de describir el trayecto del pensamiento supone la creación de nuevas formas que suplan la antigua manera de pensar. Nuevos discursos, nuevas prácticas que, como señala Romero, a pesar de no erradicar el elemento religioso, permitan

---

<sup>45</sup> Francisco Romero (1891-1962) fue un filósofo español-argentino de la generación del 25, discípulo de Alejandro Korn. Su aporte para la divulgación de la filosofía en Latinoamérica y su trabajo en la historiografía filosófica es de los más notables en Iberoamérica.

la superación de dicho elemento a partir del libre pensamiento. Nuevamente a la luz de esta forma de narrar el desarrollo de la filosofía, el advenimiento de un nuevo tipo de ciencia resulta necesario: “Otro rasgo del pensamiento moderno es su proximidad a la ciencia. La ciencia natural, como un sistema riguroso y en continuo crecimiento, se constituye a partir del renacimiento” (Romero, 1959, p. 8).

Desde luego, el desarrollo de este nuevo pensamiento permanece ligado a otras prácticas teóricas de las que no solo es imposible cortar de tajo con lo anterior, sino que permite explicar el paso de un modelo arcaico de pensar a esa transformación que supone el pensamiento científico moderno, como afirma Alexandre Koyré en sus *Estudios de historia del pensamiento científico*:

La evolución del pensamiento científico, al menos en el período que yo estudiaba entonces, no formaba, tampoco, una serie independiente, sino que, al contrario, estaba muy estrechamente ligada a la de las ideas transcendentales, filosóficas, metafísicas y religiosas. (2007, p. 5)

Visto desde este enfoque, se podría inferir que el desarrollo del pensamiento, aunque ligado a otras prácticas que permiten desarrollos paralelos, es un proceso que resulta preponderante. Incluso podría afirmarse que es esta evolución del pensamiento la que funge como guía de esos otros procesos.

La conquista de dicha autonomía, el análisis riguroso de la naturaleza en busca de conocimientos que permitan el dominio de ésta, la construcción de la nueva forma de conocer, de entender, de la nueva ciencia es un logro formidable del pensamiento. Uno de los aspectos presentes en ese nuevo tipo de ciencia generado durante este periodo es la conformación de un método sólido que permita de manera confiable la generación de un conocimiento aunado a una mejora técnica y, por ende, una sociedad en constante progreso material.

Sin embargo, esta narración del desarrollo de la filosofía moderna corresponde a una postura específica del tratamiento de la Historia. Dicha postura, como ya se ha señalado, involucra

una de varias explicaciones con que la Modernidad se entiende a sí misma. Una explicación que pondera la acción del pensamiento en la conformación del destino de la humanidad. El progreso constante a partir de la nueva ciencia se formula como el *telos*, no necesariamente religioso, hacia el cual habría que dirigirse.

De una manera simplista, podríamos decir que es el choque con la nueva realidad emergida de los descubrimientos geográficos y astronómicos lo que provoca esta indagación por formas de establecer verosimilitud en el conocimiento más allá de lo dicho por Aristóteles y los textos canónicos.

En esta historia de la liberación del pensamiento, el paso de la esgrima argumental del escolasticismo al encuentro con la evidencia clara y distinta requiere de la intervención de héroes, de personajes que, a pesar de tener que responder a entornos que los constriñen y a una tradición a la cual no les es posible renunciar de manera radical, se atrevan a buscar elementos que doten al conocimiento de fiabilidad. El nacimiento de la ciencia moderna necesitará entonces de personajes como Galileo y Descartes, entre otros.

Esta perspectiva se erige como una visión ampliamente aceptada. Permite explicar el avance del pensamiento como punta de lanza de una sociedad tecnificada gracias a los avances científicos. Desde luego, este tipo de narración tiene variaciones que dependen de los modelos educativos de cada país, o de las investigaciones que en diversos ámbitos académicos especializados se producen. Pero en un amplio aspecto, este relato es comúnmente aceptado en la cultura occidental. Por ejemplo: basta revisar los contenidos programáticos de la asignatura Filosofía en bachillerato para cerciorarse de que el tratamiento que generalmente se le da al inicio de la etapa moderna en el pensamiento está centrado en el debate entre racionalismo y empirismo. Tal disputa no es poca cosa, desde luego, pero habrá que advertir desde ahora que la lectura que aquí se quiere defender está altamente influida por el materialismo histórico, especialmente por los aportes que realiza Louis Althusser y su revisión del problema de la ideología. En *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, el filósofo francés expone: “Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud,

un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social” (Althusser, 1970, p. 47). Así, el planteamiento que se realiza en estas líneas asume que la Historia que hasta aquí se ha descrito implica la representación que la cultura dominante produce en aras de explicarse cómo los distintos elementos que conforman la ideología (religiosos, políticos y, desde luego, científicos) se han entrelazado para dar forma a la realidad circundante.

Considerar esto supone ya la caracterización de un tipo de Historia enfocada a dar relevancia a personajes y momentos revestidos de una importancia crucial para el desarrollo del pensamiento y, por consecuencia, del género humano. Lo anterior implica, por una parte, que dotar de protagonismo al debate entre empirismo y racionalismo no sólo es resultado de la importancia que guarda dicha disputa, sino que existe un proyecto muy concreto de dar relevancia a esta discusión debido a que el resultado de esta es la consolidación del método que dotará de certeza al conocimiento, pero no sólo en un sentido ligado a la indiscutible certeza matemática racional, sino a la experimental aportada por la postura empírica.

Uno de los supuestos de los que aquí nos servimos es que el nacimiento de la llamada ciencia moderna está unido a las condiciones materiales de producción presentadas a ese periodo. Es decir, no fue solamente la necesidad de encontrar una vía que diera certidumbre a lo que se conoce lo que propició el movimiento intelectual que derivó en el debate moderno, sino que este periodo determinante en la historia de la filosofía y su producto más notable, el método científico, son resultado de los cambios efectuados a partir de los hallazgos realizados en el Renacimiento, sobre todo, aquellos relacionados con la geografía, las mejoras en la navegación y el surgimiento de actividades económicas relacionadas. Desde esta perspectiva, el nacimiento de una ciencia unida a la técnica repleta de resultados evidentes, concretos, planteó la conveniencia de un método que ayudara a tener un conocimiento fidedigno que facilitara alcanzar mejores resultados también en el ámbito económico. Podría, si se sigue esta línea de pensamiento, decirse que en la base del desarrollo técnico

se encuentra el nacimiento de la clase burguesa y el impulso de la ciencia como un medio del aumento de la riqueza. Preguntémosnos con Althusser y los científicos: “¿qué es un intelectual sino el producto de una historia y de una sociedad en la que la división del trabajo nos impone este papel y sus consecuencias? ¿Acaso las revoluciones que conocemos o que vemos no anuncian el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual?” (1985, p. 16).

Esta manera de explicar la producción filosófica en el nacimiento del mundo moderno comprende un debate en sí misma, pero eso implica un esfuerzo que supera por mucho lo que en este trabajo se pretende. En cambio sí es necesario, por una parte, señalar que existe una manera distinta de narrar el desarrollo del mundo moderno que no se centra en resaltar el trabajo de los grandes teóricos, ni los puntos cruciales a partir de los cuales se presentan los cambios en el pensamiento moderno, sino que trata la manera en que los medios sociales de producción propician las condiciones de dichos desarrollos poniendo énfasis en otro sujeto histórico, es decir, en aquellos seres humanos pertenecientes a la clase trabajadora. Por otra parte, es importante recalcar que existe un problema que gira en torno al método y, más aún, se intentará tender una línea que relaciona los esfuerzos filosóficos de Baruch Spinoza con desarrollos teóricos posteriores, específicamente los de Karl Marx y Louis Althusser, en la búsqueda de un método de corte materialista capaz de hacerse cargo de una noción de historicidad no producida por premisas supuestamente objetivas, como las del método científico.

Los motivos por los cuales es conveniente, a la luz de esta investigación, resaltar la figura de Spinoza son varios: a pesar de ser un pensador al que se ha clasificado como racionalista, no es un pensador completamente fiel a la visión de Descartes. Las divergencias con el autor de *El Discurso del método* son varias. Una de ellas, que interesa a esta cavilación, es que el filósofo sefardí no distingue en su sistema sustancias diferentes, lo que rinde un enfoque inmanentista. Como es conocido, para el filósofo judío toda la naturaleza corresponde a una sola sustancia con diferentes atributos, por lo que la materia participa de esa sustancialidad, aunque en una de sus infinitas expresiones. En

cierto sentido, esto rechaza la preponderancia de la sustancia pensante sobre la extensa del sistema cartesiano en el proceso de conocimiento claro y distinto. Además, la teoría de Spinoza sugiere una polémica con el cartesianismo de tal forma que la *res infinita*, es decir Dios en el sistema cartesiano, no es una sustancia distinta a la del pensamiento, o *res cogitans* correlativa en la teoría cartesiana, ni a la de la *res extensa* o la materia, por decirlo de alguna manera. Por tanto, al volver la realidad divina algo inmanente no existe ninguna fuerza externa que determine la dirección o destino que siga la realidad, la Historia. Caracterizar de esta manera la teoría de Spinoza puede levantar objeciones. Sin embargo, habría que admitir al menos que esta lectura que acerca al filósofo Sefardí a una postura materialista está presente en sus desarrollos teóricos. Esto es, una postura filosófica crítica con respecto a otras que suponen una legalidad universal externa al mundo material. Retomemos lo aquí lo dicho por Vidal Peña García en su célebre disertación sobre el materialismo en Spinoza:

Desde el punto de vista ontológico-general, el materialismo se constituye, fundamentalmente, como una doctrina crítica, como todo lo contrario que el dogmatismo. Y es crítica, ante todo, porque la Idea de Materia (en cuanto Materia ontológico-general [M]), en cuanto Idea filosófica (y no mítica o metafísica) es asumida como la Idea de una radical pluralidad, no sometida a una legalidad universal. Es la Idea misma de «Universo» —de «Cosmos»— en cuanto totalidad omnicomprendiva ordenada, la que la Idea de Materia cuestiona: por eso es crítica. (1974, p. 54)

Es decir, el materialismo en esta reflexión es entendido como postura contraria a aquellas que, como el idealismo, postulan una unidad exclusivamente racional en lo real, externa al mundo concreto al cual no se puede acceder sino exclusivamente por medio del conocimiento, por las ideas.

Otro motivo que impulsa a esta investigación a tener al filósofo judío como una figura central es su crítica a la visión tradicional de un Dios como personaje externo al mundo, por decirlo de algún modo. Este empeño, claramente expresado en

el apéndice a la parte primera de la Ética demostrada al modo geométrico y en su análisis político-religioso contenido en el *Tratado Teológico-Político* (ТТР), supone el desapego a una postura tradicional con respecto al *telos* dictado por una consciencia superior, y a las narrativas relacionadas con ello. Podría decirse, en una lectura nuevamente muy relacionada con la visión de Althusser, que este análisis realizado por Spinoza es materialista porque se aleja de explicaciones escatológicas en aras de un análisis centrado en los hechos, lo que “hay” (*es gibt*)<sup>46</sup>, de una manera concreta. Es en este punto, quizá, donde se encuentra la coincidencia más notoria entre los métodos de Spinoza, Marx y Althusser.

En el marco del nacimiento del mundo moderno, entonces, se presenta el debate filosófico entre el racionalismo y el empirismo con respecto a la manera en que el conocimiento puede ser certero y fidedigno. La creación del método científico, la aparición de la ciencia newtoniana, los resultados concretos en una incipiente tecnociencia y otros eventos relacionados nos conducirán, junto con el creciente empoderamiento de la clase burguesa, al que es considerado uno de los puntos más altos de la filosofía ilustrada: la aparición del criticismo kantiano.

El aporte de la teoría de Immanuel Kant es crucial para entender la concepción hegemónica de la Modernidad. En muchos sentidos, a ella se debe la conciencia que la ilustración tiene de sí misma, y a la par plantea el proyecto que una de las primeras modernidades establece. En el fondo del proyecto moderno ilustrado subyace la idea de que este nuevo ser humano,

---

<sup>46</sup> Esta expresión propia del trabajo de Martin Heidegger es retomada por Louis Althusser a lo largo de su última etapa de trabajo teórico, especialmente en la conformación de la idea de una familia de pensadores materialistas bajo la denominación de *materialismo aleatorio* o *materialismo del encuentro*. El concepto de *es gibt* o *hay* podemos verlo en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*: “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina los entes intramundanos hasta el punto de que éstos sólo pueden hacer frente, y los entes descubiertos mostrarse en su ser, en la medida en que *hay* mundo. Pero ¿cómo *hay* mundo? Si el *ser ahí* está constituido ónticamente por el *ser en el mundo*, y a su ser es inherente con igual esencialidad una comprensión del ser de su *mismo*, por indeterminada que sea, ¿no tiene entonces una comprensión del mundo, una comprensión preontológica, que sin duda puede carecer y carece de ideas ontológicas explícitas?” (Heidegger, 1971, p. 86).

independiente de la tutela de discursos teológicos, responde a un *telos* que paradójicamente no refiere a un destino “histórico”; es decir, hay la idea de que el futuro es constante, el futuro es la construcción que hoy, ahora, se está conformando. Esto supone, desde la perspectiva de esta investigación, una de las características de la Modernidad: el hecho de que el proyecto ilustrado que Kant representa no dota de particular importancia en su sistema al proceso histórico, porque el camino que traza hacia su destino es condicionado por el ahora. Desde luego, la Historia juega un papel importante dado que describe el progresivo avance del conocimiento humano, sin embargo, no juega un papel central en desarrollo teórico. Esta actitud se ve reflejada en la siguiente opinión contenida en *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, que Kant redacta en 1784.

Además la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, despertará en todos el escrúpulo de saber cómo nuestros lejanos descendientes podrán cargar con el peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos produjeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. (2004, p. 32)

A partir de esta expresión podemos observar lo siguiente: el filósofo de Königsberg considera que la etapa a la que él pertenece ha desarrollado un punto tan alto en el análisis de la realidad, que no queda otra cosa que futuro, el pasado quedará sólo como curiosidad arqueológica que dará cuenta de la manera en que una inadecuada interpretación de la realidad por parte de sus antecesores impidió o produjeron un punto de vista cosmopolita, *universal* podría decirse. Un presente tan minucioso que sólo puede dar paso a un constante avance, al futuro finalmente.

La construcción del conocimiento es sobre un mundo, en cierto sentido, inmutable. Superada ya la influencia del mundo antiguo, el conocimiento se erige como universal, de manera

similar al tiempo simultáneo y absoluto newtoniano<sup>47</sup>. Por tanto, el tiempo universal transcurre de manera matemática, uniforme, es evanescente.

Desde luego habría que considerar la propia concepción del tiempo que Kant describe en la *Crítica de la razón pura*:

Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las concepciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuible a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente ni en la de inherente. Sin embargo, no hay que comparar tal idealidad, como tampoco la del espacio, con las subrepciones de la sensibilidad, ya que en este último caso se supone que el mismo fenómeno en los que esos predicados inheren tiene realidad objetiva. Esta realidad no se da en el caso del tiempo, salvo en la medida que es empírico, es decir, salvo en la medida en que se considera el objeto mismo, como mero fenómeno. (KrV. B53/A36)

Ante estas definiciones, habría que puntualizar lo siguiente: aunque en los párrafos anteriores se hace una asociación entre los conceptos de tiempo e historia, es claro que no hacemos referencia a lo mismo. La Historia transcurre en el tiempo, desde luego. También habrá que señalar que la definición de Newton del tiempo como algo simultáneo y absoluto, como un evento físico, no está directamente relacionado con el tiempo como ese elemento de la estética trascendental mismo que radica en el sujeto y que es caracterizado como un factor interno al sujeto. Sin embargo, es una condición a priori y, por tanto, universal, tal como el tiempo que describe Newton. En palabras de Kant: “Sin embargo, esto último se verifica perfectamente si el tiempo no

---

<sup>47</sup> Es preciso recordar que la filosofía kantiana tiene como modelo la ciencia newtoniana. Como nos indica Virgilio Niño: “El tiempo en la mecánica newtoniana tiene un carácter absoluto, explícitamente en sus *Principia Mathematica* se lee: ‘el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza fluye uniformemente sin relación a nada externo y se dice con otro nombre duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del verdadero tiempo; hora, día, mes y año son medidas semejantes...’” (2001, p. 27).

es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones. En efecto entonces podemos representarnos esta forma en la intuición interna previamente a los objetos y, por tanto, a priori” (2005, p. 51).

Recapitulemos: el concepto de tiempo se abordó de distintas formas a lo largo del desarrollo de la filosofía. Desarrollos notables se encuentran por ejemplo en San Agustín, quién al postular la eternidad de Dios atribuye también el tiempo a la conciencia humana. Esto es: Por una parte, San Agustín afirma que la eternidad y la perfección de Dios se presentan de manera simultáneamente eterna, En el capítulo XI 9-3 de *La palabra eterna de Dios* el filósofo cristiano expresa:

Tú palabra que está siendo dicha sempiternamente y con las que están dichas sempiternamente todas las cosas.

Porque no se acaba la que estaba siendo dicha y se dice otra para que puedan decirse todas, sino que todas lo son simultánea y sempiternamente. De otro modo ya habría tiempo y cambio, y no habría una verdadera eternidad ni una verdadera inmortalidad. (2010, p. 553)

Más adelante, Agustín afirma que el lugar en el que el tiempo radica es en el alma humana. En el mismo capítulo antes citado en el apartado titulado *No: sólo hay tiempo presente* 20-26, puede leerse: “‘hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros’. De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte (Agustín, 2010, p. 567).

Pero también hay en el propio Agustín una idea de historia como el proyecto al cuál se dirige la creación divina, En el inicio de *La ciudad de Dios* el obispo de Hipona explica el plan de la obra de la siguiente manera:

[...] pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios, “así la que vive y se sustenta con la fe (2) en el discurso y mudanza de los tiempos, mientras es peregrina entre los pecadores, como la que reside en la estabilidad del eterno descanso, el cual espera con tolerancia hasta que la Divina justicia venga a su juicio” y ha de

conseguirle después completamente en la victoria final que ha de sobrevenir. (Agustín, 1893, p. 1)

Esto permite un discurso particular, nuevamente, asociado a las condiciones sociales de producción, es decir, a la ideología establecida en el medievo. La eternidad alude a una quietud del tiempo. Los presupuestos que permitirían asumir que las condiciones de la realidad cambiarán no se presentan en un plano cósmico, por decirlo de alguna manera. La realidad divina es constante, no cambia como no cambia El Creador mismo. Sin embargo, hay una historia, y en este proyecto histórico se da cumplimiento a la voluntad divina. Nuevamente, tiempo e historia no son lo mismo, la creación cumple en el tiempo que le afecta el plan del divino del creador, quien no es afectado por el tiempo. Dicho desde el materialismo histórico, las condiciones de vida asociadas a este planteamiento permiten que las condiciones sociales de producción permanecieran. Hay cierta quietud en ese sentido. Pero, al no cambiar esas condiciones sociales de producción, se cumple con la Historia que tiene como *telos* cumplir el plan divino.

El despertar de la conciencia moderna ilustrada presente en Kant, desde la perspectiva de este análisis, también involucra una postura relacionada con las nuevas formas sociales de producción. Esto es, el ritmo acelerado que adquieren las formas modernas de producción hacen que el tiempo percibido por el sujeto trascendental (dicho sea de paso el protagonista en esta nueva narrativa con respecto a la medieval), hace que el conocimiento (nuevo *telos* en la etapa ilustrada) sea evanescente, transcurra, aunque ese conocimiento, por su cualidad de universal y total (absoluto como el tiempo newtoniano), no requiera darle importancia al proceso histórico porque, nuevamente, la Historia es ahora.

En otras palabras, la narración histórica relacionada con la ideología dominante requiere personajes protagonistas: en el caso del periodo medieval el personaje central es el Dios creador y externo que no se ve afectado por el tiempo, ya que es eterno; sin embargo, dicta el devenir histórico al fijar el plan divino que debe cumplirse. En el caso de la visión propuesta por la ilustración kantiana el tiempo transcurre para un nuevo personaje, a saber,

el sujeto trascendental, quien es caracterizado de tal forma que a partir de las condiciones que le permiten el conocimiento le hacen percibir el tiempo como algo que siempre, actualmente, se acaba. Pero hay que advertir que este desvanecimiento supone dos cosas: por una parte, la conciencia de que el tiempo se acaba a cada momento le imprime un sentido de premura a la Modernidad, aludiendo a la postura presente en esta deliberación, diremos que esto se encuentra relacionado con las condiciones sociales de producción, la percepción de que cada momento es importante aprovecharlo porque el tiempo transcurre de manera permanentemente irrefrenable, es un elemento que a partir del entramado de ideas que conforma la ideología explica por qué se debe aprovechar el momento. Por otra parte, aunque como se ha afirmado anteriormente el sistema diseñado por Kant no reviste de importancia el proceso histórico, en el fondo esto se presenta porque la función de la Historia está contenida en otro *telos*, aquel por medio del cual la Razón, otro personaje protagonista en la narración kantiana, ha cumplido ya con la misión de ir a la consolidación de la autonomía por medio del conocimiento universal<sup>48</sup>. Podemos afirmar entonces que las características aquí señaladas corresponden también a las del método científico. Esto es, el método científico, como elemento ideológico de la Modernidad que aquí se describe, es un dispositivo que permite la consecución permanente y continua del conocimiento liberador y universal de una manera cada vez más veloz y eficaz. Pero todo esto no tendría importancia si el método no incidiera de una manera efectiva en transformar las relaciones sociales de producción, esto es, si el método no auxiliara a producir más, de una manera más rápida, urgente, porque como se infirió antes, el tiempo siempre presente se agota. Cabe resaltar un aspecto

---

<sup>48</sup> Podría resultar polémica esta aserción, sobre todo si consideramos al sujeto trascendental como el verdadero protagonista de la epopeya del pensamiento. Pero habría de considerarse que, al menos en el prólogo a la primera edición, Kant describe a la razón como un actante que se erige como protagonista y destino frente a los problemas que constantemente surgen y le acosan. "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades" (KrV. A VII).

que no se ha considerado aquí: el personaje actante que se alude en esta narración es la clase burguesa que requiere una mayor producción en un tiempo más rápido, y para la cual el acceso al conocimiento universal es posible gracias a la posibilidad de tener un tiempo libre, que aunque evanescente, le permitiría instruirse ¿qué papel podría jugar ese sombrío personaje que se encuentra en la zaga del argumento central de la Historia contada por el entramado de ideas que supone la ideología?

Cabe puntualizar que, en un momento previo y desde otra orilla del pensamiento, distante del idealismo kantiano, el tiempo es visto desde una especie de eternidad: *es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad* (Spinoza, E2s2). La distinción señalada desde la perspectiva que aquí se presenta radica en el perfil con el que en estas líneas se ha caracterizado a la filosofía de Spinoza, es decir desde el materialismo. Por una parte, tenemos que recordar que desde el materialismo no se considera ningún factor externo en el desarrollo de la realidad y, por tanto, no se infiere un destino, un *telos*, que dirija la realidad. Por otra parte, no se sigue de esta eternidad una imposibilidad de la historia. Desde luego que el propio Spinoza responde a su circunstancia ideológica y responde a condiciones sociales de producción. Pero, en su caso, el concepto de Historia no se refiere a la narración del avance teleológico dictado por una voluntad divina externa como en el caso del medievo, ni de un destino marcado por la liberación de la Razón en su búsqueda de autonomía, como en el caso del idealismo kantiano. La Historia que aquí se atribuye al filósofo judío supone el análisis de una realidad específica inmanente cuyo ejemplo más claro, es necesario reiterar, es el TTP, al que habría que considerar como uno de los productos más claros de un método distinto al científico que aquí se advierte.

Continuemos con el enfoque del aporte del idealismo representado por el filósofo de Königsberg: al reunir en un solo sistema las condiciones *a priori* del conocimiento y la experiencia, Kant logra realizar una síntesis de elementos característicos del debate epistemológico de la modernidad temprana. La imposibilidad de conocer el *nóumeno* y la posibilidad de conocimiento

como representación marcan el inicio de la tradición filosófica denominada como Idealismo, que en su desarrollo más influyente tendrá a Hegel como su máximo representante.

Con la irrupción de la teoría hegeliana en el desarrollo de la filosofía idealista alemana se presenta un momento crucial, en el que se muestra un optimismo en cuanto al avance progresivo del Espíritu, lo que supone, al interior de dicha postura, el punto máximo de la grandeza de lo humano. La identificación de lo real con lo racional, en un sistema de avance progresivo a partir de la contradicción constante, del surgimiento de una síntesis de contrarios, y la posibilidad de que a partir de este sistema se pueda hablar de la totalidad de lo real es, sin duda, uno de los momentos más importantes en el desarrollo de la filosofía. Aunque este recuento bastante condensado no alcance a reflejar la grandeza y complejidad de la filosofía hegeliana, podemos suscribir el juicio de que, con su aparición, la filosofía moderna muestra uno de los puntos más relevantes de su desarrollo, a grado tal que algunos autores, como Habermas, a quien retomaremos posteriormente, afirman que la Modernidad propiamente dicha inicia con el autor de *La fenomenología del Espíritu*. Hay que señalar que dicho desarrollo está directamente relacionado con el concepto de Historia. A este respecto, convienen las impresiones de Jürgen Habermas: “pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la interna relación entre modernidad y racionalidad” (1989, p. 15). Según esta perspectiva, en la teoría hegeliana radica la concepción de que el sistema de ideas que conforma, que es el mundo, es a la vez en sí mismo el momento cumbre del momento actual guiado por un *telos* histórico. La Modernidad como tiempo siempre actual. Más adelante señalará el mismo Habermas:

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «neue Zeit», es la «época moderna». Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: modern times o temps modernes designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos

hasta entonces. El descubrimiento del «Nuevo Mundo», así como el Renacimiento y la Reforma —acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500— constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega. (1989, pág. 15)

A partir de esto resulta claro que Hegel marca un punto en la conciencia moderna que no sólo declara su diferencia con el mundo medieval que, como ya se ha señalado, es una de las características propias de la autoconciencia del nuevo periodo, sino que se erige como el punto culminante, y por tanto actual, de un desarrollo histórico que gracias a una lógica dialéctica sigue en constante devenir. El tiempo no sólo es el actual, sino que además de ser uno de los elementos que permite el conocimiento intuye una dirección. El futuro es un destino al que se llega siempre de manera actual sobre la base del pasado. La Historia ocupa entonces un lugar determinante en el pensamiento. Retomando a Koselleck, Habermas afirmará después:

Koselleck muestra cómo la conciencia histórica que se expresa en el concepto de “nova aetas” o “Edad Moderna” constituye una mirada transida de filosofía de la historia: un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto. (1989, p. 16)

De esta manera la postura hegeliana implica, como se infiere de lo anteriormente dicho, un cambio con respecto al proyecto kantiano, esto en varios sentidos: A diferencia de la descripción hecha por el filósofo de Königsberg el personaje principal de la narración que hace Hegel sí está revestido por factores históricos. A diferencia del sujeto trascendental kantiano que tiene como *telos* el logro de la autonomía a partir del conocimiento de una manera universal y definitiva, el Espíritu Absoluto hegeliano (el protagonista de esta nueva crónica) no sólo está condicionado por la transformación constante de las ideas en constante desarrollo, sino que su destino es lograr ese devenir de una manera dialéctica,

es decir, la Historia sucede a partir de la superación permanente de este nuevo sujeto histórico en contraste consigo mismo o con el que antes fue mejor dicho. Visto de esta forma el tiempo sigue siendo evanescente, pero tiene un sentido, no es una especie de eternidad sino un proceso en que el entramado de ideas, vistas como la realidad absoluta, está en constante conformación.

Advirtamos aquí que en este contexto el método científico es un dispositivo que muestra un momento dentro del desarrollo constante de la conciencia humana, un elemento representativo del momento histórico, una idea en el sistema ideológico específico dentro de este constante devenir. Además en este sistema filosófico idealista el personaje que supone clases consideradas inferiores sí desarrolla un papel específico: en este juego dialéctico se presentan personajes principales, héroes como se decía previamente, que representan el punto culminante de un punto histórico, pero si se sigue la lógica de este modelo estos héroes tendrán que ceder paso a su contrario tal como sucedió cuando los personajes del medioevo dieron paso a los contrarios sometidos representados por la clase burguesa. Muestra de ello es lo expresado por el filósofo de Stuttgart en el párrafo 247 de su *Filosofía del derecho*:

Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural, que la anima hacia lo externo, es el mar. En el deseo de la ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, el deseo la eleva al mismo tiempo por encima y cambia al arraigarse en el terruño y en el círculo limitado de la vida civil (sus placeres y anhelos), por el elemento de la fluidez del peligro y de la pérdida. Así, además, el deseo, por medio de ese gran intermediario de la unión, lleva a tierras lejanas en las relaciones comerciales una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra, igualmente, el más grande medio de civilidad, y el comercio adquiere su sentido para la historia universal. (Hegel, 1968, p. 206)

Como puede observarse, es el ascenso de la clase burguesa comerciante por encima de la agrícola lo que muestra el avance del Espíritu en el contexto de la historia universal.

Desde luego esta narrativa está situada desde la perspectiva de un filósofo en el contexto en que la sociedad burguesa se erige como la clase dominante, ¿qué sucede con la clase trabajadora que se encuentra en la base de producción en este periodo histórico? Este personaje sigue siendo secundario, la masa trabajadora está formada por *trägers*, simples portadores del papel que se les asigna en el argumento central de este desarrollo del *telos* histórico.

Sin embargo, a pesar de las divergencias presentes entre los dos modelos, lo cierto es que ambos narran el trayecto en el que un personaje central, un héroe, sigue el destino que lo erige como el punto culminante de cierta historia. Independientemente de si dentro del sistema correspondiente se le dote de importancia central o no a la Historia, ya sea en el caso del *sujeto trascendental* o del *espíritu absoluto* como héroes de esta épica, se puede perfectamente vislumbrar el rostro del verdadero protagonista: la clase burguesa. Las divergencias mostradas en realidad corresponden al mismo proyecto producido al interior de la construcción de la sociedad burguesa que se asume como constante, permanente.

Así, la figura de Hegel y su filosofía establecieron un perfil de pensamiento preponderante con sus propios dogmas, e incluso con sus propias revisiones al interior del mismo sistema. Aun la izquierda de esta escuela de pensamiento no pudo en muchos de sus representantes, como lo muestra el caso de Feuerbach y el propio Marx, entre otros, alejarse de la figura central del filósofo de Stuttgart, a pesar de la radicalidad con la que se le enfrentan.

En este entorno es que surge la figura de Karl Marx, un joven estudiante que presenta un perfil precisamente de hegeliano de izquierda, quién, igual que Hegel, valora la figura de Spinoza<sup>49</sup>, a pesar de observar que un factor que los distancia es el de tema de la Historia, un elemento que en sus respectivos desarrollos

---

<sup>49</sup> El acercamiento de Hegel a Spinoza en un sentido laudatorio corresponde a su etapa de juventud y a su amistad con Schelling. Mientras más se aleje de este último más crítico será con Spinoza.

filosóficos tendrá una importancia definitiva para ambos pensadores alemanes. Es necesario señalar que a pesar de que en este trabajo se sostiene que la influencia de Spinoza resulta definitiva en el pensamiento de ambos pensadores, la percepción que los alemanes tienen del filósofo neerlandés está mediada por una discusión en torno a cierto panteísmo atribuido a Spinoza: el debate conocido como *Pantheismusstreit*. Marion Heinz explica el inicio de esta polémica de la siguiente manera: “Ante todo, ¿cuál es el motivo de este debate? El debate se enciende por la afirmación de Jacobi ‘de que Lessing en sus últimos días había sido un spinozista decidido’, según decía el mismo Jacobi que se lo había confesado Lessing en una conversación” (2001, p. 68). Con esa afirmación, Henrich Jacobi (1743-1819) lograba atacar por medio de la crítica a una mente tan lúcida como la de Lessing (1729-1781), las bases mismas de la postura ilustrada al asociar al pensador de Kamenz con Spinoza, quien no gozaba de buen prestigio debido precisamente a la interpretación del filósofo marrano como un pensador judío, panteísta, que negaba la voluntad de Dios y la libertad humana.

Como ya se ha dicho, este debate condicionará la manera en que Hegel y Marx reciben la filosofía de Spinoza, pero mientras que en el primer caso en este trabajo se considera que se lleva a cabo una refutación de la filosofía spinocista, en el segundo parece ser que de cierta manera la obra del filósofo sefardí, específicamente en primera instancia en la lectura del TTP, contribuye a la construcción del materialismo presente en la obra de Marx y, con ello, a la conformación de un método distinto al hegeliano y al prototípico método científico, propio de la Modernidad.

Cabe señalar que no solo para Hegel, sino que la influencia de Spinoza en pensadores que fueron maestros y colegas de Marx es muy notable, y puede darnos antecedentes de la formación de cierto tipo de materialismo relacionado con el filósofo sefardí en la teoría marxiana. Dicho materialismo incide en la concepción de Historia que aquí se quiere rescatar.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Cabe especial mención el trabajo que a este respecto realiza en el *Cuaderno Spinoza* (Marx, 2012), Nicolás González Varela, ensayista; editor; traductor y periodista cultural.

Podemos observar, entonces, que la respuesta materialista al sistema hegeliano significa no sólo una ruptura con el idealismo, sino como ya hemos mencionado, quizá el aporte más importante de la teoría de pensador de Tréveris, es decir, la fundación de un nuevo método y la discusión epistemológica derivada del mismo que es parte central de esta disertación.

Con respecto a este último punto es necesario resaltar que: Como ya señalamos dos factores que inciden en la formación teórica de Marx son el hegelianismo como escuela dominante de pensamiento en el momento en el siglo XIX, y la discusión previa existente sobre las implicaciones que guarda la recepción de la filosofía de Spinoza en el desarrollo del pensamiento ilustrado y posterior. Resulta claro a partir de elementos que se han expuesto anteriormente que esos dos elementos filosóficos presentan características que son polémicas entre sí, por una parte, la visión spinocista de un mundo material inmanente, que observa la realidad desde una perspectiva eterna y para el cuál aparentemente (y es necesario subrayar la condición aparente de este último rasgo) la Historia no es un factor relevante en la conformación del entendimiento de la realidad. Por otra la visión de la realidad estrictamente ideal, dirigida externamente por el *espíritu absoluto* quien se vuelve consciente de sí mismo a partir del desarrollo histórico y que por ende requiere de esta historia para que el conocimiento total y absoluto sea posible.

Es posible afirmar que la unión de estos dos elementos en la constitución de la filosofía marxista se observan en el sistema de análisis de la realidad producido por el autor de *El capital*, es decir, un materialismo que no requiere y que es crítico de intervenciones externas y teleológicas, que apela a una realidad inmanente existente en el momento presente por una parte, y el análisis también por medio del devenir histórico que explica el transcurrir de la realidad hasta este punto actual, con la diferencia de que el sujeto actante de esa historia no es el mismo que el del proyecto idealista, el sujeto histórico de este nuevo método es la clase proletaria. Simplificando es posible esbozar que el materialismo histórico tribute en buena medida su materialismo a Spinoza, y su visión histórica a una interpretación desde la izquierda de Hegel.

Además, es necesario observar que, por lo anterior descrito, el método materialista histórico no tiene la utilidad de servir a la ideología dominante como justificación de las relaciones sociales de producción como lo ha hecho el método científico, sino más bien tiene la vocación de denunciarlo.

Desde luego el idealismo alemán no es el único desarrollo filosófico relevante para presentar al método científico como un factor preponderante en la Modernidad. Existen otros esfuerzos que siguieron extendiendo la importancia de la metodología científica y el papel de la propia ciencia. Los resultados prácticos, los avances de la tecnociencia, y otras consecuencias de la ciencia moderna, mostraron lo conveniente que resulta centrar los esfuerzos del conocimiento en producir ciencias especializadas que nos permitan describir e incidir directamente en el mundo que nos rodea. Dominar la técnica por medio de la ciencia nos permite, idealmente, mejorar las condiciones de vida de los seres humanos. Este tipo de pensamiento enarbolado por esfuerzos teóricos, como la escuela positivista, representan una tradición emergida del nacimiento del mundo moderno.

El marxismo, alejado del optimismo de estas posturas filosóficas, implica una respuesta y una crítica al proyecto moderno temprano. Sin embargo, es necesario hacer un comentario con respecto a la visión que del tiempo y la historia se presentan en el análisis de la teoría marxista. Lo anterior ya que de la misma en que Spinoza ha sido interpretado de una manera sesgada debido a que establece una respuesta distinta a la que sigue el proyecto burgués y su proyecto de Modernidad, la teoría marxista también ha sido leída desde ciertas perspectivas que van desde una recriminación recalcitrante de quienes respaldan al proyecto moderno hasta una interpretación condescendiente de ciertos pensadores posteriores. Como afirma Althusser:

Que no vengan a oponernos aquí que somos de otro siglo, que ha pasado mucha agua debajo de nuestros puentes, que nuestros problemas ya no son los mismos. Nosotros hablamos precisamente de un agua viva que todavía no ha corrido. Conocemos bastantes ejemplos históricos, comenzando por el de Spinoza,

de hombres que trabajaron encarnizadamente a fin de lapidar para siempre y sepultar bajo espesas capas de tierra las fuentes hechas para saciar su sed, pero que su temor no les permitía aprovechar. Durante casi un siglo, la filosofía universitaria ha cubierto a Marx con la tierra del silencio, que es la tierra de los cadáveres. (1972, p. 36)

A este respecto, una de las lecturas que se hace de la teoría marxista y que lo trata como un factor que conforma la modernidad es la de Marshall Berman y de la cuál es conveniente hacer algunos comentarios en aras de tratar los conceptos de historia y del tiempo. Para Berman, la teoría de Marx fija un punto al cual las modernidades actuales tendrían que regresar para hacer una reflexión sobre sí mismas:

[...] podría resultar que el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. Este acto de recuerdo podría ayudarnos a devolver el modernismo a sus raíces, para que se nutra y renueve y sea capaz de afrontar las aventuras y peligros que le aguardan. Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades —y en los hombres y mujeres modernos— de mañana y de pasado mañana. (1989, p. 27)

En parte importante de ese replanteamiento de la Modernidad, Berman retoma una frase inscrita en el *Manifiesto del Partido Comunista* que indica que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, frase que, dicho sea de paso, da título al libro del filósofo estadounidense. Esto implica que el ritmo acelerado de la Modernidad imprime al proyecto moderno una condición de evanescencia, que aquí mismo se ha atribuido en líneas anteriores. Desde esta perspectiva, Marx inscribe su análisis al proyecto moderno utilizando como herramienta propia del conocimiento la observación de los medios sociales de producción en constante progreso.

De esta manera, la influencia de la teoría hegeliana en el método marxista es definitiva. Al concepto hegeliano de la historia bastaría agregarle el análisis político-económico de la evolución

de los medios sociales de producción, del cambio en la materia, se podría decir, quizá aderezarlo con un poco de pesimismo, para encontrar afinidades mayores con el materialismo histórico. Pero esto resulta una simplificación de la propia teoría marxista que, como hemos señalado anteriormente, a pesar de que la influencia hegeliana en la teoría de Marx es notoria, no es definitiva. Es más, si lo observamos desde la perspectiva provista por Althusser, el verdadero aporte que realiza la teoría marxiana es a partir del rompimiento que el propio Marx hace con la filosofía de Hegel. El autor de *El capital* define con su desarrollo filosófico todo un nuevo terreno de estudio científico. No basta resumir el aporte del filósofo de Tréveris que implica el materialismo histórico como un: Hegel + economía. Volveremos a esto posteriormente.

Más adelante, Berman, lejos del mero pesimismo que desde cierta perspectiva se le atribuye al marxismo, señala una apología del papel que la burguesía ha tenido en el progreso humano:

Las paradojas centrales del Manifiesto se hacen presentes casi en el comienzo mismo: específicamente desde el momento en que Marx empieza a describir a la burguesía. «La burguesía», comienza, «ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario». Lo sorprendente de las siguientes páginas de Marx es que parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho, en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse. (1989, p. 86)

Por su puesto que Marx hace una apología de la burguesía. él mismo y la filosofía de la que procede y la que produce son un fenómeno moderno en cuya base se encuentra el nacimiento de esa clase social, como se mencionó al inicio del presente texto. Negar el aporte de esa clase social implicaría negar también el propio sistema marxista que, desde la perspectiva de Althusser, delimita un nuevo campo de la ciencia que supone la creación del método materialista histórico. Si Marx negara el aporte de

la burguesía en el desarrollo de la humanidad, simplemente negaría su propia teoría. Inmediatamente, Berman señala que este entusiasmo no puede permanecer porque, en un racionamiento dialéctico, la burguesía debería generar su propia negación, su propio aniquilamiento. Permítasenos citar en extenso:

Desgraciadamente, para bochorno de los burgueses, no pueden permitirse volver los ojos a los campos que han abierto: amplios horizontes pueden convertirse en abismos. Sólo pueden seguir desempeñando su papel revolucionario, si niegan toda su extensión y profundidad. Pero los pensadores y trabajadores radicales son libres para ver a dónde llevan los caminos, y para seguirlos. Si la buena vida es una vida de acción ¿por qué habría de estar limitada la gama de actividades humanas a las que resultan rentables? ¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, que han visto lo que puede conseguir la actividad humana, la estructura de su sociedad tal como les viene dada? Puesto que la acción organizada y concertada puede cambiar el mundo de tantas maneras, ¿por qué no organizarse y trabajar unidos y luchar por cambiarlo todavía más? La “actuación ‘revolucionaria’, práctico-crítica” que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán. (1989, p. 88)

Aquí resulta prudente hacer el siguiente señalamiento: como se indicó anteriormente, al interior de este trabajo existe una lectura asociada a Louis Althusser, se tiene, por consecuencia, que afirmar que la lectura que Marshall Berman hace considera que la teoría de Marx es un hegelianismo con elementos de economía, mientras que la postura althusseriana niega la influencia total de Hegel a partir de textos a los cuales denomina como “de rompimiento”, específicamente *El capital*. Desde luego que el materialismo histórico, igual que el hegelianismo, ponderan a la Historia como un elemento primordial en el desarrollo del pensamiento. Pero mientras que para Hegel ésta marca las transformaciones y sirve en un marco racional como el ariete que abre paso hacia el *telos*

humano, en el caso de la teoría de Marx (nuevamente desde la lectura de Althusser) no existe tal *telos*.

Marx, al enunciar por medio de la ciencia materialista histórica la manera en que los medios sociales de producción condicionan la vida humana, realiza un análisis actual, inmanente, es el factor que permanentemente se encuentra ahí (el *es gibt*). Son estas relaciones y medios sociales de producción lo que nos permite dar cuenta de la Historia, que es la manera en que las cosas se transforman. Pero la historiografía que da cuenta de ello no va del pasado al presente en dirección de un futuro. Es a partir de un presente, de los medios de producción actuales, de los hechos teóricos que “hay”, que se elabora la Historia; de un presente actual que se explica el devenir hasta su momento. El futuro en construcción no sigue un *telos* determinado externo. El mismo se construye a partir de la realidad material inmanente, lo que se muestra como una consecuencia lógica inherente al interior de la filosofía marxista, es decir, del materialismo dialéctico. Marx no juega a ser vidente. Critica (como el mismo Spinoza) este vaticinio del futuro. Podríamos decir que lo ve todo *bajo una especie de eternidad*, porque en su paso a niveles superiores de conocimiento, aquellos que nos permiten comprender la realidad, entiende que la revolución es necesaria, habrá que repetir, no por un sino determinado, sino porque es una consecuencia lógica, ya que la lógica que él ostenta es dialéctica y materialista.

Es a partir de la crítica al mundo moderno realizada por Marx y la posterior teoría marxista que surge la reflexión del otro filósofo del que se encarga este texto: Louis Althusser, quien, como ya se señaló previamente, muestra en su desarrollo teórico, principalmente en *La revolución teórica de Marx* (1965) y en *Para leer El capital* (París, 1967), cómo Marx realiza un distanciamiento con la filosofía hegeliana, dicho rompimiento es evidente sobre todo en *El capital*, donde se sientan las bases de una nueva ciencia a partir de la delimitación de un territorio cognitivo emergente: el continente Historia. A partir de esto se infiere no solo un rompimiento con el hegelianismo, sino con todo el concepto de ciencia previo.

El aporte de Marx, según Althusser, radica precisamente en que dicho punto de distanciamiento implica la formación de un método científico y de toda una nueva ciencia que describe a la realidad de una manera más global y desde un materialismo que explica las condiciones sociales de producción. Esta nueva ciencia es el materialismo histórico y, para Althusser, la cuestión del método que esta ciencia sigue es primordial.

El seguimiento de la aplicación de este método se puede ver (y no podría ser de otra forma) en las posturas polémicas que el análisis desde esta manera específica de abordar el materialismo histórico presenta, por ejemplo: el trabajo de Althusser fue abordado desde distintas trincheras, algunas desde el propio marxismo fueron muy críticas con la postura del filósofo francés. La idea de que la teoría del filósofo alemán rompía de tajo con la tradición hegeliana iba en contra de una visión humanista presente en la teoría marxiana descubierta en los textos de juventud del teórico de Tréveris recientemente publicados. No resulta casual la lectura humanista de la teoría marxiana. La misma está inserta en la crítica que se realiza al comunismo staliniano y la condena de sus resultados tras la muerte del líder soviético. Omitir ese humanismo presente en Marx, en sus escritos como joven hegeliano, era volver al propio marxismo una teoría intransigente, autoritaria, como el caso soviético mostró. Pero ¿por qué es importante revestir de humanismo a Marx? Aventuremos la siguiente respuesta: El marxismo es una contestación a ese modelo ideológico proveniente precisamente de la familia de pensamiento que incluye entre otros a Kant y Hegel, y que se ha caracterizado en estas líneas como un curso argumental que, de manera idealista, externa, constante, detenta la expresión y la narración, la Historia de una clase social dominante: la burguesa.

He aquí el quid, el humanismo descubierto en los textos de juventud que comunistas entusiastas atribuyen a la teoría de Marx, es en realidad que en el fondo desean que el marxismo cumpla con características idealistas que por definición no le corresponden al teórico materialista. Volver la teoría marxista un humanismo anhela volver a Marx un buen ciudadano dentro de los márgenes de la ideología dominante burguesa. Desde luego la presencia de

la clase trabajadora es ya un hecho en este debate, pero la misma es llevada por la vía del cumplimiento de un *telos* humanista, más emparentado con Hegel que con el Marx de *El capital*.

Esta polémica muestra al interior de esta investigación características más en las que es conveniente hacer otra puntualización: la primera observación es que a lo largo del desarrollo teórico del filósofo francés la intervención de sucesos políticos específicos en su análisis está siempre presente. La aplicación del método implica hacer un análisis de las condiciones económico-políticas del momento histórico desde el que se habla. Esto supone una similitud con el análisis que Spinoza realiza en su crítica a la religión (TTP). Y es, en buena parte, el más claro ejemplo de que existe la aplicación de un método, distinto al tradicional método científico, que une una tradición materialista presente en Spinoza, Marx y Althusser.

El segundo rasgo que debe advertirse es que este análisis no pretende centrar sus esfuerzos en la descripción de las odiseas enfrentadas por formidables héroes del pensamiento. Los personajes son distintos, y la historiografía lo será también. Esta Historia alterna, como señalamos anteriormente, no está exenta de verse encerrada en sus propios dogmas y elementos ideológicos, pero no existe la pretensión de narrar la épica de los grandes personajes: ni de aquellos que encarnan las cualidades más altas de la humanidad, ni de los sujetos principales como el *sujeto trascendental* y el *espíritu absoluto*. Eso es sólo una representación, y, por lo tanto, la narrativa histórica lejos de explicar, como se pretende, cómo se ha transformado la realidad, se convierte en una narrativa de ficción que en efecto explica, pero explica relaciones humanas no existentes:

[...] toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación

imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven. (Althusser, 1970, p. 56)

El método materialista no explica ni cómo procederá el futuro ni en estricto sentido cómo el pasado ha logrado el formidable recorrido hacia el presente: el método materialista por el que aquí se indaga analiza las condiciones del presente, y desde ahí explica a los sujetos históricos sin pretender que estos tengan un destino, ni creer a pies juntillas lo que se ha dicho de su pasado. Spinoza analizó en su presente las condiciones, las relaciones de autoridades religiosas y políticas, y desde ahí inicia un recorrido hacia el pasado para explicar el presente de su propia comunidad; Marx delimitará un nuevo campo que muestra de manera científica cómo las condiciones materiales de los procesos sociales productivos transforman su realidad circundante, Althusser analiza desde su presente la realidad de las relaciones sociales de producción y se remonta a Spinoza y Marx para explicarlo. Esa es en parte la otra Historia de que no cuenta epopeyas pasadas, sino las tribulaciones de un tiempo presente. Eso es, al menos lo que se ha podido descubrir al acercarnos a este método materialista.

Posteriormente, el desarrollo de la filosofía del autor de *Para leer El capital* da un vuelco en el que se pondera más aún la tradición materialista, bajo una nueva lectura y del que es conveniente hacer referencia específicamente de dos textos.

En el primero, *Para un materialismo aleatorio* (1986), Althusser describe una corriente de pensamiento caracterizada por un materialismo inadvertido en la cual intervienen pensadores de distintas épocas desde Epicuro hasta Derrida, y entre los cuáles Althusser cuenta a Spinoza y desde luego a Marx. En ese texto describe cómo la realidad, la materialidad, se presenta de manera aleatoria, es decir, existe hasta que las condiciones (políticas, materiales, productivas) se combinan para producir esa realidad que debe ser analizada. El papel de la filosofía, y de la Historia en cierto sentido, es la de dar cuenta de la manera en que esa realidad se va presentando. La filosofía se convierte entonces en el factor que da cuenta de cómo esa realidad producida de manera aleatoria se desarrolla. Por medio de esta descripción Althusser continúa con una descripción de lo

materialista en la que el pensamiento se desnuda de pretensiones futuristas, ya que la realidad inmanente depende de lo que está pasando siempre, ahora.

Posteriormente, inmersos en un solo proceso creativo se generan dos textos publicados a la muerte del teórico marxista y que, por determinación del propio escritor, fueron separados para intentar dos proyectos distintos: su autobiografía titulada *El porvenir es largo* (1992) y *La única tradición materialista* (1993). En ambos, la presencia de Spinoza resulta crucial tanto en el desarrollo de cierto método de análisis materialista que engloba una crítica político-religiosa, así como un análisis del proceso de conocimiento del que aquí se ha dado cuenta.

Es preciso señalar que el esfuerzo que implica abordar los eslabones de las teorías filosóficas que aquí se han esbozado implica un proyecto más basto que el presente, porque son muchas las características que unen a cierto método de cuño materialista que involucran a los tres pensadores que son el tema abordado en estas líneas. Por ese motivo a continuación se retomarán algunos puntos en los que es conveniente detenerse.

En primer lugar, es posible mostrar una perspectiva desde la que los métodos científico y materialista son revestidos de objetivos distintos. Mientras que el primero centra sus esfuerzos en crear las condiciones necesarias para poder controlar los efectos provocados por el desarrollo de la ciencia, por cuestiones relacionadas al avance efectivo que genera la tecnociencia burguesa, en una perspectiva que nos guía por un destino racional, por un *telos* que permite la evolución de la humanidad hacia un futuro constantemente combustible (y quizá por tanto inexistente porque esta intuición del futuro como evanescente llevará a los posmodernos a preguntarse por la necesidad del fin de la Historia). En el caso del método materialista se busca el análisis de una realidad dada, constantemente existente, que no requiere de una intuición de futuro, sino que observa la manera que se construye, y las determinaciones precisamente relacionadas con la manera en que la sociedad se estructura a partir de las condiciones materiales de producción, no sólo económica, sino de la propia condición de la producción del conocimiento de aquella realidad inmanente.

Por otra parte, es necesario observar que, de lo anteriormente dicho, los dos métodos parten de concepciones distintas del *tiempo*. Ello relacionado con el hecho de que ambas parten de posturas e intenciones distintas: mientras que el entorno en el que se produce el método científico el avance cronológico requiere una celeridad, de una visión del futuro como un destino, al cuál es necesario adaptarse constantemente, porque la realidad resulta efímera, combustible. En esta visión, el resultado de lo que somos, y el destino marcado hacia lo que seremos, está marcado por lo que hemos logrado, por el pasado que hemos construido. En cambio, el método materialista que aquí suponemos no implica, en cierto sentido, esa celeridad, desde luego que el mundo es evanescente y que acaba en cada momento, pero permítase retomar a uno de los autores fundamentales para este trabajo: “Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad” (Spinoza, E5p22). De esta manera, al interior de este método se ven las cosas (todas las cosas, Dios, es decir la naturaleza) bajo una especie de eternidad, y tenemos que advertir que aquí se considera a la actualidad como algo siempre presente. A partir de este presente, se sientan las bases de un futuro, pero no pretendiendo adivinarlo, sino observando las condiciones que se presentan para construirlo. De la misma forma podría afirmarse que el pasado no es la forma en que se explica cómo ha resultado el presente, sino que desde la actualidad podemos observar y comprender el pasado. Desde esta perspectiva, pasado y futuro son construidos, pero no condicionados por el presente.

Por último, es preciso señalar que cuando se habla aquí de la Historia también se consideran estas dos perspectivas: mientras que en la primera la Historia, esta narración que explica lo que somos, implica la intuición de un *telos* que nos guiará hacia lo que seremos (mediante la aplicación del método científico, o la fijación del destino por medios de la Razón total y absoluta que cumple con su finalidad) siguiendo inexorablemente la lógica presente en esta especie de hado. Desde el otro enfoque, la Historia es en efecto la explicación de lo que hemos llegado a ser, pero no porque este haya sido nuestro sino, no hay en el

materialismo esta pretensión. Desde luego que hay la concepción de un futuro, pero no sigue las reglas de ningún destino, es, otra vez, la explicación de la realidad actual y la construcción de ese futuro. En palabras de Louis Althusser:

Contrariamente a lo que pensaban Hegel, Engels y Stalin, pero de acuerdo a lo que pensaba Marx (a pesar de algunos deslices), no hay leyes de la historia.

Hay una necesidad histórica individual y social de la cual se puede hacer teoría científica: los conceptos de materialismo histórico y materialismo de lo aleatorio de Marx son la prueba de ello. (2019, p. 197)

Así, es posible hacer un recuento de los hallazgos encontrados a lo largo de esta disertación: Hay un método distinto a lo que de manera tradicional se ha considerado la ciencia, un método materialista que también se consolida a lo largo de la Modernidad, pero que, sin embargo, no corresponde al plan tradicional presente en la ideología de clase impuesto por la sociedad burguesa dominante, que no requiere contar la historia de sujetos heroicos particulares, guiados por fuerzas externas, que le dan sentido a la realidad y al progreso.

Este método en cambio considera el análisis de las condiciones presentes a la realidad subyacente, a la que “hay” (*es gibt*), que existe, no a la que debería ser, porque la realidad es como se presenta a cada momento. A diferencia del método científico tradicional, este método materialista no pretende dominar lo que pasa en el futuro ni justificar por medio del pasado las condiciones sociales de producción del presente. Este método se ocupa del presente y construye su historia en la explicación integral del proceso a partir del trabajo productivo de otros sujetos históricos. Los hombres que al transformar la realidad por medio del trabajo permiten el constante avance hacia el futuro.

De esta manera es posible afirmar que el método vislumbrado en esta investigación procede sobre una realidad inmanente, permanentemente presente debido a su actualidad, que explica dicho presente (aquella actualidad) a partir de una revisión progresiva de la comprensión de la realidad, es decir, a partir de un procedimiento

histórico que parte de la comprensión del presente para explicar el trayecto que ha posibilitado la realidad circundante. Lo anterior implica desde luego analizar y describir las condiciones de las relaciones sociales de producción. Finalmente, por principios derivados de esta perspectiva materialista, se entiende que la realidad se comporta en una complejidad aleatoria creciente, lo cual implica la observación de los constantes encuentros que constituyen la realidad materialmente existente. Desde luego, la indagación por el método aquí descrito requiere de caracterizaciones que requieren de esfuerzos teóricos posteriores más extensos.

Por último y quizá lo más complejo de explicar: la ideología propia de la sociedad burguesa ha planteado una concepción del tiempo teleológicamente orientada que permite, a partir de una racionalidad instrumental, postular una realidad evanescente, y con ello la necesidad de una premura constante que infunde la constante urgencia de vivir, de producir, de reproducir, impidiendo con ello un análisis de la realidad distinto y más complejamente comprensivo. Es decir, ante la intuición de un constante trayecto hacia la nada, la narración moderna burguesa sugiere que todo tiene que ser hecho con premura, asegurar el futuro, aferrarse a él por medio de la creación constante, de la producción constante de un porvenir que nos permita estar ahí. Produce porque el mundo no es eterno parece susurrarnos al oído. Por su parte el método materialista desde luego que considera el transcurrir del tiempo, pero eso no le genera una sensación de premura, porque las cosas son siempre presentes, aparecen y se transforman a cada momento, no por seguir un *telos* porque no hay reglas que condicionen el futuro. La Historia sucede siempre bajo una especie de eternidad porque narra el constante proceso de comprensión de la realidad presente.

## Referencias

- Agustín, S. (1893). *La ciudad de Dios*. Imprenta de la viuda de Hernando y C.  
\_\_\_\_\_. (2010). *Confesiones*. Gredos.

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ediciones Quinto Sol.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Para Leer el capital*. Siglo veintiuno editores.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Curso de filosofía para científicos*. Planeta Deagostini.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Polvora.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hegel, G. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Heidegger, M. (1971). *El Ser y el tiempo* (4a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). P. Ribas (Ed.). Alfaguara.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Filosofía de la historia / Qué es ilustración*. Terramar Ediciones.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de la historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. (N. González Varela, Trad.) Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos.
- Niño, V. (2001). El tiempo en la mecánica de Newton, la relatividad especial y la mecánica cuántica. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 2(5), 25-34.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). A. Domínguez (Ed.). Trotta.



# Aldous Huxley y la detención de la utopía: la crítica reaccionaria de la Modernidad

Dinora Hernández López<sup>51</sup>

*Brave New World*, la gran novela de Aldous Huxley, es una aguda crítica a una sociedad en la que la colectivización ha conseguido realizarse plenamente. En el mundo feliz se hace patente el logro de la identidad plena entre individuo y sociedad, a partir del condicionamiento conductista y la gratificación subjetiva. Es una sociedad en la cual todos sus miembros son programados para vivir en un estado de permanente felicidad. En este libro, el escritor inglés analiza las consecuencias de la producción masiva de seres humanos: la enajenación y el borramiento de la autonomía y la libertad de los individuos.

La novela, escrita en 1931, forma parte de una constelación ideológica más amplia, de oposición liberal a los modelos de estado planificado, cuya plasmación más evidente, pero de ninguna manera única, fue el socialismo real de la Unión Soviética. Como muchas de estas reacciones liberales, el argumento de la novela opera con el trasfondo del imaginario estándar sobre dicho modelo político, que leyó en este régimen uno de los ejemplos del totalitarismo en el siglo xx. En el campo de la filosofía política, esta vertiente tuvo aguerridos representantes, más o menos por la misma época en la cual la novela de Huxley viera la luz: entre ellos destacan Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Karl Popper y Ayn Rand.

Como estos autores, Huxley estaba convencido de que una “sociedad bien ordenada”, por usar el famoso término de John Rawls, era la que permitía la realización de los individuos y sus

---

<sup>51</sup> Universidad de Guadalajara / [dinora.hernandez@academicos.udg.mx](mailto:dinora.hernandez@academicos.udg.mx)

capacidades. Ahora bien, la postura de Huxley no se agota en estos rasgos liberales, la utopía huxleyiana se configura en el acoplamiento entre capitalismo planificado y progreso tecnológico; es decir, el escritor inglés no fue ajeno a las implicaciones, de igual modo totalitarias, de los capitalismos democráticos. *Brave New World* describe la oposición a los efectos totalitarios de la tecnologización completa de la existencia, a partir de la defensa del individuo. La novela nos conduce a apreciar los rasgos de una sociedad en la que el progreso ha llegado a la cima de la panacea tecnológica y el logro de la conciliación de los antagonismos sociales, aunque a la larga esta se revelará ilusoria.

Esta obra ha sido extensamente analizada y comentada, reconocida por sus anticipaciones del mundo al que darían origen las creaciones tecnológicas y por su crítica a los efectos de la colectivización. En este trabajo intentaré una vía que, hasta donde tengo entendido, ha sido poco o nulamente explorada. Trataré de ir a algunos momentos de la novela, pero, primordialmente, voy a recuperar la crítica que Theodor W. Adorno lleva a cabo en su ensayo “Aldous Huxley y la utopía” (2008). Dicho trabajo forma parte de una constelación de textos sobre la obra de diversos escritores. Como es bien sabido, uno de los grandes intereses de Adorno en el campo de sus reflexiones estéticas, quizás luego del que manifestó por la música, fue la literatura, de esta inquietud derivaron una serie de artículos que pueden ser otra fructífera puerta de entrada a su pensamiento.

Si, como señala Fredric Jameson (2010), dada la tesitura de la configuración de su obra, adentrarse en una parte del legado de Theodor W. Adorno, un ensayo, comentario, artículo o libro, significa aproximarse en muy buena medida al horizonte de la totalidad de su pensamiento, entonces el ejercicio que emprendo en este trabajo puede tener algún sentido. Para Jameson, cada texto sería una composición que trataría de agotar todas las variaciones posibles de un tema, y cuyo movimiento consistiría en recapitular y comenzar otra vez. Se trata de realizar un análisis del trabajo de Adorno sobre *Brave New World*, considerándolo a manera de muestra que permite apreciar el uso del aparato teórico crítico y la posición de discurso sostenida por el frankfurtiano.

Con su crítica, Adorno nos resitúa como lectores de Huxley permitiéndonos apreciar algunos ángulos de la crítica del escritor inglés a la Modernidad poco atendidos por los analistas de su obra, quienes usualmente se concentran en el aspecto vanguardista y visionario de la novela. Al abordar las consecuencias inhumanas del avance tecnológico, Huxley ataca uno de los núcleos de la crisis de la Modernidad, en la media en la cual la conciencia moderna ha entronizado la ciencia y la técnica, y este ha sido uno de los síntomas privilegiados de su fe en el progreso; sin embargo, su crítica se detiene y busca hacia atrás, con esta premisa trabaja la disección adorniana de la novela<sup>52</sup>.

### Biopolítica y biotecnología

De abuelo y padre biólogos, Aldous Huxley se adelanta a las concreciones de la reproducción humana artificial y enuncia los alcances posibles de la administración totalitaria de la vida, mucho antes de que Foucault, refiriéndose a una nueva mirada dentro del conjunto de los saberes occidentales, la biopolítica, formulara las tesis de esta disciplina: la administración y gestión de la vida de las poblaciones como configuración del poder en la Modernidad, ya no basada en una lógica jurídica de soberanía, sino en la gestión de los procesos biológicos de la especie (1999, p. 166). La novela de Huxley, publicada a inicios de los años treinta,

---

<sup>52</sup> De acuerdo a las referencias de la colección de ensayos *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* de Theodor W. Adorno, "Aldous Huxley y la utopía" es un texto elaborado para un seminario del Instituto para la Investigación Social que se celebró en Los Ángeles en 1942. En este evento, Herbert Marcuse se encargó de la charla sobre *Brave New World*, y Marx Horkheimer y Theodor W. Adorno "presentaban tesis sobre la necesidad". El texto se publicó en 1951, en la revista de crítica literaria *Die neue Rundschau* (Adorno, 2008, p. 293). La versión en español apareció por primera vez en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* en 1962, editada por Ariel.

La edición de Porrúa de *Un mundo feliz*, parte de su colección "Sepan cuantos..." y publicada por primera vez en 1990, incluye el texto de Adorno a manera de Prólogo (Huxley, 1990). Hasta donde tengo conocimiento, esta edición es única en el mundo. A pesar del valor que tiene esta presentación de Porrúa para la difusión de la obra de Adorno en nuestro país, considero que el estudio crítico del frankfurtiano posee tal grado de densidad filosófica que difícilmente puede cumplir el propósito para el cual fue pensado por la editorial mexicana: la de fungir como una amigable invitación a la lectura de la obra maestra de Huxley.

puede considerarse como una de las exposiciones tempranas de la biopolítica en el siglo xx, describe un mundo caracterizado por la administración económico-política de la vida humana mediante dispositivos tecnológicos. Es en el análisis de esta intervención científico-técnica donde reside la novedad del planteamiento de Huxley. El mismo escritor inglés en el prefacio, incorporado en la segunda edición del libro, de 1946, reconoció que la tecnologización de la biología, y no tanto la de la física, constituía la verdadera revolución científica de su Era.

En el mundo feliz, la racionalidad tecnológica, como razón instrumental, opera al máximo con el criterio de eficiencia, generando medios de transporte ultrarrápidos e inusitados gadgets. En el Londres del futuro, se aprovecha al máximo toda la materia humana, tanto la inerte, en crematorios altamente racionalizados, como la viva, en las probetas y frascos que simulan placentas, donde comienza el condicionamiento que abarcará por entero el desarrollo del feto y la trayectoria de los próximos seres humanos.

Si el Marqués de Sade enuncia la relación entre biopolítica y modernidad a través de la administración de la sexualidad y el deseo (Agamben, 2006), Huxley hace lo propio reflexionando en torno a la mediación técnica de la vida. En la sociedad huxleyiana, hay una gestión totalitaria de la existencia de los individuos, desde su nacimiento hasta su muerte, así como una administración científica de los movimientos de la población que se regula gracias a la creación de mujeres, hombres y hermafroditas (para mayor control de la fertilidad). La producción masiva regulada, el tratamiento Bokanovsky, permite dar vida a 96 ejemplares de las castas inferiores por cada fecundación. Estos seres son diseñados con una lógica de división por castas, gestionadas mediante el condicionamiento conductista. La actividad humana se reduce a comportamientos reflejos, motivados por estímulos ambientales minuciosamente diseñados.

La novela de Huxley es la realización del ideal de la eugenesia, es una descripción, en muchos puntos previsor, de procesos biotecnológicos, medularmente, en sus plasmaciones como biotecnología reproductiva. El dispositivo biotecnológico

sustenta la realización de la utopía del control total de la vida gracias a la técnica, la eliminación del azar y la contingencia. La técnica conductista crea las atmósferas *ad hoc* para cada estrato del sistema de castas. Las diferencias de los futuros estamentos son administradas desde la incubadora; a los elementos de las castas inferiores se les atrofia el desarrollo completo mediante el suministro temprano de alcohol y la disminución de oxígeno, de modo que, como señala Adorno (2008), la degradación se organiza y el suburbio se recrea. Pero igual ocurre con la casta superior de los *Alpha Plus*, cuyos miembros están tan estandarizados como los del resto de las castas, ellos se identifican como grupo y piensan, como el resto de los componentes humanos del mundo feliz, a partir de fórmulas prefabricadas y estereotipos; porque la hipnopedia es la matriz de las sugerencias que definen la totalidad de la mente del niño (Huxley, 1932/2000).

En el mundo feliz, la dominación es sutil, la violencia opera en su dimensión simbólica (Bourdieu, 2000), anulando la subjetividad de los individuos, su “carácter de sujetos” (Echeverría, 2009, p. 29). Los miembros humanos del mundo feliz no pueden oponerse a lo que no reconocen como distinto de su propia constitución psico-física y sentido de sí. Gracias al condicionamiento, el *confort*, proporcionado por la tecnologización de la vida cotidiana, y las sensaciones de agrado, provocadas por el *soma*, los dominados participan de su dominación completamente a ciegas.

Aunque el reconocimiento de la novela se debe a sus sorprendentes anticipaciones de algunos rasgos de las sociedades tecnologizadas, como lo señalé al inicio de este apartado, la innovación de la novela de Huxley radica en sus plasmaciones de algunos efectos de la revolución tecnológica en el campo de la biología. Publicada en el preámbulo del triunfo del nazismo en Alemania que, como es sabido, fue el escenario de uno de los intentos de eugenesia más dramáticos del siglo XX y representa un ensayo ejemplar en su aplicaciones científico-tecnológicas y experimentación biomédica, sin duda exitoso en términos de eficiencia en la intervención de la vida y la muerte de millones de personas. En este sentido, esta obra de Huxley prolonga una línea de la literatura crítica de la modernidad, en la dimensión de la exposición de las secuelas del

empleo del dispositivo biotecnológico, motivado por los ideales de la eugenesia, de la que, guardando las distancias de época y propósitos, *Frankenstein*, de Mary Shelley, quizás haya sido la expresión más temprana.

## Identidad y autoconservación

*Community, Identity, Stability* es el lema del *World State* en *Brave New World*. Cada uno de estos términos implica la cancelación de la autonomía y la individualidad, a favor del control y el determinismo. La identidad entre individuo y totalidad social se logra mediante una estandarización inducida a partir de la base biológica de los seres humanos. La estabilidad se consigue neutralizando los antagonismos entre los individuos, entre estos y la sociedad, y de estos consigo mismos, puesto que la subjetividad, que supone la escisión y oposición de la consciencia consigo misma (Castoriadis, 2002), está cancelada salvo para algunos de ellos, los excéntricos del relato. La tranquilidad, el equilibrio y la paz sociales se aseguran gracias a la contención sutil del conflicto. En el mundo feliz, los miembros del todo están sincronizados en una perfecta totalidad orgánica. La orgía comunitaria, organizada el día de la solidaridad, es parte de las contenciones y evoca diversas prácticas rituales y religiosas. En este evento, las partes logran la fusión acabada por un instante para luego recobrar su autonomía monádica.

La psicología conductista es la herramienta de intervención social con la que se formatea la conciencia. En el mundo feliz se invisibiliza y borra permanentemente el pasado. Con este movimiento, el inconsciente, que es uno con la memoria, no tiene sitio; Freud está no solo proscrito como vestigio del pasado, sino ridiculizado por Huxley (1932/2000, p. 72). En palabras dichas por Ford, quien es el nuevo Dios en la sociedad huxleyiana, “History is bunk” [La historia es un sinsentido] (Huxley, 1932/2000, p. 66). En el mundo feliz, el espíritu de la Modernidad se exagera, lo nuevo se traduce en un presentismo eterno, inducido por la programación conductista y el *soma*, el paliativo que cataliza la conciencia feliz. Además, la coacción

social actúa sin las mediaciones sociales tradicionales, la familia ha sido superada, la reproducción vivípara de la especie fue sustituida por la producción artificial y la socialización es llevada a cabo por las instituciones del Estado. Se ha prohibido la capacidad reflexiva, “no entender se convierte en una virtud” (Adorno, 2008, p. 89), el no pensar es un mandamiento inexpressable, de modo que “el comportamiento antimitológico con lo existente restablece el hechizo mítico” (Adorno, 2008, p. 90). Con esta idea, Adorno remite a una figura de la dialéctica de la Ilustración. Si progreso e Ilustración prometen la felicidad por el uso de la razón, el mundo feliz muestra la relación sustancial entre racionalidad e irracionalidad.

La figura crítica de la dialéctica de la Ilustración tiene el sentido general de mostrar la relación entre civilización y barbarie, a través del análisis de las similitudes estructurales (Zamora, 2004) entre la sociedad antigua y la moderna. Como el mito, cuya superación define el progreso, se prolonga en una nueva mitología, propia de la Era moderna. Con este movimiento, los teóricos críticos ponen en cuestión la idea de progreso en la que está fincado el discurso de la Modernidad, así como la concepción lineal de la historia que es su correlato.

En el mundo feliz, la pérdida de la conversación empobrece el lenguaje. Según Adorno, en una clara evocación a la noción de pobreza de experiencia, el universo del discurso se constituye de un conglomerado de juicios analíticos, con los que se da cuenta de los hechos, no superando con esto el universo de lo establecido, así como de frases estereotipadas que colorean la realidad con valores preestablecidos. Esta ontología rígida opera como el discurso de las ofertas del mercado para las señoras que no tienen otra cosa de la cual hablar, asevera con ironía. En la teoría crítica, el concepto de experiencia tiene una raíz kantiano-hegeliana. Fue Benjamin (1989) quien explotó las posibilidades de esta noción en varios de los sentidos recuperados por Adorno, entre estos destaca la posibilidad de allegarse una sustancialidad del mundo más allá de lo convencional, la transmisión del pasado a través de la narración, así como el lenguaje de la conversación con el que se rehace la

historia del sentido<sup>53</sup>. Con estos acercamientos a la novela de Huxley, el frankfurtiano da cuenta de la ausencia de “espíritu”, de la espontaneidad y autonomía, dos conceptos medulares para la configuración de la categoría de individuo que emerge con la modernidad (Corona, 2007). Además, Adorno localiza en la novela, el momento de la ausencia del opuesto dialéctico del “espíritu”, la naturaleza, definida con referencia a la “cosa en sí”; aquello indeterminado o no asimilado a ningún aparato categorial. En el mundo feliz, la naturaleza se incorpora a lo dado como paisaje, es el escenario o telón de fondo de los actos mercantilistas y desromantizados que dramatizan la novela. En el relato huxleyiano, la naturaleza es subsumida a la mercancía.

Los medios sustituyen a los fines, se trata del “Culto de la herramienta, separada de toda utilidad objetiva” y de un “amor fetichista al equipamiento” (Adorno, 2008, p. 91). Los individuos se regocijan con sus posesiones, como el entretenimiento infantil proporcionado por los juguetes y el placer del consumo de una golosina. En el mundo feliz solo se requiere un mínimo de adultez, esta es inducida en una pequeña proporción únicamente a la casta de los *Alpha Plus*. La base de la felicidad del universo pintado por Huxley es la infantilización y su reforzamiento permanente. Aquí vale la pena traer a cuento, nuevamente, la dialéctica de la Ilustración. Si Ilustración y progreso prometen la mayoría de edad, el mundo huxleyiano muestra el vínculo esencial entre el progreso y la minoría de edad.

En la sociedad huxleyiana, el sexo también se instrumentaliza. La promiscuidad esta oficializada y es ordenada por las instituciones: “Everybody belongs to every one else” [Todo mundo pertenece a todo mundo] (Huxley, 1932/2000, p. 208). El amor romántico y todos sus aditamentos son cosa de un pasado vergonzoso de la especie. Los afectos se proscriben por ser inútiles, un verdadero desperdicio de energía. La estabilidad social demanda

---

<sup>53</sup> En la tradición filosófica, el concepto de experiencia remite a la relación más general de los individuos con el mundo, las condiciones que definen la aprehensión del objeto y el modo como este proceso reopera en los individuos, modificando sus futuras experiencias.

la frialdad, la “ataraxia burguesa” (Adorno, 2008), pero esta se logra no gracias a la contención de las demandas libidinales, sino por medio de su realización inmediata y universal.

Impulse arrested spills over, and the flood is feeling, the flood is passion, the flood is even madness: it depends on the force of the current, the height and strength of the barrier. The unchecked stream flows smoothly down its appointed channels into a calm well-being.

[El impulso detenido se desborda, y el torrente es sentimiento, es pasión, es incluso locura: depende de la fuerza de la corriente, de la altura y de la fuerza de la barrera. La corriente desbordada fluye suavemente por los cauces que le han sido señalados hacia un tranquilo bienestar.] (Huxley, 1932/2000, p. 80)

Se trata de la satisfacción sexual con quien sea y en el momento que se desea, sin tensión entre demanda y alivio. Para Adorno, este movimiento anula la “fuerza interior” de los tabús, se refiere a la negatividad que define el placer. El frankfurtiano considera que el movimiento de desafección banaliza el sexo, haciéndolo pasar por diversión (*fun*) y conteo narcisista de la posesión de los otros, “El sexo se vuelve indiferente al institucionalizarse la promiscuidad, y hasta quien huye de la sociedad se aloja en ésta” (Adorno, 2008, p. 91). En su aspecto más instrumental, el sexo es solo la ocasión de descarga fisiológica por motivos de higiene. No obstante y en última instancia, para Adorno la referencia a la relevancia de los tabús no legitima su existencia, puesto que las prohibiciones injustificadas serán siempre un atentado contra la felicidad plena. Este vuelco dialéctico es introducido por Adorno para tomar distancia y cuestionar la introducción reaccionaria de tabús en la novela, extraídos de la moral sexual conservadora.

El credo de la supresión de las emociones en aras del control racional es viejo y característico de varias civilizaciones, es una conducta especialmente demandada a los varones, pero en la sociedad progresista del mundo feliz también se exige de las mujeres. En una de las escenas, Bernard Marx, uno de los amantes de Lenina Crowe y de los potenciales individuos auténticos en el mundo feliz, se pregunta qué se sentiría retardar

las demandas del impulso y con ello darle un tiempo a la pasión. Pero Lenina, en quien la programación conductista es perfecta, lo bombardea de inmediato con frases preestablecidas: “Never put off till tomorrow the fun you can have today” [Nunca dejes para mañana el placer que puedes tener hoy] (Huxley, 1932/2000, p. 160), porque “When the individual feels, the community reels” [Cuando el individuo siente, la comunidad se tambalea] (Huxley, 1932/2000, p. 161). Sin embargo, el deseo de pasión de Bernard, que pudiera parecer una expresión del individuo auténtico, en realidad es una de las programaciones de los *Alpha Plus*, el anhelo de postergar la satisfacción inmediata en aras del sentimiento es un efecto diseñado, en la medida en la cual para esta casta “It is their duty to be infantile, even against their inclination” [Es su deber ser infantiles, incluso en contra de su inclinación] (Huxley, 1932/2000, p. 169).

A contracorriente de lo vanguardista que pudiera ser la liberación del deseo sexual en las mujeres en *Brave New World*, ellas siguen siendo el sexo responsable de evitar la reproducción, el motivo del tratamiento diferencial de los sexos-géneros en la novela se le escapa a Adorno. Lenina lleva una bolsa cartuchera con anticonceptivos, el “Malthusian belt” [cinturón Maltusiano], regalo de Henry, otro de sus amantes, con la cual debe cargar en cada uno de sus encuentros sexuales y administrarse puntualmente las dosis requeridas. Como vemos, algunos matices del funcionamiento de la biotecnología reproductiva a la que se adelanta agudamente el autor no alcanzan para liberar a las mujeres de la responsabilidad de la perpetuación de la especie. Este rasgo es un elemento más que sustenta la crítica adorniana en el horizonte de la dialéctica de la Ilustración, muestra otra de las tensiones entre elementos progresivos y reaccionarios en la novela. Haciendo uso de esta herramienta para una crítica feminista, se puede hacer visible que el mundo feliz representa la prolongación del patriarcado, incluso su potencialización, en y por el desarrollo tecnológico.

Este es, a grandes rasgos, el estado de cosas de la crítica de Adorno a la novela huxleyiana, ahora veamos cómo el teórico crítico analiza los momentos de ruptura que presenta el texto.

En primera instancia, Huxley plantea un afuera precivilizado, atrasado, salvaje, la reserva de Nuevo México, de donde proviene John<sup>54</sup>. Pero dentro mismo del mundo feliz se plantean indicios de puertas entreabiertas. El dominio total, en su inmanencia, provoca quiebres, sin necesidad de recurso alguno trascendente. El problema con estas es que son salidas anunciadas, consiguen su efecto dramático para, al final, ser obstruidas; como los “mecanismos de contención” marcusianos (Marcuse, 1998), que permanentemente despotencializan la fuerza de la negatividad generada por el funcionamiento del sistema. Estas contenciones, en el plano literario de la novela, se traducen en silencios, suspensiones y retraimientos. “El punto débil de la concepción general de Huxley es que, aunque dinamiza sin contemplaciones sus conceptos, evita medrosamente pasar a su contrario” (Adorno, 2008, p. 94).

En el mundo feliz hay descargas orgiásticas planificadas en las cuales los individuos participan como miembros funcionales y fungibles. Adorno argumenta que esta es una entrega no reflexiva a la comunidad, del todo carente de subjetividad, donde los individuos se pierden como tales en la indeterminación del todo. La participación en el placer mediado por la reflexión es anatema para Huxley que, en este sentido, resulta ser tan puritano como los que rechaza, “La huida del mundo conduce a la colonia de nudistas, de donde el sexo ha sido erradicado al sacarlo a la luz” (Adorno, 2008, p. 92). Huxley no deja libre al placer que pudiera romper con el hechizo del mundo feliz. El placer puede rasgar el velo, pues conecta a los individuos en su sujetividad, en el juego de las afecciones rompe su ensimismamiento sin asimilarlos en una totalidad. En este sentido, el placer es un atentado contra la atomización y su aparente opuesto, la colectivización.

Por otro lado, la fungibilidad universal, señala Adorno, va en contra de un orden totalitario. Los fascismos prescriben que

---

<sup>54</sup> La reserva de salvajes es una comunidad de indios y mestizos que se organizan mediante la reproducción vivípara y sus instituciones: el matrimonio y la familia. Los salvajes se cohesionan por medio de la moral tradicional y la religión. Fuera del dispositivo biotecnológico, los habitantes de la reserva siguen envejeciendo y enfermando.

unos cuantos dispongan de otros, no la pertenencia sin restricciones; este régimen no se adhiere a la máxima sadiana del derecho republicano al goce igualitario de los demás (Marqués de Sade, 2009). La fungibilidad en su expresión pura haría que algunos escaparan al mandato de la autoconservación, yendo con esto en contra del imperativo central que moviliza el mundo feliz.

Lo que el filósofo frankfurtiano denuncia a lo largo de todo su análisis de *Brave New World* es el ocaso del individuo y la pérdida de la subjetividad. Ha sido el idealismo quien ha configurado esta categoría con los atributos de la actividad, espontaneidad de la consciencia, creatividad, autonomía y autoexpresión (Van Dulmen, 2016; Taylor, 2002). Para Adorno, la novela narra la figura de un diseño de lo humano en el cual a los individuos les sucede que: “Su incapacidad para percibir y pensar lo que no es como ellos mismos, la absurda autosuficiencia de su existencia y el dictado de la utilidad subjetiva pura conducen a la desobjetivación pura” (Adorno, 2008, p. 91).

### Ni colectivo, ni individuo

Como lo señalé en la introducción de este trabajo, en la medida en que se opone a las fuerzas de la colectivización, colocándole enfrente el valor del individuo, la novela de Huxley se adscribe a la tradición del pensamiento liberal. Sin embargo, este aspecto del pensamiento huxleyiano parece ser más complejo. Para Adorno, el escritor inglés es plenamente consciente de que la atomización social, la creación de un conjunto de mónadas, no es lo contrario del colectivo, sino su más acabado complemento. Esta colectivización sería lo opuesto de una solidaridad universal que compagine a los individuos sin restarles sujetidad, por la cual parece decantarse Adorno. El colectivo carente de sujeto activa fuerzas de comunión con la totalidad opresora a través del miedo y el terror, los preámbulos del modelo del *pogromo* y del fetichismo, que cohesionan a los individuos en la universalidad sin mediaciones del sujeto capitalista.

[...] la persona atrapada por el pánico es capaz de activar lo tenebroso que hay en el fondo de la identificación colectiva, la

falsa consciencia de los individuos, que sin solidaridad transparente, vinculados ciegamente a las imágenes del poder, se creen en armonía con un todo cuya ubicuidad los ahoga. (Adorno, 2008, p. 87)

La relación entre individuo y sociedad es un motivo céntrico en la trama de *Brave New World*, tiene varios registros que Adorno revisa en su crítica de la apología del individualismo huxleyiano. Uno de ellos es el de la oposición entre interioridad (subjetividad) y exterioridad (objetividad social). En Huxley, Adorno encuentra una afirmación irreflexiva del individuo. El inglés omite la historia de la sociedad liberal, como si este modo de organizar la existencia colectiva y no su aparente opuesto, el socialismo planificado, no fuera el trasfondo del daño que se infringe a los individuos. En el mundo feliz, el individualismo sale siempre bien librado, en la media en la cual aparece como un dato primero sin movimiento ni historia. “Del proceso histórico se elimina la espontaneidad del individuo, y en cambio el concepto de individuo es separado de la historia y trasladado a la *philosophia perennis*. La individuación, que es algo esencialmente social, se convierte de nuevo en naturaleza inmutable” (Adorno, 2008, p. 104)<sup>55</sup>.

La ideología individualista huxleyiana es ahistórica y ciega ante las determinaciones de la totalidad social. Para el frankfurtiano, en este aspecto, Huxley remite a elementos retrógradas extraídos del heroísmo romántico, con ello, la culpa del daño se achaca a cada uno de los individuos en lugar de atribuírsela al mecanismo social. Las vicisitudes de las vidas individuales se explican por la inautenticidad y el egoísmo de sus ejecutores, como correspondería a todo discurso centrado exclusivamente en el “yo”.

“Huxley y la utopía” comienza con una reflexión de Adorno sobre el sentido de la emigración europea a los Estados Unidos,

---

<sup>55</sup> *La filosofía perenne* es un ensayo de Huxley, de 1945, en el cual el escritor inglés emprende una caracterización de dicho término, elaborando una historia intelectual. Sin duda, Adorno hace esta alusión, a la que no le falta ironía, para resaltar el carácter antidualéctico (naturalizado) que sufre el concepto de individuo en el pensamiento del escritor inglés.

así como las diferencias entre siglos de las motivaciones de este desplazamiento humano. Según el teórico crítico, mientras que en la centuria del XIX predominó el imaginario que asociaba el progreso y las oportunidades al nuevo mundo, y los migrantes, quienes, dominados por la utopía del ascenso, se guiaron siempre por el criterio de adaptación y no por la crítica, acogiendo de buen modo la violencia de la vida en el capitalismo; en el XX persistió la lucha darwinista, pero ya no la esperanza de conseguir una vida mejor. La sociedad del siglo pasado se caracterizó por exacerbar la ley de adaptación, no compensando a los individuos por el malestar producido con el logro de la identidad; en este sentido, señala Adorno, Tocqueville ya percibía “la falta de libertad en la igualdad total” (2008, p. 85). En los Estados Unidos de la nueva era, ya no se trataba de la colonización del territorio virgen, sino de mantenerse dentro de una civilización ya constituida y sumamente agresiva, “Al intelectual del otro lado se le explica claramente que tiene que eliminarse como ser autónomo si quiere llegar a ser algo, si quiere ser admitido entre los empleados del *supertrust* en que se ha convertido la vida” (Adorno, 2008, p. 86). De alguna manera, hay un imperativo social que demanda la autocosificación y este, sostiene Adorno, envía mensajes experimentados como *shocks*, impactos subjetivos para quienes no se adaptan. La respuesta al shock es el pánico, la racionalización de este pánico es la historia de *Brave New World*. La novela es una crítica a estos dos momentos de la sociedad estadounidense, de lo que, con la paulatina americanización de la vida, amenazaría la existencia de los individuos.

Los niños de la casta Delta reciben descargas eléctricas cuando están ante libros y rosas. La terapia de choque sustituye la socialización tradicional y les enseña a amar u odiar situaciones, personas y cosas, en una especie de terror sublimado. Esta demanda de adaptación se traduce en estandarización y fungibilidad. En la novela, Huxley expresa el horror de la semejanza de todo lo producido en masa, seres humanos y cosas. Como lo mencioné anteriormente, una de las castas inferiores se reproduce en gemelos que pueden alcanzar los 93 especímenes. Esta lógica de lo idéntico no solo abarca la biotecnología reproductiva, además,

se repite en conductas reflejas, gestos y comportamientos de los individuos-masa.

Adorno señala cómo para Huxley la colectivización total es el pilar del dominio total, una tesis que concuerda con su posición, pero en el escritor inglés hay una crítica limitada y tímida, cuando se trata de reconocer las consecuencias de que el colectivo solo exista gracias a los individuos mónada. Pues los individuos separados entre sí solo consiguen tener vínculos momentáneos mediados por la totalidad social con la que entran en relación sin mediaciones; esta doble relación los deja brutalmente desprotegidos de frente a las fuerzas de dominación sociales, acentuando con ello su vulnerabilidad. Con este análisis, Adorno pretende mostrar cómo la individualidad pura es ficcional, apariencia, ideología. Esto es lo que ocurre con el salvaje John y otros personajes en los cuales hay algunas briznas de una individualidad auténtica, la cual no consigue, al final de cuentas, su realización.

El planteamiento adorniano sobre las tensiones entre individuo y colectivo es en realidad más complejo. Mientras que Huxley contrapone rígidamente humanidad y cosificación, perdiendo de vista la trama dialéctica entre mediación y subjetivación, Adorno sostiene su crítica en su ligadura, la individuación no es posible sin el conjunto de la vida social, el individuo es fruto de la socialización agenciada; es decir, sujeto y objeto no preexisten a su relación. El rechazo del salvaje John a la frontal seducción de Lenina no es la contraposición entre naturaleza y frialdad civilizada, como Huxley intenta hacernos creer a través de su presentación antitética del encuentro entre estos dos personajes. Para Adorno (dejemos de lado lo problemática que pueda ser su interpretación en este punto y quedémonos con el sentido del argumento general) el salvaje es un neurótico, cuya agresividad contra Lenina responde a un núcleo homosexual reprimido. Si el individuo está mediado socialmente, entonces no hay oposición absoluta entre individuo y sociedad, entre naturalidad y artificialidad. Además, John es el producto de un orden social que ha permanecido en el pasado de la civilización y con respecto al cual, según Adorno, Huxley se posiciona acríticamente. En el personaje del salvaje se exalta el sufrimiento sin potencia metafísica, por

medio de él se filtran en el mundo feliz las estructuras del mito y la religión persistentes en las sociedades rezagadas, sin embargo, el del salvaje es un sufrimiento que responde al mero esteticismo y la apología del dolor sin finalidad trascendente.

Hay otras figuras del individuo más logradas en la novela. Para Adorno, el héroe de la historia es Bernard Marx, un *Alpha Plus* que se resiste a su condicionamiento, personaje construido con retazos de la imagen estereotipada del judío. Huxley lo pinta como un excéntrico inadaptado, para que sus compañeros condicionados puedan explicarse su manera de actuar. Huxley se lo atribuye a un error en la programación y no a una expresión de subjetividad. Este recurso argumental tiene un efecto de segunda naturaleza: se rumora que tal vez se vertió accidentalmente alcohol en la sangre de Bernard, atribuyendo su personalidad a una condición psico-física inducida. Este *Alpha Plus* es un tipo inseguro, más bajito de estatura con respecto a los de su casta, sospechando siempre de su inferioridad, insiste en reafirmarse, particularmente con sus subordinados, y su entendimiento y protesta contra lo dado es siempre intimista y egoísta. Al final de la historia, es exiliado en una isla, siendo una muestra de la tesis de que “la verdad siempre está con el todo” (Adorno, 2008, p. 95). La política del *World State* condena al destierro a todo el que adquiere demasiada conciencia de su individualidad.

El heroísmo, la lucha de Bernard, se satisface en la transgresión individual, la basta autosatisfacción de sentirse un opositor más crítico y consciente que el resto. La antítesis de Bernard es su amigo Helmholtz Watson, un tipo con un gran atractivo sexual y profesionalmente competente, acorde con el diseño de su casta. Helmholtz es un eficiente creador de propaganda, pero es precisamente su profesión la que le otorga rasgos de subjetividad; intuye en la escritura un momento rupturista, algo que puede hacer las cosas cualitativamente mejores, “I feel I could do something much more important. Yes, and more intense, more violent. But what? What is there more important to say?” [Siento que podría hacer algo mucho más importante. Sí, y más intenso, más violento. ¿Pero qué? ¿Qué es eso más importante que decir?] (Huxley, 1932/2000, p. 121).

En este personaje se dibuja la dimensión estética, tanto para Huxley como para Adorno. El arte está prohibido en el mundo feliz, su lugar lo ocupan las industrias culturales, el cine sensorial con sus efectos agradables e imágenes estereoscópicas regocija los sentidos del espectador más que la presencia sustancial de lo deseado. El juicio al respecto del *World Controller*, Mustapha Mond, es muy ilustrativo: los libros de Shakespeare están embodegados, no tiene sentido adentrarse en una trama como la de Otelo, ni siquiera hay posibilidades de entenderla, pues la tragedia precisa, no solo de la existencia de la pasión, sino, y complementario con ella, de la inestabilidad de la vida social (Huxley, 1932/2000, pp. 373-374).

Del mismo modo que en Bernard, en Helmholtz destellan briznas de individualidad, “What the two men shared was the knowledge that they were individuals” [Lo que los dos hombres compartían era el conocimiento de que eran individuos] (Huxley, 1932/2000, p. 117). Ambos son conscientes de su “yo” a través de su demanda de soledad, precisan de la vida privada y del estar consigo mismos, así como de la contemplación de la naturaleza y la conversación. Como ya lo he adelantado, Adorno identifica en algunas escenas al sujeto, actitudes rupturistas mínimas con respecto al condicionamiento social. Bernard rehúye la fusión con la multitud y las distracciones masivas, desea ser libre.

Este hueco en el condicionamiento está ausente en el personaje de Lenina. La mujer que encarna la adaptación perfectamente lograda no entiende las actitudes de Bernard, para ella no hay anhelo de libertad mientras se sea libre para divertirse cuando se desee, puesto que “Everybody’s happy nowadays” [hoy día todo el mundo es feliz] (Huxley, 1932/2000, p. 125), hipnótica frase que recorre toda la novela. Lenina es la figura más acabada de la identidad entre sociedad e individuo, la representación de la ceguera. Su personaje nos sugiere que “Los seres humanos se resignan a amar lo que tienen que hacer sin siquiera saber que se están resignando” (Adorno, 2008, p. 88). En ella, felicidad subjetiva y orden objetivo coinciden. La felicidad del mundo se hace una con la virtud en el “liking what you’ve got to do” [amar lo que uno tiene que hacer] (Huxley, 1932/2000, p. 36)

Este personaje femenino, central en la trama, es la encarnación de la convención pura, una “segunda inmediatez” sin tensión entre lo convencional y su contrario. En Lenina desaparece la injusticia de la convención, pero, paradójicamente, para Adorno lo anterior no deja de ser un síntoma de humanidad. La oferta sexual de Lenina al salvaje no es el reflejo de la programación acabada, no y sí, es, también, la muestra de un deseo liberado del tabú, donde la realización sexual sería completa (Díaz, 2004). Adorno muestra con esta reflexión cómo una subjetividad aniquilada en su totalidad es imposible para la teoría crítica. No deja de ser notorio cómo la alegoría de la adaptación perfecta esté encarnada en una mujer. Mustapha, Bernard y John tienen, cada uno en un desenlace distinto, un mínimo de expresión de subjetividad. Huxley los hace elegir en un marco de deliberación muy apretado que los condena, pero finalmente eligen. Sin embargo, Adorno rescata el personaje para sus propios propósitos: Lenina, carente de posibilidad de elección, aniquilada en su subjetividad por Huxley, es el personaje que, debido a su adaptación acabada, en realidad rompe el círculo determinista de la trama.

Como ya lo he planteado anteriormente, en el mundo feliz los individuos son socializados directamente por las instituciones, al no existir mediaciones entre institución e individuo, tampoco aparece la tensión dialéctica que los confronte. El día de la solidaridad, en la orgía comunitaria, que realmente es una parodia de la comunidad, Bernard Marx se reúne con sus semejantes, uno de apellido Engels y el otro Bakunin<sup>56</sup>, todos cantan melodías invocando la plenitud de la unidad de los particulares, “For I am you and you are I” [Porque yo soy tú y tú eres yo] (Huxley, 1932/2000, p. 142). No obstante, como ya lo he adelantado, para la teoría crítica la exaltación de la individualidad pura no es lo contrario de la colectividad, sino su perfecto complemento. Por esta razón, Adorno siempre apuesta por permanecer en la tensión dialéctica al dejar los polos de la relación irresueltos, intenta apuntar hacia

---

<sup>56</sup> Este momento visibiliza un rasgo más del liberalismo de Huxley, puesto que parece colocar en el cajón de las ideologías colectivistas a la tradición marxista y anarquista.

su posible conciliación, al mismo tiempo que muestra cómo esta no ha tenido lugar todavía.

### **Fetichismo del fetichismo**

Para Adorno, un momento clave de la novela es cuando Mustapha Mond habla de un libro de biología que pretende prohibir, en esta obra se revela la meta de un más allá de la felicidad del presente que promete un estado de cosas mejor, “that the purpose of life was not the maintenance of well-being, but some intensification and refining of consciousness, some enlargement of knowledge” [que el propósito de la vida no era el mantenimiento del bienestar, sino alguna intensificación y refinamiento de la conciencia, alguna ampliación del conocimiento] (Huxley, 1932/2000, p. 301). La naturaleza subversiva del texto radica en hacer creer que hay una finalidad a la cual tender: la conciencia y el conocimiento, y con esto visibiliza la felicidad del presente como un estado meramente subjetivo (contingente y relativo). Este momento de la novela menoscaba la idea de una felicidad realizada en el marco del mundo feliz. Adorno extrae varias consecuencias de estas líneas.

En primera instancia, señala el filósofo frankfurtiano, Huxley hace una hipóstasis del espíritu, la conciencia y el conocimiento que lo escinde del bienestar material, siendo este último el fundamento del estado feliz. Para Adorno, hay en este punto un núcleo especulativo e idealista. En su contra, el frankfurtiano alerta sobre la necesidad de hacer que el espíritu encuentre concreción en una realidad material a su altura, que el espíritu y sus condiciones materiales de posibilidad se concilien. El amor sublimado exige realización carnal, pero Huxley los escinde. El salvaje John, aterrorizado por la propuesta sexual de Lenina, solo puede comprender y realizar su arrebato apasionado por ella a través de las letras de Shakespeare.

Según el frankfurtiano, cuando Huxley ensalza el espíritu la trascendencia a partir de la literatura y los valores del pasado, en detrimento de la realidad material, su crítica se abisma en la reacción. El final de la novela describe la salida de John en una representación de la ermita. El salvaje busca la purificación mediante

el sufrimiento, se autoinmola por la culpa de la civilización para redimirse y redimirla, pero no le alcanza el sacrificio. John es convertido en una curiosidad mediática, como cualquier animal en estado de naturaleza para la *National Geographic*, sucumbe a la seducción de Lenina en medio de una orgía comunitaria, cayendo con ello en la trampa de la civilización<sup>57</sup>. Finalmente, el escritor inglés sacrifica a John a su ideal de heroísmo romántico: el suicidio individualista.

El núcleo de esta conclusión idealista es una doble fetichización que Adorno desglosa de la siguiente manera: de acuerdo con el sentido de la dialéctica de la Ilustración, en la civilización moderno-capitalista el progreso no es posible sin regresión infantil, ni la operatividad social sin condicionamiento técnico, “la regresión es esencial para el desarrollo coherente del dominio” (Adorno, 2008, p. 101). Adorno muestra cómo a pesar de conocer la tendencia histórica que se impone como autoextrañamiento y alienación, y esta es la parte más potente de su crítica negativa, “Huxley fetichiza el fetichismo de la mercancía” (Adorno, 2008, p. 102). El escritor inglés ontologiza el carácter de mercancía, como un “en-sí”, en lugar de entender que es una “forma de reflexión”, es la falsa consciencia del sujeto sobre sí mismo, la cual habría de erradicarse con la base económica que la instituye. Así pues, “Huxley no admite que la fantasmagórica inhumanidad de *Brave New World* es una relación entre personas que se han olvidado de sí mismas, trabajo social; que el ser humano totalmente cosificado es el ser humano cegado para sí mismo” (Adorno, 2008, p. 102). Esta asunción del fetichismo en otro fetichismo hace que la crítica se detenga en la apariencia y va en contra de la transformación radical de la sociedad. Esto explica varios matices de la crítica del escritor inglés a la Modernidad.

En primera instancia, con la ontología como fundamento, la novela diaboliza la tecnología *per se* y presenta el conflicto social no como antagonismo de clases, sino como una lucha cosmológica entre el ser humano y la máquina.

---

<sup>57</sup> Otro trazo huxleyiano patriarcal y misógino de Lenina, ahora como la tentadora del salvaje.

En la utopía negativa, lo ineludible aparece cuando esa limitación de las relaciones de producción, la entronización del aparato de producción en nombre del beneficio, se refleja como propiedad de las fuerzas de producción técnicas y humanas. En su profecía de la entropía de la historia, Huxley sigue el reflejo (la apariencia) que la sociedad contra la que él lucha difunde necesariamente. (Adorno, 2008, p. 103)

Huxley cede ante la apariencia social y la presenta como un hecho incuestionable, “no mira los antagonismos, sino algo así como un sujeto general y sin contradicciones de la *ratio* tecnológica, y por tanto un simple desarrollo total” (Adorno, 2008, p. 103).

El autor inglés tampoco descifra los síntomas de esta unificación, el fetichismo que gobierna la sociedad capitalista se presenta como segunda naturaleza y sobre esta se monta una noción de individuo que termina siendo el sujeto esencial de la sociedad feliz, pero este concepto es ideológico. Huxley se detiene en los shocks provocados por el estado de cosas en los individuos, sin ir a la cosa misma que provoca estos impactos. En este sentido, es tan positivista como el positivismo criticado en su novela.

El fetichismo en Huxley es doble porque toma la realidad existente como dato primero y con esto aniquila la posibilidad de una salida inmanente. Este planteamiento opera en dos planos. Uno es el del tiempo y, el otro, el de la concepción de la felicidad. Con respecto al primero de estos, el tiempo de *Brave New World* obedece a la univocidad y linealidad del concepto de progreso. Sin la tensión dialéctica ni salida radical inmanente, el estatismo se mantiene dándole cabida a un dinamismo incesante, pero sin ruptura cualitativa.

En lo que concierne al segundo, la crítica de Huxley a la felicidad subjetiva se convierte en una crítica a la felicidad en sí. Como ya lo he señalado, el sitio de la felicidad objetiva lo ocupa una ontología nutrida por la religión y la filosofía del pasado. Huxley opone la cultura, el espíritu, a la felicidad subjetiva, y en esta incluye la desdicha y el heroísmo romántico. Según Adorno, lo relevante es que, para el autor inglés, felicidad y bien objetivamente supremo son irreconciliables, este último no figura ni siquiera como una idea regulativa. El mundo feliz, como utopía

realizada, no contiene potencia de cambio radical inmanente ni afuera. La ausencia de esta tensión en el planteamiento huxleyiano conduce a la conclusión de que una sociedad enfocada en el logro de la felicidad, esta ineludiblemente enferma.

Es hasta el penúltimo capítulo de la novela que la tensión entre felicidad subjetiva y objetiva se dibuja con toda su crudeza e implicaciones. Mustapha, ante la interpelación del salvaje, responde que la civilización no degrada al ser humano, pues una posición de esta naturaleza refiere a un punto de vista objetivo, pero el *World Controller* sostiene que en su mundo el ciudadano es feliz, trabajador y consumidor. Entender y aceptar esto implica, señala posteriormente, mantenerse fiel a los postulados del punto de vista que se intenta defender (en este caso, ser un miembro perfecto de una sociedad de mercado planificada). Según Adorno, en este momento de la novela se revela el relativismo, la verdad pende de una relación lógica que parte de premisas preestablecidas en un campo discursivo, los fines de la acción se “pragmatizan”, dejándolos en manos de las convenciones del momento. El salvaje no puede justificar el sufrimiento autoinfligido si no es tautológicamente, apelando al sentido común de su contexto social.

Adorno señala que, en el mundo feliz, donde el sentido de realidad se define pragmáticamente, a la ciencia también se le coarta su deseo de totalidad, “truth’s a menace, science is a public danger” [la verdad es una amenaza, la ciencia es un peligro público] (Huxley, 1932/2000, p. 385). Verdad, belleza y conocimiento sucumben ante la razón instrumental, la formalización de la razón deriva en los procesos de liquidación del individuo descritos por Huxley y que Horkheimer (2002) lee como las derivas de la razón formal en “estupidez”. Los valores supremos son la tranquilidad y el control del medio, ni el amor ni la religión son necesarios pues, afirma Mustapha, en donde no hay insatisfacción, pérdida, ni sufrimiento, tampoco hay nada que compensar<sup>58</sup>. El *World Controller* sostiene que es, incluso, probable la inexistencia de Dios, pero, en

---

<sup>58</sup> En el mundo feliz la biotecnología ha atemperado el envejecimiento. El bienestar físico y la satisfacción permanente proporcionada por el *soma* eliminan cualquier dejo de insatisfacción o pensamiento incómodo.

el eterno presentismo del mundo feliz, Huxley le asigna el lugar ontológico de la ausencia.

### Utopía y detención

De acuerdo con Adorno, en la utopía “bien pintada” sin fisuras ni tensiones se conserva un núcleo idealista; una lógica de la identidad entre realidad y razón que cancela la transformación social. Enfocado en la desdicha que la utopía realizada podría causarle a la humanidad, Huxley no presta atención a la desgracia del presente, la cual impide la utopía; de este modo, “la novela traslada la culpa del presente a lo que aún no ha nacido” (Adorno, 2008, p. 106). La catástrofe de la sociedad actual se define por la conciliación fetichista entre individuo y sociedad, así como por las relaciones sociales capitalistas en las cuales se sostiene. Para el filósofo frankfurtiano, en el mundo feliz lo que no existe todavía se parece a lo que existe, no hay salto, diferencia, cualitativo. Helmholtz, el escritor de propaganda, representa el fracaso de la fantasía exacta, la dimensión estética agoniza con su exilio en una isla lluviosa donde seguirá escribiendo sin cambiar el mundo. En el Capítulo XVI, Mustapha afirma que el arte sublime es incompatible con la felicidad, “Happiness is never grand” [La felicidad nunca es grandiosa] (Huxley, 1932/2000, p. 375), esta precisa de la tranquilidad de lo idéntico que deja fuera la perturbación de la tragedia, el heroísmo y la resistencia contra una pasión.

Si uno sabe mirar la crítica adorniana a Huxley encontrará en ella la cara de Jano. En la utopía huxleyiana hay también un núcleo negativo, “La imagen de lo más lejano es sustituida por el aspecto que lo más cercano ofrece a quien lo mira con unos anteojos al revés” (Adorno, 2008, p. 106), es la inmanencia como infierno. No obstante, la lógica maniquea de la novela, el pensamiento de la disyunción exclusiva, provoca que el conformismo tenga la última palabra.

Lo que hay que reprocharle a esta novela no es el momento contemplativo en tanto tal, que ella comparte con toda filosofía y exposición, sino el hecho de que no introduzca en la reflexión

el momento de una praxis que reviente el infame continuo. La humanidad no tiene que elegir entre el totalitario Estado Mundial y el individualismo. Si la gran perspectiva histórica es algo más que la *fata Morgana* de la mirada que manda, plantea la cuestión de si la sociedad finalmente se determinará a sí misma o provocará la catástrofe telúrica. (Adorno, 2008, p. 107)

La relación entre medio y fin no es posible afrontarla con el pensamiento del o esto o aquello. No se trata de tomar partido por la técnica o la vida pura del salvaje. Cuando Huxley opta por esta disyuntiva no deja sitio para la conciliación y su crítica de la sociedad tecnologizada se torna totalitaria. En “La posición del narrador en la novela contemporánea”, Adorno señalaba: “Si la novela quiere seguir siendo fiel a su herencia realista y decir cómo son realmente las cosas, debe renunciar a un realismo que al reproducir la fachada no hace sino ponerse al servicio de lo que de engañoso tiene ésta” (Adorno, 2009, p. 44). La imagen adorniana correspondiente con esta conclusión es que Huxley condena en conjunto la técnica y la relación social capitalista, cuando más bien se trataría de atacar, por medio de la praxis, la forma mercancía que organiza la existencia como un todo. Además, para Adorno, hacer justicia a la técnica implica resituirla en una racionalidad de fines. Las “prestaciones tecnológicas” no son independientes de la expresión de la belleza o la verdad, como el piano no es ajeno a la belleza de la música (Adorno, 2008, p. 102-103). En el mundo feliz, esto supondría romper la utopía negativa con otra, una que libere la técnica y con ello contribuya a la realización de la humanidad.

### **A manera de cierre**

Como lo señalé al inicio de este trabajo, la novela de Huxley fue el motivo de la realización de un seminario en el Instituto para la Investigación Social, a inicios de los años cuarenta, más o menos por la misma época en la que está por aparecer el emblemático texto de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*; el cual, como vimos, nutre en significativa medida la crítica adorniana. El interés que movía a Marcuse, Adorno y Horkheimer era el análisis de la “necesidad”, del destino, como motivo central de la novela.

El juicio estético de Adorno sobre *Brave New World* es contundente: para el frankfurtiano se trata de una novela sin mucho artificio narrativo, la califica incluso de “rudimentaria” (2008, p. 86). No es el interés por las cualidades estéticas del texto el que mueve el comentario de Adorno. El motivo de la novela es la narración de la liquidación del individuo, lo que a este le sucede en la era liberal. Para el frankfurtiano, el gran tema del texto es el ocaso de la individualidad por la emergencia del dispositivo biotecnológico.

En el mundo feliz, la biología y la química consiguen la identidad entre individuo y sociedad en una conciliación terrorífica; se trata de una gubernamentalidad eugenésica. El valor del texto radica en su mirada preclara de los procesos biotecnológicos y sus entrelazamientos con la biopolítica, en sus despliegues amenazantes para la conservación del individuo y su subjetividad.

Adorno revela el núcleo reaccionario de la crítica de la modernidad de Huxley en una trama dialéctica con sus elementos progresistas y vanguardistas, y con esto resitúa el valor del texto. Nos invita a desplazar la mirada de los elementos críticos y anticipatorios de la novela a sus momentos retrógrados. Como ya lo he indicado, la crítica adorniana a la obra de Huxley se realiza, en buena medida, en el horizonte de la figura de la dialéctica de la Ilustración. Para Adorno, en cuanto la utopía huxleyana es una utopía de la deshumanización del mundo, Huxley es un pensador negativo, lo cuestionable es lo que este le opone al mundo inhumano.

Porque la salida del terror colectivista no es la ideología del individualismo, sino una solidaridad que nos compagine sin anular nuestra subjetividad; ni la superación del materialismo descarnado se consigue apelando a un retorno a los valores y buenas costumbres del pasado; en este punto, Adorno, de igual manera que Horkheimer, no duda en alinear a Huxley con el tono conservador de la crítica de la decadencia de la cultura. Además, la transformación social radical tampoco se lleva bien con la ontologización de las contradicciones de la sociedad, cuando de lo que se trata es de revelar el fetichismo del sujeto capitalista que hace persistente la injusticia en el mundo. De igual modo,

no se trata de posicionarse en una crítica de lo inhumano que le ponga de frente al arte y la literatura en un esteticismo sin praxis, pues la realidad solo se cambia mediante la lucha política.

Más allá de toda posición esteticista, Adorno fue siempre plenamente consciente de que el arte no tiene un efecto inmediato sobre el mundo. Al salto cualitativo, con el cual iríamos a un estado de cosas distinto, le es insuficiente una militancia refugiada exclusivamente en la dimensión simbólica.

## Referencias

- Adorno, T. W. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2008). "Aldous Huxley y la utopía". En *Crítica de la cultura y la sociedad I*. Akal.
- \_\_\_\_\_. (2009). "La posición del narrador en la novela contemporánea". En *Notas sobre literatura*. Akal.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Benjamin, W. (1989). "Experiencia y pobreza". En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina* (J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- Castoriadis, C. (2002). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Fondo de Cultura Económica.
- Corona Fernández, J. (2007). *La irrupción de la subjetividad moderna*. Universidad de Guanajuato.
- Díaz Villareal, W. (2004). "Notas sobre literatura y utopía. a propósito de Theodor W. Adorno". *Palimpsestus*, (4). Recuperado en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestus/article/view/8035>
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* UNAM.
- Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Huxley, A. (1932/2000). *Brave New World*. RosettaBooks.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Un mundo feliz y Retorno a un mundo feliz*. Porrúa.

- \_\_\_\_\_ (2020, 3 de agosto), "Foreword to Brave New World, second edition-circa 1947", Wealth and Want, <http://www.wealthandwant.com/auth/Huxley.html>
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Marcuse, H. (1998). *El Hombre unidimensional*. Ariel.
- Marqués de Sade. (2009). *La filosofía en el tocador*, Barcelona: Tusquets.
- Taylor, C. (2002). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Van Dülmen, R. (2006). *El descubrimiento del individuo: 1500-1800*. Siglo Veintiuno.
- Zamora, J. A. (2004). Th. W. Adorno. *Pensar contra la barbarie*. Trotta.



# Baudelaire, la imagen melancólica de la Modernidad

Gergana Neycheva Petrova<sup>59</sup>

Alma Rocío Rodríguez Serrano<sup>60</sup>

La época de la Modernidad inaugura la emergencia de una subjetividad que absorbía en ella la explicación de todo lo real y pone al sujeto como el núcleo de todo conocimiento. La prioridad conferida al sujeto desde el cartesianismo permitió al pensamiento filosófico no sólo desembarazarse de la tutela teológica y de toda explicación trascendente, sino que también le concedió al hombre la posición como sujeto; sujeto cognoscente que situado en el momento histórico de la Ilustración devino también en sujeto práctico. El lema ilustrado *sapere aude* (atrévete a pensar), marca el cambio de época y expresa el momento triunfante de la razón, otorgándole a la Modernidad una dimensión completamente distinta en términos de desarrollo sociocultural. Y, es por vía de la razón, que la humanidad cobra la valentía para superar la indiferente ceguera autoimpuesta, por la que había permanecido durante siglos bajo la tutela de los curas y los mandatos de oficiales funcionarios de la realeza. Y como nos explica Hegel:

En épocas como éstas el Espíritu —que con anterioridad progresaba a paso de caracol, incluso con caídas y retrocesos y alejándose de sí mismo— parece avanzar velozmente, con botas de siete leguas. [...] La inteligencia despierta para lo temporal; el hombre cobra conciencia de su voluntad y de su capacidad, mira con alegría a la tierra, a su suelo, a sus ocupaciones viendo en ello algo justo e inteligente. (1985, p. 204)

---

<sup>59</sup> Universidad de Guanajuato / gn.petrova@ugto.mx

<sup>60</sup> Universidad de Guanajuato / animataealma@gmail.com

Así, esta época queda grabada en la historia del devenir del espíritu como el *asalto de la razón*. El fervor que suscitó la Revolución francesa (1789) determinó que la vida del individuo se revistiera de argumentos y razones por lo que aquello que no se encapsulara en la esfera de lo racional —como estas íntimas experiencias inenarrables e inefables— fuera proclive a la sospecha y a su tratamiento desde lo clandestino y lo vedado. En efecto, en la conciencia trascendental, tanto de Immanuel Kant (1724-1804) como de Johann G. Fichte (1762-1814), el mundo exterior es incorporado a partir de la experiencia individual propia. Lo cual, no obstante, conduce a otro problema gnoseológico, puesto que, si toda objetividad resulta mediada por la subjetividad, la cosa en sí permanece inaccesible, es decir, siempre está mediada por lo que el sujeto pone en ella, dejando un *pequeño excedente de mundo exterior* incognoscible que fractura la posibilidad de un planteamiento absoluto.

Tal es el caso de la melancolía. Si bien ya era objeto de análisis desde mucho antes del nacimiento de la Modernidad, al verse inabarcable una vez más por la razón, condujo consigo al individuo melancólico a la oscuridad. En contraste con el optimismo propio de la época, la melancolía, para ponerla en términos de Freud (1993), se caracteriza por la cancelación del interés por el mundo exterior. Ciertamente, si previo a la Época de las Luces, tema que abordamos más adelante, ya se le relacionaba con lo ilícito, aquello que debe permanecer en lo oculto, al menos, en el fondo de lo inhumano, asociado a la bestialidad o la falta de razón que demostraban los locos y los parias, es en este momento en el que adquiere aspectos más peligrosos, emparejados con lo residual. La melancolía y el deshecho parecen ser expulsados, asidos entre sí, del escenario central de la Modernidad; ninguno de los dos elementos tiene la capacidad de atraer la mirada del individuo que persigue los beneficios del progreso porque ninguno se comprende como huella de éste, y mucho menos como indicio del desastre que la persecución insaciable del desarrollo del capital estaría por engendrar. Al contrario, ambos parecen ser trabajo del paria, el trapero y el *flâneur*, individuos escatológicos a quienes corresponde por función lidiar con los deshechos originados por los mecanismos de producción y consumo. Son aquellos que, sin distinción de horario y sin fuerza

laboral que los sostenga como clase redentora, caminan entre la masa con el propósito de reconocer los sobrantes y las fuerzas de consumo a través de los escaparates y la basura. Aunque a primera vista parecen significar lo mismo, el traperero carece de ensoñación. En la soledad de su labor de recolectar y clasificar los desechos, el traperero revaloriza la basura de la maquinaria industrial. Mientras tanto, la figura del *flâneur* se relaciona estrechamente con la contemplación; es el burgués solitario que recorre las calles sin rumbo ni dirección, como lo describe Walter Benjamin:

Es la mirada del *flâneur*, cuya forma de vida todavía baña la futura y desconsolada vida del hombre de la gran ciudad con una pátina de reconciliación. El *flâneur* está todavía en el umbral tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos lo ha sometido aún. En ninguna de las dos está el *flâneur* en casa, sino que busca su asilo en la multitud. (2012, p. 56)

A la par con la figura contemplativa del *flâneur*, entregado a la ilusión que supone el reino de las mercancías, los escaparates y los brillantes carteles esmaltados, emerge la figura de la *bohème*. Si bien participa también de la actividad de contemplación del esplendor y del desecho, su estado posterior no se le puede, con todo, considerar dentro de la misma clase social. Aunque sí tiene contacto con la experiencia de lo residual a través del descubrimiento de aquellas pautas de vida marginales, la *bohème* tiene otra intencionalidad: la de adoptar dicha forma de permanecer en el mundo con el objetivo de nutrir su discurso estético que está a su vez encarnado en ella.

A esta *bohème* perteneció Baudelaire. Pese a que sus condiciones de vida lo mantuvieron al borde de la clase más baja del París del siglo XIX, el poeta pudo ser rescatado de llegar al fondo de la miseria, y, aun así, su condición de bohemio le permitía reconocer aquello que el traperero significaba para el encuentro de lo melancólico. Como bien dice Walter Benjamin: “Naturalmente el traperero no cuenta en la bohemia. Pero todos los que formaban parte de ésta, desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el traperero algo de sí mismos” (1999, p. 32). El bohemio no es traperero, pero comparte elementos sustanciales,

como el formar parte de un sobrante de la estructura de producción, simbolizando la miseria del sistema capitalista. Su presencia en las estructuras de capital incomoda y su labor, aunque necesaria, es desestimada. Pero Baudelaire tampoco es ningún *flâneur*, anuncia Benjamin, y cita las palabras del poeta mismo:

Perdido en este pícaro mundo, a codazos con las multitudes, soy como un hombre fatigado cuyos ojos no ven más hacia atrás, en la profundidad de los años, que desengaño y amargura, y hacia delante no más tampoco que una tormenta que no contiene nada nuevo, ni dolor, ni enseñanzas. (1999, p. 169)

El poeta francés, arrojado en medio de la multitud y de las clases, es la encarnación de la entrega de la *bohème* a las manifestaciones sociales que están cargadas de antagonismo, pues si, por un lado, simbolizan que las estructuras de producción poseen remanentes que son consecuencia del funcionamiento óptimo de las ciudades, por otra parte, también significan el malestar en la cultura, aquel espacio en el que lo meramente funcional no tiene cabida.

Baudelaire, consciente de su pertenencia a la *bohème*, emprendió la búsqueda suicida de lo melancólico entre la clase deleznable del París del siglo XIX con el aparente objeto, o de fusionarse con las estructuras malélicas de la Modernidad, o de encontrar en ellas una redención al aniquilamiento de la naturaleza humana en una apuesta ciega hacia el progreso. Con todo y que estos dos caminos aparentan llegar al mismo lugar, el primero supone un abandono total del poeta en los lugares donde encuentra el objeto de su melancolía, mientras que en el segundo se presumiría un nivel de reconocimiento por parte del bohemio de que en la palabra y la intención estética puede anclarse lo político. Este último caso resulta casi imposible pues, como señala Benjamin, la formación de Baudelaire apunta a la estrechez de su academicismo, ya que no hay una escuela o corriente a la que le deba su forma lírica: “Las estereotipias de Baudelaire, la falta de mediación entre sus ideas, la inquietud pasmada en sus rasgos, señalaban que no tenía a su disposición esas reservas que abren al hombre un gran saber y una visión histórica amplia” (Benjamin, 1999, p. 89). Al escapar de las idiosincrasias indispensables en toda producción,

las imágenes proyectadas por el poeta fijan la crudeza de la experiencia vivida que, como el *shock benjaminiano*, sacude a la conciencia intransigente ante el atisbo de una época que en un principio le ha fallado. La melancolía es entonces atrapada por la Modernidad sin serle querida. De la poesía de Baudelaire resuena la noción del antropocentrismo de la filosofía presocrática que permitió que, de forma gradual, la melancolía encontrase un sentido ontológico. Al respecto, nos explica Kristeva:

Hace falta remontarse a Aristóteles para hallar una reflexión completa sobre las relaciones entre los filósofos y la melancolía. En los *Problemata* (30, I), atribuidos a Aristóteles, la bilis negra (*melaina kole*) distingue a los grandes hombres [...] La melancolía que evoca no es la enfermedad del filósofo; es más bien su naturaleza, su ethos. (1991, p. 12)

La forma de concebir el estado melancólico está lejos de la moralización o la enfermedad mental, al contrario, es inherente por naturaleza a la actitud creadora del pensador. Contradictoriamente, la valoración tan cara que el pensamiento clásico depositó en la melancolía, no la liberó de ser condenada a formar parte de lo pecaminoso durante la Edad Media. Si la melancolía fue lo central en el *ethos* del filósofo, después se le atribuiría lo opuesto a una condición necesaria del individuo, lo moralmente malo, lo oscuro. La melancolía es, en el Medioevo, una falta espiritual que atenta contra la naturaleza del hombre dirige a éste a la acedia, cuyo pecado es despojar a Dios del corazón del melancólico (Kristeva, 1991, p. 13), como si atrajera al melancólico a la paradoja del pecado original: la elección del saber por encima de su pertenencia a Dios y la elección de su consciencia al coste de la plenitud paradisiaca<sup>61</sup>. En su ensayo *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, George Steiner (2020) explica qué cualidades del pensamiento

---

<sup>61</sup> En la tradición judeocristiana, el mal tiene una fuerte asociación con el saber. Desde las fuentes más tradicionales, como el Antiguo Testamento, hasta obras más apegadas a la mística, como el Zohar, señalan que Adán pecó no por seguir a la serpiente, sino porque ha renunciado a la guía ciega de Dios y a la realización de la armonía entre el saber y el bien. (Scholem, 1996, p. 339)

hacen que éste sea un atributo del individuo que lo fortifica en el transcurso de su propio desarrollo, pero que también lo aísla, lo aleja del otro y lo frustra. En la búsqueda de la realización de sus planes a futuro, el individuo se cerciora de la ausencia de relación entre las inferencias que se derivan de las expectativas y lo que se presenta en una realidad cruda y arbitraria; el sinsabor es un motivo más para que entonces nazca la nostalgia: “El célebre abatimiento *post coitum*, el anhelo del cigarrillo después del orgasmo, son precisamente las cosas que miden el vacío que existe entre la expectativa y la sustancia, entre la imagen fabulosa y el suceso empírico” (Steiner, 2020, p. 55).

La razón es la primera causa de que lo inalcanzable duela. Cuando Adán renuncia a Dios, abraza el aletargamiento del buen ánimo; el saber que le ha ofrecido Satanás tiene como paradoja la insatisfacción, ese es el gran pecado que hace devenir al hombre en mortal. A causa de ello, y aunque la Modernidad se acompañe de una narrativa laica, la melancolía supone un desatino surgido de la renuncia a un pasado que no fue. Baudelaire comprende que entrar en los pasajes de la melancolía requiere de la pronunciación de aquel que ha incitado al hombre a pecar. Esta evocación aparece en el poema “Letanía de Satán”:

Tú, el más sabio y hermoso de los Ángeles todos,  
Dios privado de suerte y ayuno de alabanzas,  
¡Apiádate, Satán, de mi larga miseria!

Príncipe del exilio, al que perjudicaron,  
y quien, vencido, siempre te levantas más fuerte,

¡Apiádate, Satán, de mi larga miseria!

Tú que todo lo sabes, rey de lo subterráneo,  
familiar curandero de la angustia del hombre,

¡Apiádate, Satán, de mi larga miseria!

Tú que hasta a los leprosos y a los parios malditos  
enseñas por amor el sabor del Edén,

¡Apíadate, Satán, de mi larga miseria! (2017, p. 204)

Pudiera el contenido de este poema dar lugar a la discusión de si Baudelaire es un creyente rencoroso o si la pieza explicara el *statu quo* de un ser omnipotente que ha sido vencido y relegado a lo más bajo, irónicamente, por la actualidad de su autonomía. No obstante, el punto a analizar es que en “Letanía de Satán” se evidencia lo opuesto al rezo cristiano, utilizando sus propias formas como la aliteración poética que posee la misma estructura del rosario. De la magia que se le atribuye a la palabra natural Baudelaire no reniega, todo lo contrario, muestra cómo la palabra participa en la formación de la concepción del individuo melancólico arrastrado por el mal. Julia Kristeva contundentemente señala: “El rigor del protestantismo o el peso matriarcal de la ortodoxia cristiana se confiesan más fácilmente cómplices del individuo enlutado cuando no lo invitan a una delectación taciturna” (1991, p. 11).

Baudelaire no tenía la mínima intención de renunciar al vínculo que hay entre mal, la razón y la melancolía. Pero aún sin intención, muestra que la Modernidad quiere librarse de su estigma maléfico relegándolo al puro estado melancólico. Si el pensamiento moderno se hace de la jerga arreligiosa, la alegoría baudelairiana aprovecha el abandono de la dimensión judeocristiana para fusionar las figuras religiosas con el mal-melancolía:

Raza de Abel, nútrete y duerme;  
Dios complacido te sonrío.

Raza de Caín, por barro y lodo  
te arrastrarás hasta la muerte.

Raza de Abel, tu sacrificio  
le huele bien al Serafín.

Raza de Caín, ¿alguna vez  
acabarán ya tus suplicios?  
Raza de Abel, ves prosperar  
tus cosechas y tus ganados. (Baudelaire, 2017, pp. 202-203)

Baudelaire deja intacta la posibilidad de revertir el papel pecador de Caín porque su falta refuerza el símbolo de deshecho que se encarna en la escisión de la aún joven sociedad de producción y consumo. Es Abel quien se congracia en Dios y obtiene los beneficios de la administración de la fuerza laboral; es Caín el responsable de que sus descendientes sean el despojo social. Irónicamente, la reafirmación baudelairiana del mal y el paria juega a favor de la secularización que buscaba la Modernidad dentro de la misma religión. Dicha estrategia del pensamiento moderno supone una victoria para la ratificación de su propia estructura: la razón no debe mantener relación alguna con cualquier noción de la vida que no pueda explicar y, por lo tanto, en su afán por emanciparse, incorpora dentro de la herencia judeocristiana al sentimiento melancólico. Asumir que la melancolía y la tradición judeocristiana pueden complementarse en un ámbito exento del escrutinio de la Modernidad no es la intención de Baudelaire. La trasgresión a Dios y a los paradigmas políticos de la vida moderna trasciende la semántica teológica en su obra. Es así como se impregna la obra del poeta también el mito del deseo incumplido, como se expresa en el poema *El cisne*:

¡Cambia París! Más nada se mueve en mi tristeza.  
Esos nuevos palacios, aquellos viejos barrios,  
todo se vuelve ahora para mí alegoría  
y mis caros recuerdos me pesan más que rocas.

Así, frente a este Louvre una imagen me oprime:  
pienso en mi blanco cisne, con sus gestos de loco,  
como los desterrados, ridículo y sublime,  
roído por deseos. Y luego pienso en ti,

Andrómaca, caída del brazo de su esposo  
a las manos de Pirro, como una oveja vil,  
extática y doblada en la tumba vacía,  
a un tiempo viuda de Héctor y de Heleno consorte.  
Pienso en la pobre negra, enflaquecida y tísica,  
que mientras pisa el barro con la mirada busca  
aquellos cocoteros del África soberbia  
detrás de la muralla inmensa de la niebla;

en todo el que ha perdido lo que ya no se encuentra  
en quien la sed alivia bebiéndose su llanto  
y mama de la Pena como una noble lobra;  
en el huérfano endeble que se seca cual flor.

En medio de la selva donde mi alma se exilia  
un antiguo Recuerdo toca con fuerza un cuerno.  
Pienso en los olvidados marinos en su isla,  
en el preso, el vencido... ¡y en muchos más también! (Baudelaire,  
2017, pp. 154-155)

Baudelaire busca el mal más allá del cristianismo; lo trasciende y llega a las regiones antiguas que han sostenido al mismo origen de la Modernidad y cuya mitología se encarna en el individuo moderno, ausente de toda gloria. La semblanza de Héctor y su mujer contrasta con el mendigo y la sirvienta que deambulan en la metrópolis; su pasado, aunque digno de estar representado bajo las formas artísticas que reposan en el Louvre, en realidad le condenan a perderse en la miseria. Al igual que Caín, Héctor y Andrómaca no pueden huir de su trágico final que, en el instante en que se transforma en la herencia de su pueblo —los vencidos—, pierde la asociación con lo melancólico. Como en una caída en picada hacia la praxis exigida por el nuevo sistema capitalista, el mal se extraña de la melancolía y es así como, en un movimiento contradictorio de la Modernidad hacia ella misma, ésta se apresura a reunir a lo melancólico y al mal a través de la estética, específicamente en la realidad baudelairiana de la alegoría.

La latencia del mal en el mundo obliga al individuo a volver su mirada hacia lo que no fue<sup>62</sup>, hacia el esplendor de la armonía. Si ésta existió o no está de más, pues el deseo hacia el posible pasado es lo que cuenta. Para que el poeta se sumerja convulsivamente

---

<sup>62</sup> Existe una relación con la tesis II de *Sobre el concepto de Historia, de Benjamin*: "la imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente tenida por el tiempo en el que de una vez por todas no ha relegado el curso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe solo en el aire que hemos respirado, entre los hombres que hubiesen podido hablar, entre las mujeres que hubiesen podido entregársenos. El individuo no volvería el rostro hacia ese pasado inexistente si el malestar de la vida moderna; el mal es, entonces, el eje de la melancolía" (Benjamin, 1994, p. 178).

en esta posibilidad, la melancolía debe afianzarse a través de la añoranza de los tiempos que tuvieron que sacrificarse remarcando las condiciones bárbaras de su presente: “Pareciera que la condición melancólica surge con gran fuerza en la cultura cuando con el transcurrir del tiempo se derrumban los valores tradicionales y se pierde el sentido de la historia [...] En los tiempos en que el tiempo devoraba a la historia era preciso glorificar la melancolía.” (Bartra, 2017, p. 21)

En *El spleen de París*, Baudelaire desentraña en palabras la vida más precaria de una capital embotada en las promesas del progreso. El poeta debe tocar fondo para poder teñir a la melancolía de absoluta pertinencia en su salto hacia atrás. Así, en *El viejo saltimbanqui*, Baudelaire reafirma esta condición:

Al final, al extremo final de la fila de barracas, como si, avergonzado, se hubiera exiliado a sí mismo de todos aquellos esplendores, vi a un pobre saltimbanqui giboso, caduco, decrépito, una ruina de hombre, a uno de los postes de su cuchitril más miserable que el del salvaje más embrutecido, y donde dos cabos de vela, llorosos y humeantes, iluminaban demasiado bien todavía aquella miseria.

Por todas partes la alegría, la ganancia, el derroche; por todas partes la seguridad del pan para mañana; por todas partes la explosión frenética de la vitalidad. Aquí la miseria absoluta, la miseria trajeada, para el colmo del error, con harapos cómicos en los que la necesidad, antes que el arte, había introducido el contraste. ¡No reía el miserable! No lloraba, no danzaba, no gesticulaba, no gritaba; no cantaba ninguna canción; ni alegre ni lamentable, no imploraba. Estaba mudo e inmóvil. Había renunciado, había abdicado. Su destino estaba hecho [...] y en la barranca donde el mundo olvidadizo no quiere entrar. (2018, pp. 47-48)

El saltimbanqui yace congelado en medio de su último destino, dominado por la acedia, mientras la masa le repele. Ésta, inmersa en una doble ignorancia —la del mundo perdido en nombre de lo nuevo y el desapego gradual con respecto a las leyes religiosas que habían etiquetado a la melancolía como pecado mortal durante la Edad Media—, identifica que ahí está la melancolía y escapa de ella como de la misma muerte. Ahora bien, una vez

que la melancolía revela el clasismo de la estructura social moderna, ésta trasciende al ámbito político y se centra entonces en la fuente de deseo que suponen los objetos de la vida cotidiana, como se aprecia en *El frasco*:

Hay perfumes intensos para los que es porosa  
la materia. Parece que el vidrio penetraran.  
Al abrir una arqueta desde Oriente  
y cuya cerradura rechina y gime a gritos,

o algún armario oscuro de una casa desierta,  
repleto de olor acre por el paso del tiempo,  
a veces descubrimos un frasco recordado,  
del que emana, muy viva, un alma que regresa.

Ideas que dormían, cual fúnebres crisálidas,  
se agitan poco a poco en las densas tinieblas  
y, tras abrir las alas, se lanzan en un vuelo  
entre brillos azules, rosáceos o dorados.

Por el aire alterado ya vuelan los recuerdos  
que embriagan; se nos cierran los ojos; el Vértigo  
se apodera del alma y la arrastra vencida  
a un abismo enturbiado por miasmas humanos;  
la transporta hasta el borde de un abismo ancestral,  
donde, Lázaro nuevo rompiendo su mortaja,  
se remueve y despierta el espectral cadáver  
de un viejo amor ya rancio, sepulcral y hechicero.

Así, cuando ya nadie consiga recordarme,  
cuando me hayan tirado, como a un frasco vacío,  
polvoriento, rajado, decrépito y viscoso,  
en un rincón cualquiera de un armario siniestro,

yo seré tu ataúd, amable pestilencia,  
testigo de tu fuerza y de tu virulencia,  
angélico veneno, licor que me corroe,  
a un tiempo vida y muerte para mi corazón. (Baudelaire, 2018,  
pp. 102-103)

El objeto atrapa al individuo porque lo trasciende en su inercia. ¿Cuántas manos tocaron esas vitrinas próximas a él?, ¿qué experiencias fueron aquellas que acontecieron alrededor suyo? Baudelaire intuye que en el objeto descansa la huella del individuo, aunque éste ya no esté ahí; incluso aunque haya fallecido, hay un remanente de él. En el imaginario de Baudelaire, el individuo tiene la esperanza de que, en su irremediable inexistencia, y en el desecho que significa su corporeidad, el objeto guarde un fragmento suyo. Individuo y objeto son propensos al mismo peligro, el uno porque la vida se acaba, no hay salida de este fin orgánico; el otro, reconfigurado por la Modernidad para legitimar una estructura compleja de valor productivo y mercantil, caduca de la misma forma. No obstante, el objeto tiene una ventaja sobre el cuerpo del individuo, es decir, la inevitabilidad de su caducidad ya que, como en el caso del anterior poema, el frasco está presente, guardado en un armario, quizá viejo, quizá discorde con las nuevas tendencias de diseño, pero con un lugar y un tiempo que el cuerpo humano no pudo alcanzar.

La melancolía es el enlace entre objeto e individuo, provoca la apropiación de la experiencia ajena. Benjamin relata en *Infancia en Berlín hacia 1900* una reflexión similar que le dejó el recuerdo de jugar a las escondidas: “Quien me descubría podía hacer que me quedara inmóvil como un ídolo debajo de la mesa, que me entretejiera para siempre como fantasma en la cortina o que me encerrara para toda la vida en la pesada puerta” (1982, pp. 49-50). Emerge, entonces, una nueva función del objeto, el de la mimesis: una melancólica nostalgia de identificación inmediata con el pasado, una imagen que en su apariencia ilusoria adquiere objetivamente el carácter de una fantasía. Pero, como fantasía, ésta requiere de todas las facultades del hombre y precisa de lo más contingente del individuo, recuperando su materialidad y despertando su sensibilidad del letargo que objetivamente le ha sido inducido.

Frente a la estrategia organizadora de las experiencias sensibles, propia del mundo funcional y su ley unificadora, recuperar la expresión del dolor corpóreo, el placer, la finitud y la fragilidad

propios de la existencia individual es lo que fragmenta la conciencia de una colectividad unificadora y resalta la irreductibilidad de la experiencia humana. Como actividad cognitiva autónoma y espontánea, la fantasía penetra la fachada del pensamiento clasificatorio y rescata al ente determinado de las representaciones estadísticas, para dar testimonio de la coacción y la injusticia reinante y desvelar lo irritante que resulta todo aquello que se le impone como incuestionable. En su reflexión crítica, siguiendo el postulado benjaminiano de *eternizar lo pasajero* y hacer saltar las particularidades íntimas del objeto, Adorno repudia el pensamiento identificador, ya que éste cosifica y reduce a los individuos a prototipos, e insiste en recuperar la capacidad diferenciadora de la conciencia individual:

Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo sólo tiene acceso la diferenciación. Diferenciación es la experiencia del objeto convertida en forma subjetiva de reacción. Su postulado es la posibilidad de tal experiencia, y en él se refugia la componente mimética del conocimiento: la afinidad de cognoscente y conocido. (1975, pp. 50-51)

El objeto adquiere como un nuevo propósito: restituir al desecho en un acto de rebeldía hacia la Modernidad. Individuo y objeto reniegan de su finitud y convergen en un recuerdo para que el otro se aproxime. Así, aunque el objeto sea resignificado —como el objeto de colección—, la figura del individuo y su tiempo persisten en su constitución. Al respecto, comenta Baudelaire:

Las ilusiones —me decía un amigo— son tan innumerables como las relaciones entre los hombres o la de los hombres con las cosas. En cuanto la ilusión desaparece, es decir, cuando vemos al ser o al hecho tal como existe fuera de nosotros, experimentamos un curioso sentimiento complicado, mitad nostalgia por el fantasma desaparecido y mitad sorpresa agradable delante de la novedad, delante del hecho real. (2018, p. 97)

Entonces, el objeto se reconstruye en la acción mimética en dos sentidos: primero, adquiere el significado de contenedor de una época, cuyo sentido se alcanza sólo si despierta el sentimiento melancólico; y, segundo, representa una nueva experiencia ya determinada por la naturaleza de lo caduco. Así, lo viejo y lo nuevo transforman a lo residual que, a pesar del estigma que la sociedad de producción le ha impuesto, se transforma en la causa de la tristeza del individuo moderno:

Tengo ya más recuerdos que un hombre de mil años.  
Un mueble con cajones repletos de balances,  
de versos y cartitas, de pleitos y romanzas,  
con mechones de pelo envueltos en recibos,  
guarda menos secretos que mi triste cerebro.  
Es como una pirámide, un panteón inmenso  
que contiene más muertos que la fosa común.  
—Yo soy un cementerio odiado por la luna,  
donde largos gusanos, como remordimientos,  
se encarnizan sin tregua con mis muertos queridos.  
Soy un tocador viejo lleno de flores secas  
y de un batiburrillo de objetos anticuados,  
donde tristes pasteles y Bouchers apagados  
aspiran el aroma de un frasco sin tapón.

Nada se hace más largo que esos días tan cojos,  
cuando bajo los copos de los años de nieves  
el tedio que resulta del interés perdido  
alcanza la medida de lo que es inmortal.  
—Serás en adelante, ¡oh materia viviente!  
un bloque de granito entre un miedo impreciso,  
adormecido al fondo de un Sáhara brumoso;  
una esfinge que ignoran las gentes insensibles,  
olvidada en el mapa y cuyo humor arisco  
sólo canta a la luz del sol en el ocaso. (Baudelaire, 2018, pp.  
133-134)

El individuo propenso a lo melancólico aprehende a través del objeto las experiencias pasadas de aquellos que ya no están. Es, precisamente, en este afán de coleccionar instantes a través del desecho en que persiste su resistencia a la incompreensión de

las masas. Así, la melancolía agudiza aún más la exclusión que en su estado de paria ya se suponía. No cualquiera puede comprender lo que guarda el objeto residual, ni su valor, por lo que el melancólico se aísla y vive bajo su propia estructura, o como bien lo describe Bartra: “El ángel de la melancolía no ha perdido su objeto amado: por el contrario, con su mirada lo construye” (2017, p. 22). De las oscuridades de la melancolía que produce el objeto, el poeta constituye su obra de arte y constata lo que Steiner afirma acerca del pensamiento y su soledad: que éste permanece ineludiblemente unido a la sensación de unicidad entre el universal del concepto y el rechazo de su contenido al tratarse de los despojos del consumo de masas.

El objeto, sin embargo, no es el último escalón al que el bohemio arriba; sabe que antes de asumir la forma utilitaria asignada por el sistema de producción, ésta ya tenía su origen en la naturaleza y que es el último resquicio donde el poeta apresa a la melancolía con toda su densidad: “Los muebles tienen formas alargadas, postradas, languidecientes. Los muebles parecen soñar; se les diría dotados de una vida sonambúlica. Las telas hablan una lengua muda, como las flores, como los cielos, como los soles ponientes” (Baudelaire, 2018, p. 23).

Las formas oscuras baudelairianas son completamente disruptivas a la imperiosa luminosidad que en ese momento imperaba en el impresionismo y, a partir de su oposición, Baudelaire sentencia que en ella se encuentra el refugio de lo maligno y de la melancolía, de igual modo como las formas toscas de los objetos pasados de moda comparten un mismo silencio en el que resuena la añoranza al pasado. No obstante, la naturaleza posee un silencio aun más radical, y los países, los árboles y las noches convierten su mudez en la zozobra que afecta al poeta:

¿Cabe alumbrar un cielo tan fangoso y oscuro?  
¿Cabe romper acaso unas tinieblas  
más densas que la pez, sin aurora, ni ocaso,  
sin estrellas, ni fúnebres fulgores?  
¿Cabe alumbrar un cielo tan fangoso y oscuro?

La esperanza que antaño la Posada alumbraba  
se ha apagado por fin, ha muerto para siempre,  
Sin luna ni destellos, ¿dónde hallarán albergue  
los que sufren en los malos caminos?  
¡El Diablo ha apagado la luz de la posada!

Hechicera adorable, ¿amas tú al condenado?  
¿Conoces lo que es ya irremisible?  
¿Sabes de ese Pesar cual dardo envenenado  
al que sirve de blanco el corazón?  
Hechicera adorable, ¿amas tú al condenador?

Con sus malditos dientes lo Irreparable roe  
el pobre monumento que forman nuestras almas,  
y a menudo destruye, como hacen las termitas,  
socavando la casa por sus propios cimientos.  
¡Con sus malditos dientes lo Irreparable roe!

—A veces vi en el fondo de un frívolo teatro,  
por la vibrante orquesta enardecido,  
a un hada que encendía sobre un ciclo infernal  
una aurora brillante y portentosa;  
A veces vi en el fondo de un frívolo teatro

a un ser, que sólo era claridad, gasa y oro  
abatiendo, vencido, al enorme Satán;  
pero mi corazón, que el éxtasis ignora,  
es igual que un teatro donde esperan,  
¡al ser de alas de gasa, siempre en vano! (Baudelaire, 2018, p. 110)

El poema no intenta mimetizar al hombre sólo con lo estético, sino con el mal y su melancolía dentro de la naturaleza, que es su origen, y que, a diferencia de la premisa impresionista de luminosidad, está ligada a las tonalidades oscuras y sórdidas. El paria no puede desprenderse de su estigma social, por lo que la relación que tiene con la naturaleza transcurre a través de esa significación. Así, los harapos del paria, a la par de la degradación de la materia, hacen saltar a la vista la misma decadencia en la naturaleza recién transformada por el proceso de producción.

Dicha relación está alejada de Dios y cae en los territorios de Satán, por lo que si es que se puede clamar a alguien para que el horror pare, debe ser a él, pese a que, en un giro dramático, el poeta reconoce que también Satán está condenado al olvido de lo que ha dejado de ser funcional.

El hecho de que el poeta recurra a la naturaleza para encontrar la forma más pura de la melancolía denota que la Modernidad se halla en un cruce eternamente contradictorio y antagónico; si bien la Modernidad surge de la naturaleza, ésta rechaza su origen. La materia en su estado primitivo proviene de la naturaleza, pero la Modernidad no está dispuesta a cederle el valor que alguna vez tuvo bajo el imperativo baconiano de otrora que dictaba: *La naturaleza al servicio del hombre*, sino que la subyuga plagando cada espacio geográfico con luces artificiales. Pero la naturaleza hace lo suyo y se apropia de la Modernidad a través de su arbitrariedad y de su crudeza vivencial, lo que le recuerda convulsivamente al poeta la fuerza de autodestrucción que acorrala a la Modernidad misma y, por supuesto, a él también, pues no puede deshacerse del hecho de que de ella proviene su propia constitución.

Baudelaire no reniega de esta tensión, y aunque odia a la Modernidad, como lo señala Lamaitre, no olvida que de ella proviene; esta conjugación de amor-odio se repite entre él y la naturaleza, por lo que sus figuras alegóricas transitan, a través de la mimesis, de la vida a la muerte, cargando al mismo tiempo con las pasiones que experimentan a lo largo de este ir y venir:

Ésta es una de las formas extremas, la menos espontánea y la más malamente vacía de sensibilidad poética. Ésta es toda una apariencia de artificios y contradicciones voluntarias. Intentemos entonar algunas.

Se encuentran mezclados el realismo y el idealismo. Ésta es la descripción indignante y cómplice de muchos detalles desoladores de la realidad psíquica, y es, en el mismo momento, la traducción depurada de las ideas y de las creencias que superan la mayor impresión inmediata que hacen los cuerpos [...] se detesta la civilización industrial de ese siglo, hostil en misterio; se juzga despreciable de realismo, y, al mismo tiempo, se le

juzga de especialmente pintoresca que esta civilización tenga dentro a la vida humana y los recursos que ella aporta al arte para desarrollar la sensibilidad.<sup>63</sup> (Lamaitre, 2021)

Finalmente, el poeta moderno también advierte un destino inevitable: en el fondo de la naturaleza indomada, se encuentra lo nuevo. ¿Es más esperanzador que el pasado? La duda cabe porque en realidad esa novedad exige el olvido y, por ende, el peligro de desasirse de la belleza que sólo acompaña a la melancolía. No hay, sin embargo, nada que perder. En Baudelaire, el peligro de encontrar la muerte en lo desconocido no es más grande que la de descender al infierno de lo pasado:

¡Oh, viejo capitán! ¡Oh, Muerte, leva el ancla,  
 nos aburre esta tierra; ¡zarpemos, que es la hora!  
 Sin el cielo y el mar hay negruras de tinta,  
 los pechos que conoces están llenos de rayos.

¡Viértenos tu veneno, y que él nos reconforte!  
 Queremos, tanto el fuego nuestros cerebros quema,  
 descender al abismo, ¿qué importa Infierno o Cielo?  
 ¡Al fondo de lo Ignoto para encontrar lo nuevo! (Baudelaire,  
 2018, p. 216)

## Referencias

- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus Ediciones.  
Bartra, R. (2017). *La melancolía moderna*. Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>63</sup> C'est une des formes extrêmes, la moins spontanée et la plus malavide, de la sensibilité poétique. C'est tout un ensemble d'artifices, de contradictions volontaires. Essayons d'ennoter quelques-unes. On y trouve mêlés le réalisme et l'idéalisme. C'est la description outrée et complaisante des plus désolants détails de la réalité physique, et c'est, dans le même moment, la traduction épurée des idées et des croyances qui dépassent le plus impression immédiate que font les corps [...] on déteste la civilisation industrielle de ce siècle, comme hostile au mystère ; on la juge écœurante de rationalisme, et, en même temps, on jouit du pittoresque spécial que cette civilisation a mis dans la vie humaine et des ressources qu'elle apporte à l'art de développer la sensibilité... (La traducción es de las autoras)

- Baudelaire, C. (2018) *El Spleen de París*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2017) *Las flores del mal*, Akal.
- Benjamin, W. (1994) *Discursos interrumpidos*. Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*. Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Alfaguara.
- Freud, Z. (1917) “Duelo y melancolía”. En *Obras completas*, tomo XIV. Amorrortu editores.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III. Fondo de Cultura Económica .
- Kristeva, J. (1991). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Monte Ávila Editores Latinoamericanos.
- Lamaitre, J. (s/f). *Les Contemporains, 3ème Série. Études et Portraits Littéraires*. Consulta 2021: <http://www.gutenberg.org/ebooks/25378>.
- Scholem, G. (1996). *Grandes tendencias de la mística judía*. Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G. (2020). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica.



# La Razón, una condición humana violenta

Gabriela Herrera Sánchez<sup>64</sup>

El presente trabajo aborda un análisis sobre la teoría de la naturaleza violenta del hombre de Thomas Hobbes y la pulsión de muerte de Sigmund Freud, para comprender por qué las relaciones humanas están atravesadas por la violencia, dando origen al Estado para impartir justicia y establecer orden en la sociedad, cuyo instrumento legítimo para dicho objetivo es la violencia misma. La emblemática frase *homo homini lupus est*, frase que aparece en la dedicatoria de Hobbes al conde de Devonshire en *De Cive*, refiere a la naturaleza violenta del hombre, pero no hay que entender esta violencia partiendo de fundamentalismos morales ni de dicotomías, pues va más allá de estos parámetros. La violencia humana en un estado natural desata una lucha, bruta pero también de otros géneros como la de la inteligencia, la mentira y el fraude, de todos contra todos provocando un aniquilamiento total. Mas, considerando que el ser humano no solo tiene como condición la violencia sino también de vulnerabilidad, fragilidad y finitud, siendo un animal racional, sociable, político (el *zoon politikón* del que refiere Aristóteles) con capacidad creadora, gracias a la razón y al entendimiento, se crea, según Hobbes, ese Leviatán que llamamos República o Estado (*civitas*), que no es otra cosa que la proyección del hombre artificial.

El hombre, más que un ser social es un ser menesteroso, es un ser que necesita de cuidados para poder sobrevivir. Por eso requiere de establecer vínculos con otros; de ahí la importancia de crear un Estado que garantice el cumplimiento

---

<sup>64</sup> Universidad de Guanajuato. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Filosofía / gabiazul.herrera@gmail.com

y responsabilidad de ese otro para que brinde protección. El Estado tiene la tarea de procurar que los ciudadanos provean esa protección, por este motivo la familia, el primer ámbito social al que pertenecemos, está obligada a cubrir estas necesidades básicas y elementales de los individuos. Se entiende entonces que las leyes, antes que establecer el derecho mismo, estipulan primeramente deberes y obligaciones.

El origen de la construcción del Estado, para Hobbes, es el miedo a su condición humana, porque uno puede morir a manos de un otro y ante esta amenaza todos somos iguales, débiles y vulnerables. Así, el principal objetivo de todo estado civil político es la seguridad y protección que garantiza la existencia física de sus ciudadanos. Sin embargo, en el Estado no todos son reconocidos como ciudadanos, aquí se marca ya una desigualdad, un privilegio. En el estado natural del hombre no existe maldad ni bondad porque solo actúa para sobrevivir, establece lazos y vínculos con otros de su misma especie para poder subsistir y obtener algún beneficio; por instinto, sabe que no debe luchar con todos, sólo con aquellos con los que no ha mantenido alguna relación de protección. Queda claro que el estado civil no surge únicamente para controlar y frenar la lucha de todos contra todos, sino también para proteger en gran medida las relaciones y los contratos que se forjan entre individuos para obtener el beneficio de protección y el derecho al cuerpo del otro. Bajo este esquema, la familia es justamente la primera forma de propiedad privada.

Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad. (Hobbes, 2017, p. 115)

Nos comenta Carl Schmitt en *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (2002), que mientras en el estado de naturaleza el hombre es un lobo para el hombre, en el estado civil el hombre es un dios para el hombre. Habitar en el estado de naturaleza causa terror y angustia orillando a los individuos a juntarse y establecer alianzas, lo que indica el develamiento de la *ratio* y el surgimiento del nuevo dios. Este nuevo dios no es más que la persona soberana representativa. Y su fuerza es inmensa, más grande que la suma de todas las voluntades participantes.

La persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí. La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el Leviathan, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo dios. En ese sentido, el nuevo dios es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero sólo en sentido jurídico, no en sentido metafísico. La lógica interna del producto artificial "Estado", fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado (Schmitt, 2002, p. 33).

En esta lectura, el Leviathan, más que una bestia mítica, es una gran máquina, un extraordinario mecanismo que está al servicio de la seguridad de la vida física de los hombres, sus ciudadanos, a los que protege, a la vez son dominados por él. Siendo un sistema mecanicista, simplemente el Estado funciona o no funciona. Si me garantiza mi propia seguridad y existencia física, es porque funciona, por lo tanto, yo debo ofrecer a cambio obediencia incondicional a las leyes que prescriben su fundamento (Schmitt, 2002). Al hablar de leyes es porque estamos ante un Estado institucionalizado o constitucional establecido gracias al acuerdo de una multitud de hombres o, mejor dicho, de una asamblea nacional constituyente. Según Hobbes, nos explica Carl Schmitt, todo Estado se funda en un contrato y, por consecuencia, es un Estado de derecho constitucional.

Hobbes llegó a concebir la transformación del derecho en simple mandato legal preceptivo, relacionada con la conversión del Estado en un mecanismo impulsado por motivaciones psicológicas forzosas, de una manera tan consecuente y sistemática que dio al traste, no sólo con todas las nociones medievales del “derecho divino de los reyes”, sino también con todos los conceptos anteriores del Derecho y de la Constitución entendidos en sentido substancial. Es, pues Hobbes, por ambos lados, precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués que a lo largo del siglo XIX se impone en todo el ámbito del continente europeo. (Schmitt, 2002, p. 67)

Aunado a esto, para el filósofo inglés no se hubiera podido construir el Estado sin la invención más noble y provechosa de todas, el lenguaje, pues por medio de éste es como el ser humano expresa y registra sus pensamientos, “sin él —comenta Hobbes en la introducción al *Leviatán*— no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos. El primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán cómo llamar a las criaturas que iba presentando ante su vista” (IV, p. 19). Siguiendo en este sentido a Hobbes, Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (2001) entiende que el lenguaje es palabra y nombre, pero también es hacedor y culminador. La relación absoluta entre nombre y entendimiento no se da más que sólo en Dios, razón por la cual, Dios no creó a Adán de la palabra ni nombrándolo como a sus demás criaturas, no lo hizo porque no quería hacerlo subalterno al lenguaje, sino todo lo contrario, le transfirió ese mismo lenguaje para servirle como *medium* de la creación a Él, así fue como Dios pudo descansar, cuando confió al hombre su esencia creadora.

Enrique G. Gallegos, en su artículo: “Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin” (2001), nos comenta que, si bien el Estado al ser una creación humana está destinado a su finitud; Hobbes la presenta como una entidad ontológicamente necesaria e imprescindible políticamente, es decir, que su legitimidad no se basa meramente en un pacto, porque se trata más bien de una necesidad ontológica en la vida humana. Sin embargo, con

el establecimiento del Estado, la violencia no desaparece, sino que deviene en una violencia ordenada y estable, dado que pasa de ser la violencia de los muchos a la violencia de uno, es decir, del propio Estado. Esto se debe a que el Estado al ser un dispositivo liberador de la violencia originaria, al no poder eliminarla la emplea como un instrumento para establecer orden, convirtiéndose en monopolizador y maximizador de la misma. De igual forma, Rousseau emplea al Estado como un dispositivo liberador, pero difiere del enfoque hobbesiano al comprender que la violencia no es producto de la naturaleza propia del hombre sino del mismo desarrollo de la civilización. Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, reflexiona sobre estas formas en las que ha procedido el Estado con respecto a la violencia, por lo que Enrique G. Gallegos nos dice lo siguiente:

Esta concepción del Estado que se expresa en una violencia, que se escinde en violencia legítima y en violencia ilegal y del poder político que tiene su origen en la violencia, llevó a Benjamin a establecer la distinción entre violencia mantenedora de derecho y violencia generadora de derecho. Es como si para Benjamin el Estado no pudiera escapar de su origen violento, que ciertamente se podrá recubrir de fines justos, de nobles intenciones y establecer tipificaciones sobre lo que es violencia y lo que no es y que a la postre se juzguen naturales y que en épocas democráticas hasta nos parezcan sensatas. (2011, pp. 1925-1927)

En este sentido, para Benjamin la crítica de la violencia mítica se suscribe a la manifestación de la relación entre el derecho y la justicia, por lo que sólo debe buscarse en el reino de los medios y no en el de los fines, ya que dicha violencia es considerada un producto natural que, al ser empleada, no causa problema siempre y cuando no sea utilizada para fines injustos. En *Para una crítica de la violencia* (2001), Benjamin hace una fuerte crítica al derecho, pues nos refiere que lo más alejado de la justicia es el derecho mismo, el cual, al ser fundamento de la institución del Estado, debería garantizarla. Sin embargo, es el propio derecho el que no tiene ningún fundamento, ya que no hay razón alguna para justificarse, lo que lo ha llevado a sustentarse en meros actos de fe. La crítica

que hasta ahora se ha hecho sobre la violencia se ha centrado en la relación de los medios y los fines, aunque es importante hacer la crítica desde el pensamiento teleológico (de los medios y fines). Es momento de ir ahora hacia la crítica de la violencia misma, es decir, a la que está encarnada en los individuos y a la experiencia misma de ésta. Es preciso hablar de la violencia encarnada en el sujeto porque el derecho positivo juzga y dirige sus sanciones individualmente, por lo que toda identidad ya presupone derecho (de ahí la necesidad de los Estados de instituir nacionalidades) y el derecho, como institución o constitución, es ya la violencia misma, aunque legítima.

A propósito de utilizar la violencia para frenar su empleo para fines injustos, Horkheimer en *Teoría Crítica* (2003) explica que las acciones de los hombres no devienen únicamente de tendencias físicas para la autoconservación, también proceden de la necesidad de ejercer movimientos impulsivos, de ser reconocidos e identificados para sentirse protegidos dentro de la colectividad. La conciencia de sí del hombre se percibe como esencialmente idéntico respecto a lo que ve, siente y/o juzga; por esta razón, Hobbes concibe al hombre como un ser egoísta y medroso que está aislado y nada más tiene a consideración su propio bienestar. Debido a esta esencia narcisista, nos dice Horkheimer: “La sociedad sólo estriba en que cada uno, por el hecho de existir dentro del Estado, tácitamente celebra y aprueba un contrato por medio del cual renuncia, de una vez y para siempre, a todo poder individual y a toda arbitrariedad” (2003, pp. 61-62).

La violencia, siendo una condición humana, no desaparecerá ni será desterrada porque forma parte de su naturaleza y, si el Estado es un artificio del hombre, éste la contendrá por más que se le intente aniquilar; pues el sólo hecho de someterla o destruirla requerirá ejercerla. Siendo críticos con la perspectiva de Thomas Hobbes, respecto a la creación del Estado, el hombre no busca autorregular su violencia ni otorgarle el poder a un tercero para establecer orden, sino más bien para cederle la responsabilidad que conlleva el ser libre. El hombre no sabe qué hacer con su libertad porque la relación causa-efecto de sus acciones le genera

angustia. Parcialmente concuerdo con Rousseau cuando refiere que el origen de todos los males es la propia civilización y, por ello, habría que reparar este mal; no obstante, no creo que el hombre quiera hacerlo; primeramente, porque la violencia, al ser una cualidad humana, no debe catalogarse como un “mal”, ya que en el estado natural el hombre al igual que los animales lucha por su supervivencia, pero ya dentro de la cultura esta lucha ha dejado de ser meramente natural, volviéndose violenta, cruel y terrible, dado que se ha moralizado la lucha por vivir; y segundo, porque el hombre no desea su libertad, ejercerla implica inevitablemente sufrimiento y angustia.

La libertad individual, nos dice Freud en *El malestar de la cultura* (1999), no es un patrimonio de la cultura, puesto que ya existía, pero carecía de valor, ya que en el estado natural el individuo no tenía condiciones favorables para preservarla debido a su condición humana violenta, de la que no ha sido fácil renunciar a la satisfacción de esta tendencia agresiva. El hombre no se siente satisfecho al desistir totalmente de ella, pues de alguna forma compone su naturaleza humana y, por más que desde la cultura tratemos de dominar completamente la naturaleza, nunca lo lograremos porque somos parte de ella y estaremos siempre limitados en su adaptación y operación.

Siguiendo la tesis de Horkheimer, en su *Crítica de la razón instrumental*: “La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza” (1973, p. 12). Desde Hobbes, entendemos que la primera forma de sometimiento de la naturaleza fue nombrarla, otorgarle nombre como lo hizo Adán con las creaturas del paraíso. En consecuencia, toda creación es violenta porque parte de la enunciación de las cosas. Dios creó el mundo enunciando su palabra con el nombre de su creación, por eso la naturaleza *per se* es violenta. “Dijo Dios “Haya Luz”, y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz “Día” y a las tinieblas “Noche”. Atardeció y amaneció: fue el día Primero” (Génesis 1: 3-5). Pero fue sólo al hombre a quien sopló un aliento de vida y le otorgó el verbo, el *logos* que se traduce como lenguaje y razón. Para Hobbes, este privilegio de poseer entendimiento y razón lleva consigo su contraparte:

nos referimos al privilegio del absurdo, al cual ninguna criatura viva está sujeta, salvo el hombre; se podría decir que se trata de una dialéctica, dado que lo irracional e ilógico son la otra cara de la razón, son formas en las que también se presenta la racionalidad humana.

A propósito del absurdo como expresión de la razón, es pertinente traer a colación una vieja leyenda que relata Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (2004), donde nos cuenta que el rey Midas había intentado por mucho tiempo atrapar en el bosque a un sabio llamado Sileno, acompañante de Dionisio, sin tener suerte de dar con él, pero cuando por fin cae en sus manos lo fuerza a responderle qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Sileno, riendo, le contesta lo siguiente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto” (Nietzsche, 2004, p. 55).

Partiendo de esta idea: lo peor que le ha pasado al hombre es haber nacido y, por lo tanto, lo mejor que le puede pasar es morir lo antes posible. Desde ahí comprendemos la necesidad del hombre de crear un Dios omnipotente y justo que aniquile todo para redimir la tierra. La evolución del hombre, a diferencia de las demás especies, no va en sentido de salvar ni mejorar su estirpe, sino en hacer más compleja su forma de morir; es decir, que la creación de la cultura lo que hace realmente es disfrazar esa pulsión de muerte de la que nos habla Freud en *El malestar de la cultura* (1999), que, junto al *Eros*, permite explicar más claramente los fenómenos de la vida. Si la manifestación del *Eros* es hacia un afuera, cabe pensar que la pulsión de muerte se mueve internamente y de forma silenciosa en el individuo, para que éste obre a favor de su disolución.

A este respecto, siguiendo a Freud en que la pulsión de muerte labora muda dentro del hombre para su disolución, podemos pensar que la existencia prolongada no trae una vida buena sino dolorosa y cada vez más compleja. El dolor y la violencia imperan en la existencia humana. Lo que quiere el hombre es

morir lo antes posible, pero su sentido de superioridad y narcisismo lo conducen a ocultar y reprimir este deseo, pues, el hecho de extender su tiempo en la tierra a través de la cultura no hace más que llevar una vida agonizante dirigida a su destrucción y aniquilación de la forma más compleja, oscura y elaborada posible para demostrar lo contrario: la lucha por la supervivencia. En este sentido, vivir la inmediatez no es otra cosa más que un síntoma de sentir la muerte cerca. El hombre siempre está viviendo en este tenor y, por esta razón, busca comodidades y placeres efímeros; aunque aparentemente se advierta que se siente inmortal, intrínsecamente, de alguna forma, es consciente o inconsciente (esto último apelando al inconsciente freudiano) de su finitud. Respecto a la pulsión de muerte, Freud nos comenta lo siguiente:

[...] una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir o destruir. Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado, y no a su sí mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente. [...] Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. [...] Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. (1999, pp. 32-34)

Esto da cuenta de que la pulsión de muerte, y por ende la violencia hacia sí mismo y hacia otros, produce placer. La felicidad se ha empleado como argumento para la destrucción en favor de dar y otorgar una vida dichosa, plena (en cuestión material principalmente) y sin dolor. Pero desde este enfoque, la felicidad es sólo un artificio de la cultura, no es una cuestión natural y, por consiguiente, no es parte de la condición humana. La razón lleva al hombre a conocer las causas y consecuencias de las situaciones

produciendo en él una fuerte angustia, por lo que es previsor y establece formas de cómo mejorar su vida, aunque la pulsión de muerte, presente en su inconsciente, lo conduzcan a construir modos de vida que traen consigo aniquilamiento y autodestrucción. El hecho de pensar que la pulsión de muerte está latente en el inconsciente, es porque éste parece estar oculto en el lugar más recóndito de la razón y, si se manifiesta en las acciones de los individuos, se debe a que la razón no siempre se encuentra en un estado consciente y de vigilia.

Sin duda, la violencia produce placer y esto conlleva a que la pulsión de muerte sea aún más fuerte que la pulsión de vida. Freud llega a la conclusión de que cuando la violencia no sale se debe a que existe una agresión introyectada, interiorizada y vuelta hacia el propio yo que regula y reprime sus impulsos. Esta parte del yo se contrapone al resto como superyó que actúa como conciencia moral para ejercer con la misma intensidad violenta con la que el yo habría satisfecho sus deseos agresivos hacia otros individuos. Esta conciencia de culpa se da por la tensión entre el superyó que contiene una fuerte severidad, y el yo que le está sometiendo y reprimiendo, exteriorizándose como una necesidad de merecer un castigo. “Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 1999, p. 34).

El sentimiento de culpa es la máxima expresión del conflicto y la lucha eterna entre el *Eros* y la pulsión de destrucción o de muerte. El autor de *Yo y el ello* sitúa al superyó, a la conciencia moral, al sentimiento de castigo, al arrepentimiento en la misma constelación, ya que todas ellas producen malestar en la cultura. La necesidad inmanente de recibir castigo dio paso a la creación de las religiones como forma de hacer la vida más dolorosa y lastimosa; para depositar en un tercero, así como se hace con el Estado, la violencia infringida hacia el yo, de manera que sean las instituciones clericales las que impongan el freno al placer, legitimando de esta manera el castigo (sanción) correspondiente al daño causado por los impulsos, llámeseles pecados. Pero, lo cierto es que este dolor, de algún modo también produce placer;

un claro ejemplo es la autoflagelación como medio para alcanzar “la purificación” provocando un alto grado de satisfacción en quienes la llevan a cabo. Por esta razón, aunque parezca absurdo, las religiones han persistido en la historia humana, pues, siendo nuestra conciencia la primera en vigilar y juzgar nuestros actos y los de otros, es en ellas donde se cuele sutilmente la pulsión de muerte.

Existen, según el estudio de Freud, tres fuentes de las que proviene nuestro penar, la hiperpotencia de la naturaleza, que es fuente de sufrimiento inevitable para el hombre enfrentado a ella; la fragilidad de nuestro cuerpo, pues la vida en estado natural nos hace ver lo vulnerables que somos; y, por último, la insuficiencia de normas que regulan la relación entre los hombres dentro de la familia, el Estado y la sociedad. No es posible dominar por completo a la naturaleza, dice el padre del psicoanálisis, porque nuestro organismo surge y es parte de ella, así que su adaptación estará limitada, por más que en la cultura pretenda hacerla desaparecer. Por este motivo, a eso que llamamos cultura es la principal causa de nuestra desgracia y miseria humana; pero, también, es esa coraza que hemos creado para protegernos de la amenaza de vivir en el estado natural (Freud, 1999).

No obstante, el ser humano no es la única especie vulnerable ni la única que sufre ante la voluntad abrupta y violenta de la naturaleza, ni es el único animal desnudo y desprotegido que haya existido en el mundo. Lamentablemente, éste siempre ha sido nuestro discurso narcisista para justificar el control y dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, con la creación de la cultura, las demás especies que habitan nuestro planeta han quedado aún más desprotegidas, pues además de librar la lucha por la supervivencia en su estado natural, también tiene que adaptarse y sobrevivir a los nuevos modos de vida que ha implementado el hombre a su alrededor. Incluso nosotros mismos somos víctimas de esta dominación, ya que la destrucción de hábitats, la escasez de recursos, la extinción de especies, el calentamiento global, la aparición de enfermedades y la aparición de virus cada vez más complejos y letales son bombas de tiempo para la aniquilación y extinción de la humanidad.

La construcción del Estado surge ante la petición de principio de la propiedad privada, que sirve para asegurar los bienes necesarios para la supervivencia, pero como los humanos por naturaleza como seres sociales, tenemos la necesidad de formar alianzas. Desde nuestros inicios, hemos forjado pequeñas comunidades para preservarnos, la familia, como se menciona arriba, es el primero de modelos de éstas. Para Aristóteles, justificado por una visión ontológica jerárquica, el Estado no es otra cosa que el resultado de las familias, así que en este sentido podemos afirmar que la primera propiedad privada que se estableció fue el propio cuerpo y el derecho de poseer los cuerpos de los que conformaban la familia. Pero no todos los miembros de ésta eran sujetos de derecho (mujeres y niños), era el padre (el patriarca) el único que tenía potestad sobre ellos, dado que sus cuerpos le pertenecían, eran su propiedad privada. En la relación familiar, la sumisión absoluta al poder más fuerte y el consentimiento de los otros estribaba y/o estriba en la supervivencia, podría decirse que se daba, incluso hasta el día de hoy por propio consentimiento para obtener protección y seguridad. Sin duda, el Estado tiene un origen patriarcal, pues el padre inició siendo la persona soberana representativa. Respecto a la construcción y formación de las familias y los lazos que las unen, Freud argumenta lo siguiente:

[La cultura se originó gracias al trabajo y a que el hombre trabajara con otro o contra él (colaboración)]. En su prehistoria antropológica, el hombre había cobrado el hábito de formar familias (los primeros colaboradores del trabajo). [...] La convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble; la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. (1999, p. 22)<sup>65</sup>

Párrafos más adelante, nuestro autor hará una crítica al sistema comunista considerando los orígenes y fundamentos del Estado y la cultura. Nos comenta que, si bien él no puede indagar si la

---

<sup>65</sup> Los corchetes pertenecen al autor.

abolição de la propiedad privada es ventajosa o trae un beneficio, sí puede discernir desde un argumento psicológico que es una *vana ilusión*, puesto que, si se abole la propiedad privada, se sustraerá al ser humano la satisfacción por la agresión, pero como esta violencia (rasgo indestructible de la naturaleza humana) no deviene de la propiedad privada y, sentirse bien en esa renuncia lo llevará a buscar el modo de satisfacer su pulsión de muerte egoístamente, por lo tanto, el comunismo no podría sostenerse (Freud, 1999). Además, coincidiendo con el autor, el capitalismo, así como históricamente otros regímenes de dominación o sociedad de clases, han funcionado porque en nosotros siempre está más latente la pulsión de muerte que la pulsión de vida, entendiendo que estos sistemas se han sostenido, entre muchos aspectos de consumo y dominación, con base en nuestra propia autodestrucción, debido, precisamente a la proyección y ejecución de la naturaleza violenta de nuestra razón.

Las abejas y las hormigas, al igual que los seres humanos, son criaturas que conviven de forma sociable entre ellas. Para Aristóteles y Hobbes estas criaturas también son seres políticos; sin embargo, nuestro filósofo inglés consideraba que estos seres sin razón son capaces de vivir en sociedad sin un poder coercitivo que las regule, debido a que actúan sólo por el beneficio común, a diferencia del ser humano, en ellas no impera la continua pugna por el honor ni la dignidad, por lo que no surge tampoco la envidia, el odio ni mucho menos la guerra. Karl Escherich, nos comenta Schmitt en *El Leviatán En la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (2002), disiente un tanto con Hobbes, al mencionar que la diferencia entre la formación del Estado de los hombres y el de las hormigas y abejas radica en la aniquilación de la sexualidad de estos animales para que el Estado sea posible; en el hombre es más compleja la unión estatal porque no renuncia a su sexualidad, sino que conserva en ella su sentido egoísta e individualista, y es precisamente la razón la que hace posible la constitución del Estado sin que nos despojemos de nuestra sexualidad.

El ser humano renuncia a su libertad para que un tercero regule su naturaleza violenta, llámese religión o Estado; pero jamás renunciará a su sexualidad porque ha dejado de ser meramente

reproductiva, pues gracias a la cultura ha trascendido a un plano erótico. Esto claramente marca una diferencia con el resto de las especies, ya que a través de la sexualidad el hombre puede establecer lazos con los demás. Los vínculos sexuales logran frenar la violencia o polarizarla al plano erótico, y en esta guerra de todos contra todos se convierte en unión sexual entre unos y otros. Por consiguiente, todas las relaciones humanas tienen una connotación sexual. Freud (1999) sostiene que las familias se establecieron debido a sus necesidades genitales cuyo amor designó el vínculo entre varón y mujer y, por consiguiente, el amor entre padres e hijos, entre los hermanos dentro de la familia, es un amor de meta inhibida porque fue desde el principio un amor plenamente sexual, aunque sigue permaneciendo en el inconsciente de los seres humanos. La sexualidad humana ha evolucionado junto al Estado y es la que lo ha mantenido de pie, dado que por medio de ella nuestra naturaleza violenta puede conjugarse para que los individuos podamos establecer alianzas y acuerdos.

La libertad que el individuo profesa ejercer no es más que una mera ilusión que el Estado proclama como derecho inherente de sus ciudadanos y, por lo tanto, es su deber salvaguardarlo y garantizarlo como si fuera propiedad privada del individuo. A decir verdad, es una fantasía para hacerle sentir al ciudadano que algo le pertenece, pero es una libertad banal, efímera, una simple sensación de estar arrojado al mundo, abandonado y despojado de humanidad. El hombre y su devenir dentro del mundo de los hombres se encuentra inmerso en una compleja red de relaciones y correlaciones que están fuera de sus posibilidades para manejarlas y manipularlas, que, como individuo “libre”, no puede ejercer, salvo que sus acciones estén bajo normativa y no sean significativas (Revueltas, 1986). Las relaciones interpersonales se vuelven entre ellas redes de consumo y de obtención de beneficios, donde el otro es visto y tratado como un objeto al que se le puede sacar provecho. Sin duda, nuestras relaciones humanas están ya prostituidas.

La razón, nos dicen Adorno y Horkheimer: “es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la

de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio” (1994, p. 131). Para Adorno no hay coincidencia entre razón y realidad, dado que las contradicciones de la sociedad no puedan arrancarse de raíz mediante el pensamiento, justamente esta identidad razón-realidad es la que desata imposición, dominio y violencia. La identificación trae consigo violencia y sufrimiento y esta es una realidad que surge de la razón; la racionalidad entonces no conduce a la libertad ni al progreso como se visualizaba en la Ilustración. Desde esta perspectiva, Adorno afirma que a través del pensamiento no se pueden hacer a un lado las contradicciones de la sociedad, por lo tanto, entiende que no hay coincidencia entre razón y realidad.

La realidad mantendrá el carácter contradictorio de la dialéctica justamente porque dicha contradicción es propia de la razón humana y, además, la contradicción real existe como tal. En *Dialéctica de la Ilustración* (1994), nuestros filósofos de la Escuela de Frankfurt entienden que, si bien la razón ha sido un instrumento de dominio y debido a esto también se ha cosificado, aún mantiene su capacidad emancipadora y reflexiva, es decir, existe la posibilidad de que el pensamiento como “naturaleza olvidada de sí” reflexione sobre su propio olvido, se oponga al dominio y se convierta en un “instrumento de reconciliación”.

A manera de conclusión, puedo decir que la razón siempre ha sido un instrumento de barbarie y todo artificio humano como expresión creadora de la razón inicia destruyendo un algo (la naturaleza) para construir un otro (la cultura). Si partimos del principio físico de la conservación de la materia “la materia no se crea ni se destruye sólo se transforma”, y apelando a lo ya expuesto en este artículo, reitero que la violencia originaria del hombre no desaparecerá por más que se le quiera eliminar, porque ésta se encuentra depositada en la razón, motivo por el cual ha sido empleada como un instrumento de dominación y destrucción. Sin embargo, la razón no solo viste el traje de la violencia, también se pone de gala cuando es crítica de sí y puede frenar su agresión. La razón es dialéctica, y así como se conduce por los terrenos de la pulsión de muerte, de igual forma se pasea por los campos de la pulsión de vida y, por lo tanto,

es posible redimir nuestra historia y transformar los modos en los que hemos procedido como humanidad.

## Referencias

- Adorno, T. W. (1993). *Consignas*. Amorrortu.
- Benjamin, W. (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura*. Biblioteca Nueva.
- Gallegos, E. G. (2011). "Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin". *XVI Congreso Internacional de Filosofía*, pp. 1925- 1927. Asociación Filosófica de México.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Amarrortu.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Revueltas, J. (1986). *Dialéctica de la conciencia*. Ediciones Era.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathan. En la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cía.

# Walter Benjamin. La debacle de la experiencia y su posible recuperación. Justicia y narración

Héctor García Cornejo<sup>66</sup>

## Introducción

Para Walter Benjamin (1892-1940) la experiencia auténtica se hallaba en un estado de precariedad, algunos de cuyos síntomas visibles en la cultura eran la introducción de la mentira, la inautenticidad en la narración, el sopor de las nuevas generaciones ante el mundo enajenante de las mercancías y la caída de la lingüisticidad. Como corolario, ascendía en Alemania el nacionalsocialismo y, en el resto de Europa y los EE. UU., imperaba una pérdida de sentido de la existencia expresada como la vida impedida. Nuevas barbaries emergían por doquier. Pero si esto parecía un exceso insufrible, una actualización del problema sobre la experiencia señala hoy que la misma se halla colapsada y que el discurso se encuentra en un estado de vacuidad y patente cinismo. Veamos un poco de esto.

La experiencia precaria pasó a su colapso luego del deceso de Benjamin y este proceso se agudizó a partir de la implementación del neoliberalismo como programa de reordenamiento económico/político a inicios de los 1970. La actual fase, comenzada de forma clara en 2008 con la crisis del sistema mundial financiero (hipotecario), dio paso a una palmaria e inédita destrucción del cuerpo social y de lo Otro —en este caso, la Naturaleza. Me refiero a fenómenos como la agudización de la extracción de recursos aparejada con el despojo a comunidades originarias,

---

<sup>66</sup> Sin adscripción institucional actualmente. / [hectorge@ulm.edu.mx](mailto:hectorge@ulm.edu.mx).

altos índices de desempleo como resultado del engrosamiento del muro dinerario colocado por el sistema de la acumulación entre el trabajo y el disfrute, la movilización forzada de grandes segmentos de la población, el envenenamiento general de los sistemas alimentarios primarios de producción, la degradación —cuando no tanatización— de la biosfera, por nombrar algunos de los más significativos. En suma, la experiencia parece encontrarse en una etapa de anulación y amenaza segura e inminente hacia su destrucción total.

Con esto quedan, por el momento, suficientemente caracterizados la situación y el concepto de experiencia.<sup>67</sup> No obstante, cabría añadir que un punto de partida del trabajo filosófico benjaminiano de la experiencia fue el ensayo de 1918, *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Su problema general es el desarrollo conceptual de la experiencia en relación con el sistema kantiano, al cual, le concede tal importancia, que toda filosofía venidera deberá formular sus ideas sobre contemporaneidad y futuro *en* relación con éste. El problema principal es que para Kant la experiencia sólo se puede constituir bajo la “imposición de determinadas categorías y formas por parte de la mente trascendental, extirpando así, los objetos *nouménicos*” (Jay, 209, p. 370). Pero ya que Benjamin los requería para su concepción, continuará la configuración de su propia trama filosófica, aunque llevando a otro lugar los límites de lo sistemático. Veremos esto *infra*.

Volviendo al punto sobre la situación contemporánea, no parece haber ninguna vía de solución ante una serie de problemas que, por otro lado, parecen irreversibles. Pero podemos suponer que quizás no todo está perdido para la humanidad y el planeta, y retomar como vía hipotética una idea benjaminiana sobre la *recuperación* de la experiencia mediante su crítica que llevaría a la constitución de otro mundo. Para Benjamin, sobrevive un

---

<sup>67</sup> El concepto benjaminiano de experiencia presenta una singular complejidad, pues atraviesa casi todo su obra. Tendría que elaborarse a partir de su primer texto publicado en 1910, *Der Dichter* (1991, GS, II-3, p. 832), hasta el último, póstumo, *Über den Begriff der Geschichte* (1991, GS, I-2, pp. 691-704).

*residuo* de cierto tipo de experiencia que es mediatizada por la entidad lingüística, pero que no se halla en esas condiciones críticas. Se trata de una clase de *narración* cuya especificidad es representada, entre otras, en una *justicia recobrada*. Para Adorno, es la razón que se recupera o constituye en el modo de la reflexión.<sup>68</sup> En los casos de Marx y Bolívar Echeverría, el trabajo subjetivo de que precisa la reproducción capitalista.<sup>69</sup> Diversos proyectos en la Teoría crítica apuestan por una posible salida de las relaciones sociales del capital. No todo está perdido, mientras haya posibilidad de reflexión y el discurso crítico no se rinda ni caiga en el conformismo.

La *relevancia* se encuentra en que en las condiciones actuales individuos y colectividades están reducidos a la nada. En el sentido benjaminiano de la entidad lingüística, el daño a la experiencia se manifiesta como procesos comunicativos vacíos. Para Bolívar Echeverría, este daño a la experiencia se traduce en una experiencia cotidiana en ruinas, devastada por la acción destructiva del capital; reproducir es significar y des/significar, pero hay un muro que impide que el trabajo sirva al disfrute (Echeverría, 2000, p. 37ss.). Se trata, entonces, de si hay alguna forma de salir de la subcodificación moderno/capitalista, que es la que ha reducido la experiencia al mundo de las mercancías fantasmagóricas que portan el engaño de satisfacer el *desiderátum* de libertad. El daño a la experiencia debido a la vida moderna tiene sus expresiones más acres en la guerra y el hambre, y es necesario reconocer el papel central que éstas juegan en el proceso mercantil.

Pero en el ámbito de la teoría crítica ¿qué es la experiencia? Retomamos una idea de Kozlarek que ilustra muy bien lo que afirmamos: “la complejidad de la *trama* social enajenante que requiere enfoques diversos para hacer visibles los múltiples

---

<sup>68</sup> Para la cuestión de una razón totalitaria, pero, en la cual, hay posibilidades no-represivas, una filosofía como “decisión en favor de la libertad intelectual y real”, (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 288); motivo principal del arte es la *emancipación* del sujeto (cfr. Adorno, 2004, p. 138); la educación formal puede servir para la desbarbarización de la humanidad (cfr., Adorno, 1993, p. 79).

<sup>69</sup> Sobre el trabajo subjetivo como valor de uso y sus posibilidades para discurrir sobre la emancipación del sistema de la acumulación (Echeverría, 1984, p. 2s., nota 4).

factores causantes de sufrimiento y de pérdida” (2019, p. 145). Definición que justamente expresa la dialéctica interna, tanto en su complejidad como en sus elementos contradictorios, sugiriendo al mismo tiempo formas de superación.

La experiencia entonces, en los términos que proponemos donde convergen Walter Benjamin, Immanuel Kant y Bolívar Echeverría, es la del sufrimiento de los vencidos de la historia, que encuentra su explicación y comprensión en las imágenes/ concepto de la Teoría crítica o, aún mejor, de las teorías críticas (con minúsculas y en plural) para entenderla en el significado sugerido por el mismo Kozlarek, una crítica global del mundo contemporáneo, pero que es ya una tarea de todos, no sólo del filósofo social, y cuyo insumo son “los trabajos académicos en ciencias sociales y humanidades, los múltiples textos culturales de la literatura y las artes en general, así como las luchas sociales, en suma, las múltiples experiencias con y dentro del mundo moderno” (Kozlarek, 2019, p. 146). En lo que viene enseguida veremos este problema: primero, una caracterización de la experiencia en Benjamin; luego, una problematización sobre sus posibilidades de recuperación desde el mismo Benjamin, pero tomando en cuenta la agudización actual de su caída; para terminar reflexionando sobre la dureza de la experiencia al tenor de algunos ejemplos literarios, y cerrar sugiriendo una perspectiva sobre el alcance mismo de la Teoría crítica.

## **W. Benjamin y la experiencia**

Un joven Walter Benjamin, crítico agudo, profundo y radical, emprende un programa filosófico de explicación y comprensión de la civilización. Su discurso se enlaza con las figuras más importantes de la cultura occidental. Emprendimiento que presenta dos perspectivas de desarrollo, una crítica del arte y una crítica de la experiencia. El año de 1928 marca un hito en su vida y obra, un “encuentro serio con Marx” (Tiedeman, 2005, p. 19), le proporcionará un eje perfectamente identificable para la estructuración de su discurso. Digamos que es el Benjamin maduro, quien a partir de este encuentro sugiere leer sus textos desde esta clave;

lo característico de esta fase es su posición radicalmente crítica respecto del conocimiento y la vida de su época.

Concerniente al problema general de la experiencia estamos ante una textualidad inabarcable, pero respecto de Benjamin sugerimos desde un grupo de sus obras intentar una sistematización de su concepto de experiencia emplazándonos teóricamente en el discurso crítico histórico/materialista. No sugerimos que toda su obra deba leerse solamente en ese significado, sin embargo, dicha lectura es consistente en este grupo de textos.<sup>70</sup>

Igualmente, una filosofía de la historia queda establecida con el discurso benjaminiano; el mismo emplazamiento sistemático puede justificar esta nueva afirmación. Dicho conjunto contiene tres claves básicas de escritura que permiten esta articulación. A saber, clave teológica, clave estética y clave política, arrojando una comprensión unitaria proporcionada por el materialismo histórico (García, 2019).

Así, habremos de llegar a una formulación de la experiencia desde esta sugerencia, precedida por una comprensión de la experiencia en claves teológica, estética y política; veremos algunos de los problemas que señala y algunas propuestas de solución. Para cada una de las claves los conjuntos de textos propuestos son, para la clave *teológica*, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” (2001) y “La tarea del traductor” (1971); para la clave *estética*, Prólogo a *El origen del Trauerpiel* (2007); y para la clave *política*, *El libro de los pasajes* (2005<sup>a</sup>) y las *Tesis sobre la historia* (2005).

### ***W. Benjamin. Tres claves de lectura***

Quizás debido a su gran interés por la religión, más tarde confirmado por su interés en la crítica del arte, Benjamin (1916) comienza a vislumbrar la importancia del lenguaje. Desde muy temprano percibe una íntima conexión entre experiencia y narración en la estructura de la *lingüística*, la cual, entiende como

---

<sup>70</sup> Las *Tesis sobre la historia*, serían el postrer texto que vendría a confirmarlo retrospectivamente. (García, 2018).

un conjunto centralísimo de fenómenos comunicacionales que expresan una suerte de modo de ser de las cosas y el lugar señalado correspondiente a la humanidad pero, también, expresan un despliegue histórico. Una lingüisticidad atraviesa todas las cosas, en todas direcciones, residuo de la palabra divina creadora (Benjamin, 2001, p. 74).

Cabe decir que las tres claves referidas surgen cronológicamente. En el registro teológico se comprende una lingüisticidad y modo histórico originario, las relaciones sociales y de convivencia no son de ninguna manera desvirtuadas, quizás, en una comprensión *desmitificada*, porque en el modo tribal de reproducción social el trabajador es dueño de las condiciones de su producción y no se interpone ningún obstáculo en el consumo. Otra cosa es el medio en el que vive y sobrevive. En otra perspectiva, estamos ante una explicación sobre el primer intento de solución histórica a la contradicción originaria, la que dio paso a la humanidad, esto es, un desfase en la armonía entre los sistemas de producción y consumo propio del simple animal prehumano.<sup>71</sup>

Pero es el estado histórico de mayor indigencia debido al escaso avance de las fuerzas productivas, el que podría tratarse del estado de la experiencia *absoluta* benjaminiana, tanto por el estado de la lingüisticidad —que todo lo atraviesa sin ningún obstáculo— como por la interiorización y respuesta humana (una forma “natural”<sup>72</sup>). El desarrollo de la técnica trae aparejada la decadencia de la lingüisticidad, lo que se expresa en el auténtico pecado original, que es nada menos que la introducción de la mentira en el lenguaje (Benjamin, 2001, p. 70); su creciente despliegue, expresado en la creciente degradación de la socialidad y en sus diversas formas de apropiación y explotación es, de

---

<sup>71</sup> “Dar forma a la socialidad (humana) implica, por lo tanto, instaurar —más allá del *acoplamiento* puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de *necesidades* de disfrute y un sistema definido de *capacidades* de trabajo” (Echeverría, 1984, p. 42).

<sup>72</sup> Forma “natural” es toda forma precapitalista o no capitalista de reproducción social (Echeverría, 1984).

otro modo, la degradación de la experiencia y de sus formas de lingüisticidad, a las que cabe denominar narración.

Pero si en todas las épocas ocurre esta decadencia es en la época capitalista que llega a su mayor despliegue. No obstante, en esta caída, se conservarían elementos para su recuperación desde la perspectiva de la clave teológica, debido a las reminiscencias del *Logos* proferido creador; desde la clave estética, porque el lenguaje originario se conservaría estabilizado en las obras clásicas de arte; y desde la clave política, porque en los productos sociales del sistema del capital se halla una huella de trabajo subjetivo. En general, estas se condensan en su filosofía de la historia por la índole de apertura que significa el ser histórico.<sup>73</sup>

La clave teológica significa una comunicación absoluta para las cosas y seres que va en todas direcciones: la voz divina se escucha claro y por doquier, la experiencia se nutre de la vida de forma directa. Además, en esta comunicación omnimoda y omnipresente la narración es absoluta, pero la degradación de la lingüisticidad y de las formas de reproducción de la socialidad, aunque con un ascenso de la técnica, traen consigo la decadencia de la experiencia y la narración; lo cual, paradójicamente significa, por último, la posibilidad de salvación de ambas.

La clave estética significa que, a pesar de la decadencia, se conserva el *logos* originario y creador en el arte originado en una experiencia auténtica. Estamos hablando de todo tipo de arte que sea capaz de expresar una experiencia en medio de la degradación, y que por esta característica pueda decirse que tiene rango de arte clásico, pues es capaz de expresar la experiencia individual y, al mismo tiempo, colectiva, pero debe apuntar a la experiencia de una época, a la de la civilización y a la historia entera. En los poetas

---

<sup>73</sup> Esta formulación presenta algunos problemas, por ejemplo, en la clave teológica, el intento benjaminiano de reposición de este lenguaje en la filosofía y parece faltar la definición de una teología negativa; en la clave estética, la relativa obsolescencia del ensayo de Benjamin (1991, *Gs* I-2, pp. 431-469 y pp. 471-508; 1991, *Gs* VII-1, pp. 350-384), no modifica sustancialmente nuestro planteamiento, este ensayo conservaría actualidad respecto del problema que aquí tratamos (ver Echeverría, 2003, pp. 9-28). Por último, en la clave política el concepto del *Jetztzeit* es bastante claro.

y filósofos estaría la posibilidad de salvación de la experiencia y la narración y, por ende, la recuperación de la justicia.

Por último, la clave política, introduce la perspectiva del materialismo histórico, que la historia, en su sentido original (ἡ ἱστορία), es recipiendaria de experiencia y narración, pero cooptada, a la postre, en su forma de discurso crítico responde desmontando toda clase de historicismos y sus categorías para develar la situación degradada y estar en posibilidad de investigar, y discutir, la salida de las relaciones opresivas del sistema civilizatorio. Mismo que ha instaurado una experiencia vacía, una narratividad por completo falta de probidad y una destrucción del cuerpo social y de la Naturaleza en una vorágine demente y ciega de productivismo.

Por un lado, debido al despliegue histórico de la modernidad capitalista, la destrucción de la existencia humana y de lo Otro —la Naturaleza— resultó en la destrucción sistemática de la experiencia. Diversos pasajes a lo largo de la obra benjaminiana tratan de modos concretos de esta destrucción. Por otro lado, debido a la postrera imposición total de la mentira, la narratividad se encuentra caída, pero no son dos cosas distintas e independientes, ni exclusivamente originadas por la modernidad, pues Benjamin a la postre redondeará su discurso con una perspectiva dialéctica marxiana.

Hoy día, de este modo y en medio de la atroz situación y desenlace históricos, ¿es posible la recuperación de la experiencia y, por tanto, de una lingüisticidad no plagada de significados mendaces? La cotidiana recreación y endurecimiento del muro dinerario alejan dicha posibilidad, nos encontramos en una modalidad de existencia que ha sido definida por Carlos Oliva como alotropismo de la acción (2017, p. 1): los seres humanos realizamos múltiples acciones, pero nadie logra cambiar realmente las cosas, el cerco de las estructuras mundiales de dominio que pesa sobre los individuos y colectividades, obstaculiza y anula cualquier intento de transformación de fondo. La gran mayoría de los seres humanos se halla cooptada por el sistema del capital, la represión ha tomado el aspecto de un juego de seducción. Realmente pocos piensan que sea necesario un cambio radical en la vida. Mundos

de vida subordinados al sistema de dominación, experiencia caída, narrativa falaz, todo en una tendencia histórica con una densidad aplastante y sólidamente constituida e *in crescendo*. El mutismo y desolación de la Naturaleza es olímpicamente ignorado, el parloteo de los humanos se distancia irreversiblemente de toda comunicación que narre una experiencia. Veamos esto.

Por una parte, en *Para una crítica de la violencia*, Benjamin (2001, p. 23-44) plantea que la verdadera violencia surge sólo porque se instauró el Estado (la organización institucionalizada de la comunidad), en el que el despliegue de la técnica es concomitante al despliegue de la política, por lo que dentro del marco estatal siempre se está en proceso de instaurar violencia. Para Aureliano Ortega Esquivel, la salida se encuentra en una comunidad que no instaure un Estado (2015). Entonces, la comunidad viviría, como dice Marx al hablar de un mundo que ha anulado las relaciones del sistema del capital, su propio drama y no uno ajeno, como ocurre en este sistema en el que debemos vivir el drama del sujeto abstracto capital. Pero estaríamos ante lo que no ha sido y que solamente es posible pensar en negativo. Se trata de imaginar lo que no es ni ha sido como organización de la comunidad y de los individuos, pero que podría ser en un hipotético tiempo-del-ahora (*Jetztzeit*).<sup>74</sup>

Valdría la pena detenernos en la contraparte de este concepto —*Jetztzeit*—, la idea de progreso que encuentra un lugar central en su proyecto crítico. Ligada a la modernidad capitalista, se torna consubstancial en su discurso, otorgándole una figura específica. El progreso, como discurso y prácticas, debe ser erradicado si es que queremos un mundo mejor. El problema es que el progreso realmente existente es un “viento destructivo”, una combinación esquizoide con la devastación. Pero ¿qué o cómo podría ser un mundo sin progreso? Tratándose de la Teoría crítica, sólo se puede proporcionar una imagen *negativa* a partir de la crítica a lo existente. El lema puede ser, «nada que se parezca al mundo de los hechos».

---

<sup>74</sup> *Jetztzeit*, “la prodigiosa abreviatura de la historia entera de la humanidad” (Benjamin, 2005, p. 30).

Retomamos estos puntos de llegada, lo que no ha sido ni es ahora como *polis*, es decir, con una *sujetividad* vigente que “consiste [...] en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 1984, p. 7) y un tiempo sin progreso. El acceso y la conjunción de ambas experiencias está, sin embargo, si no cancelado, sí plagado de obstáculos, lo mismo que una narración que no encuentre su propia justificación. La conclusión provisional es que, lo que aún resta de una experiencia en ruinas se encamina hacia su debacle completa, pero una contravía de esta tendencia hoy muy constatable sería, según Benjamin, una figura que recupere la narración, aunque esto se antoja igualmente complicado. Estamos en una época de agostamiento de la experiencia (Petrova, 2020) y vaciamiento de la narración, ya en el despeñadero; algunas resistencias y rebeliones se alzan en algunas regiones del globo, pero la biósfera parece hallarse en franca descomposición sistémica. Según todo esto, plantear la recuperación de la experiencia mediante el ejercicio de la narración, sólo puede tomarse como un abono más a la súper-denominación, más parloteo en condiciones de alotropismo colectivo e individual.

Sin embargo, un *conatus* inherente a la Teoría crítica le impide claudicar o conformarse. Así que, en el modo de Juan Matus, el brujo yaqui de quien se tornó discípulo el antropólogo Carlos Castaneda podría ejercitarse una clase de experiencia que se mueve alotrópicamente lo más al margen posible del mundo de la valorización capitalista, con lo cual, nos colocamos relativamente fuera de la civilización cínica y practicando un modo de narración. Hablamos del “arte del desatino controlado”, que significa que no introyectamos el comportamiento crítico como una cosa cierta y seria, sin embargo, para lo cual, el discurso ha de seguir el modelo de la Teoría crítica.<sup>75</sup> Más adelante regresaremos a esta última parte.

---

<sup>75</sup> “[...] debemos saber que nuestros actos son inútiles, y luego proceder como si no lo supiéramos. Eso es el desatino controlado...” (Castaneda, 1974, p. 29).

## ¿La recuperación de la experiencia?

Partiendo de que la experiencia es parte constitutiva de la existencia humana, por lo que sirve como conocimiento de las cosas, que se estructura como “pluralidad unitaria y continua” (Benjamin, 2001, p. 84), y cuyo correlato es la narración, entonces, ésta se coloca como una función radical y mesiánica de la lingüisticidad y, por ende, de la experiencia. En un par dialéctico, experiencia y narración son elementos de salvación, la experiencia salva la narración y la narración salva la experiencia, pero porque la falta de experiencia acaba con la posibilidad de la narración y la carencia de narración proyecta la caída de la experiencia. Esta es la tarea del narrador, y quien la tome tendrá que bregar contra una corriente: el poderoso viento del progresismo que viene del paraíso prometido, pero nunca advenido, y el mundo completo de la técnica subsumida por el capital —la ruina que inunda el mundo de los valores de uso. Se trata, en esta parte tocante a la discursividad, de revertir las diversas imágenes que produjo esta forma de reproducir la existencia, porque la narración versa sobre la *vida* artesanal<sup>76</sup>, —pero, por extensión, sobre toda forma “natural” de la reproducción.

Si esa es la experiencia de los individuos ya configurados en esa dimensión de pérdida —los adultos—, justamente en cada nueva generación viene depositada una oportunidad para su recuperación, pues para Benjamin en la edad temprana hay diversas posibilidades precisamente por su índole de vida modificable. En sus escritos tempranos, Benjamin describe la percepción y la visión de color por parte de los infantes como en sí mismos uno de los lenguajes para alcanzar la experiencia *absoluta*. Y cuya definición ahora esbozamos como una experiencia lo más completa posible, no ceñida por ninguna restricción, pero que ha de transitar o constituirse a la postre, en el medio de una esfera cognitiva *propriadamente* dicha; esta sugerencia introduce más problemas, pero resulta útil operativamente.

---

<sup>76</sup> “El gran narrador siempre tendrá sus raíces en el pueblo, y sobre todo en sus sectores artesanos.” (Benjamin, 2001, p. 127)

Por otro lado, la vía sugerida por Benjamin en su programa sobre la filosofía venidera es que se debería restaurar una noción de experiencia —que consideraba superior a la postulada por Kant y los kantismos—, pero a partir de lo que él mismo trabajó críticamente y que erradicó del discurso filosófico, esto es, la experiencia en el campo de la religión (Benjamin, 2001, pp. 75-84). No se trata de que Dios o los hombres sean objeto de conocimiento verdadero, sino de que esa experiencia reposa en una *quintaesencia* que posibilita pensar a Dios (Jay, 2009, p. 374). Así, cabe la pregunta, después de la erradicación de lo divino y la religión de la vida pública del Estado y de la filosofía, ¿cuál puede ser la atingencia de esta reivindicación?, ¿lo que ulteriormente se enunciará como la necesidad de recuperar la teología, aunque una invertida? Hemos escrito antes, una teología invertida explora una supuesta capacidad discursiva insospechada y reposiciona sus categorías debido a su hipotética capacidad de revertir el daño a la experiencia<sup>77</sup>; no se trata de reinstalar administraciones eclesiásticas ni figuras divinas específicas, sino de encontrar “la esfera primordialmente propia del conocimiento de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos” (Benjamin, 2001, p. 80). Podríamos adelantar que esta esfera tendrá como elementos *conclusivos* en la intervención benjaminiana la vida dañada, la experiencia recuperada, la narración de ambas y, en estrecha relación, lo más alto y profundo que hay en la humanidad. Dejaremos esto para el final, sin embargo, debido a su significación, adelantamos que la recuperación de la experiencia proporcionada por una narración que reposiciona lo justo, compete a las tres claves señaladas (*supra, i. e.*, experiencia teológica, experiencia estética y experiencia política) como desenlace y culminación en el tránsito de la vida impedida a la vida emancipada.

Como dijimos, Benjamin buscó la recuperación de una experiencia absoluta, cuya posibilidad apuntaba desde el ámbito de la teología y que se trasminaba de algún modo a un nivel y ámbito lingüísticos que no escinde sujeto/objeto o naturaleza/libertad,

---

<sup>77</sup> “La reintroducción del concepto de Dios en el discurso crítico por parte de Benjamin...” (García, 2018, p. 190).

se supone su estado inmerso en ellos, y no-escindidos como en la experiencia moderno/capitalista. Con esto insistimos en que Benjamin hablaba sobre el problema de la degradación de la experiencia en relación con el desarrollo y despliegue de la modernidad, pero considerando una *tendencia milenaria*, de modo, que no estaba hablando de un *regreso* al medioevo. Así que en la condición presente de la experiencia dañada piensa que hay aún huellas de lo perdido que indican por dónde se podría recuperar. En el registro lingüístico benjaminiano sobrevive una noción redentora de la experiencia que se asoma en el lenguaje. El impulso *teológico* de su discurso puede ser considerado una manera de experimentar el mundo casi perdido en la modernidad o tergiversado por ésta. En una hipérbole, podríamos decir que hay una culminación de las tesis sobre el lenguaje en la primera de las *Tesis sobre la historia*: un autómatas parlante, la imagen de la experiencia caída ya en *recuperación*, accionado por un teólogo, cuyo discurso (invencible) presta su forma, altura y profundidad para este cometido.

Ahora bien, esta imagen de la experiencia en recuperación parece nutrirse en Benjamin de una que ya no tenga que hacer frente al mundo impuesto por el sistema del capital, cuyo despliegue histórico ha probado su significado totalitario en el plexo de una economía que se expresa en la fantasmagoría de las mercancías, en el sopor llenando la existencia, en la expropiación sistemática del trabajo, cuando no en la miseria del desempleo; panorama siniestro ante el que se abre la posibilidad del despertar y que no puede consistir en otra cosa, desde una perspectiva marxiana, que en una experiencia no determinada por la contradicción central del susodicho capitalismo. Para Bolívar Echeverría, la experiencia está mediatizada por la contradicción del valor y el valor de uso, hecho que origina diversos comportamientos que tienden a su naturalización, pues la vida cotidiana debe seguir su marcha espontánea. El proyecto benjaminiano de esta reversión parece disipar el enigma de que Benjamin “desafía el supuesto (kantiano) de que los sujetos de la experiencia son distintos de sus objetos nouménicos” (Jay, 2009, p. 370). Veamos esto.

Un elemento relevante en la recuperación de la experiencia está en una afirmación temprana muy significativa, la cual,

considera que hay un problema en la filosofía de la historia de Kant por sus consecuencias históricas, esto es, el significado de experiencia trascendental que impuso críticamente una ruptura entre sujeto y objeto, validando esta fragmentación, en la que los seres *no* deben ser considerados distintos de sus supuestos nouménicos, tanto por su unidad dialéctica, como por las posibilidades ínsitas al discurso sobre el *Ideal de la razón*, concepto crítico adelantado por Kant, del cual, escribió, “De tal manera (dicho ideal), es propiamente sólo un concepto heurístico [...] e indica cómo hemos de *buscar* nosotros bajo (su dirección) la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general” (KrV, AA, iv, 671, 2-6).

Pero el concepto hegeliano de Espíritu no lo resolvió, sobre todo porque introdujo un mayor número de mediaciones entre la experiencia vivida e impedida y su narración, las cuales vinieron a minimizar o borrar el daño causado. Se tendrá que esperar a que Adorno haga caer en la cuenta de la necesidad de introducir más contradicciones, aunque bajo una “concepción fundamental consistente en una estructura de la contradicción en un doble sentido, del concepto en relación a su cosa y de la realidad misma” (Adorno, 2018, p. 331). Como ya quedó advertido, se requiere que narración histórica y su conjunto de mediaciones no sesguen la inmediatez y lo llano de la experiencia dañada, por el contrario, hacer patente su carácter destructivo. Lo cual parece cumplirse con la narración/traducción desde la perspectiva del discurso negativo en el *Libro de los Pasajes*, con todo lo que significa el ensamblaje, el nuevo tipo libresco, el nuevo género literario, la exigencia de un nuevo tipo de lector y la exigencia de que el acto de leer en estas novedosas condiciones se torna en un esfuerzo muy significativo para una igualmente novedosa figura de identidad de la experiencia. Desde luego hay mediaciones teóricas que llevaron a ese nuevo tipo de experiencia, pero su operatividad, aunque las supone, busca trabajar en la cercanía que implica hacer visibles dichas contradicciones.

Nuestra sugerencia ha sido el modelo de la experiencia natural/trascendental, pero su utilidad es muy limitada, sólo aspira a la narración de la vida dañada (García, 2019(s), pp.

8-16). Se trata de una clase de “traducción” que busca recuperar la vía hacia el lenguaje adámico o, al menos, de un intento por superar la decadencia del lenguaje teorizada por Benjamin. Extradiscursivamente busca colocarse en la discusión sobre las posibilidades de salida de los vínculos y relaciones cosificadas del capitalismo.

El punto en Benjamin será a la postre algo muy problemático, no tanto por oponer las mediaciones teóricas a la experiencia en bruto, sino por tomarlas como emplazamiento crítico bajo la idea de su tensión dialéctica, operar narrativamente en la inmediatez, asignando un lugar preponderante a lo negativo, a la contradicción sesgada por el discurso progresista, pero dar paso a una discursividad crítica, reflexiva e inevitablemente mediaticada, desde luego, en el nivel que para T. W. Adorno tienen la dialéctica *negativa* y la reflexión.

Benjamin buscaba un concepto que recuperase críticamente la idea de la unidad del conocimiento que llamamos experiencia, previo a la Ilustración, pero no considerando que las ideas trascendentes preexisten al lenguaje sino “que el contacto con lo divino” ocurre justamente en éste, “aparecen en cuanto tal en un lenguaje más profundo” (Jay, 2009, p. 371). Ese esfuerzo discursivo en su etapa temprana va por el lado de dilucidar una relación absoluta entre el nombre y la cosa (Benjamin, 2001, p. 63). Lo cual, suponemos, significa que los nombres de las cosas pudieran no ser contingentes, que reafirma la idea de una correlación entre la decadencia del lenguaje y la caída de la experiencia, y que, habiendo todavía reminiscencias del lenguaje adámico, hay igualmente posibilidades de recuperar la experiencia. El mutismo de la naturaleza puede ser revertido por alguien entrenado en la escucha de los residuos o reminiscencias del lenguaje original que aún perduran. La tarea consistiría en buscar, a su vez en los residuos de la experiencia, el poder redentor que salvase a la experiencia auténtica.

En sus multitudinarios textos tempranos Benjamin consigna “la filosofía venidera tendría la tarea de recuperar la experiencia absoluta” (en Jay, 2009, p. 373), pero una cuestión que se conecta con esto es una nueva definición de metafísica y cabe decir que persiste en esos trabajos el problema de “¿qué es la metafísica

futura?”, aunque Benjamin plantea la hipótesis de que sería la explicación y ejercicio de la teología, no en plan de negativa, pero ya asoma que se trata de su insospechada capacidad discursiva. Quería Benjamin revivir la totalidad integrada de la experiencia que el mundo moderno había echado abajo, a la cual denomina “absoluta” en abierto contraste y desafío. Señala que sería posible encontrarla en los lugares más ínfimos, más cientistamente “vergonzantes”. Esta óptica también arrojaría a otros conceptos de naturaleza y libertad, primero, aboliendo su distinción, lo cual, desde luego, no significa que debieran ser fusionados. Todo se halla inmerso en el ámbito de la lingüística. De manera que esta perspectiva sobre la experiencia absoluta terminará redondeándose con la idea de una teología que trasmina su negatividad a este concepto de experiencia y, por consiguiente, al de la narración, *i. e.*, lo absoluto no podrá ser otra cosa que el daño a la existencia. T. W. Adorno consignaría que el sufrimiento es la vía para desentrañar la contradictoria subjetividad moderno-capitalista.

Termina Benjamin su texto *Sobre el programa de la filosofía venidera* diciendo que “la experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin, 2001, p. 84). Aunque faltaría por elaborar los conceptos de conocimiento y de continuidad. Si es que podemos considerar que la clave decisiva se halla en las *Tesis sobre la historia*, se trataría de que la esfera auténtica del conocimiento comienza con la refutación de todo progresismo y con el cepillado de la historia a contrapelo; la continuidad, por su parte, parecerá llevar a una ambivalencia, progresismo y ruina de la existencia, y concerniente a su índole crítica, la articulación histórica.

Una vía que no puede omitirse en este programa de recuperación de la experiencia iba por el lado del ejercicio de la *mímesis*, semejanzas, similitudes inmatrimales que Benjamin observaba en diversos fenómenos como en la percepción de los colores (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 66, 109, y 225). En sus textos tempranos la tarea redentora depositada en la traducción buscaba hacer visibles las similitudes miméticas de los lenguajes, manifestación que probaba justamente la experiencia mimética, sus residuos. La propuesta era tomarlas como punto de arranque

para su reconstitución.<sup>78</sup> Pero la mimesis para este pensador significa identificación con los otros y no una fusión, la abolición de la dicotomía sujeto/objeto y la peculiar no-diferencialidad entre el sujeto de las experiencias y su objeto *nouménico*.

Para Benjamin, la experiencia y la narración se encuentran en las constelaciones, que también convocan la experiencia de iluminación profana, la cual, puede ser considerada una derivación del punto de vista de la teología invertida, porque no se trata de una salvación ultramundana o de que su *telos* sea el Reino mesiánico de Dios, sino de que la felicidad se realice en este mundo (Jay, 2009, p. 378).

Otro factor son los lazos generacionales, pero acerca de determinadas experiencias que constituyen no sólo la ruptura completa de su continuidad, sino de su debacle total, como se pudo constatar con los combatientes que regresaban enmudecidos de las trincheras en la Primera Guerra Mundial. En ese caso, estamos ante una experiencia que se halla por completo colapsada y la cultura por completo agotada (Jay, 2009, p. 380). Hablamos de una pobreza de la experiencia en el límite inferior, cuyo alcance rebasa lo individual, que es el signo de la emergencia efectiva de una nueva clase de barbarie y del dicho agotamiento de la cultura, pero

Donde se produce un colapso semejante hay también, una oportunidad, la pobreza de experiencia del bárbaro lo lleva a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo arreglándose las cosas con poco, a construir desde lo ínfimo y seguir construyendo sin mirar ni a diestra ni a siniestra. (Benjamin, 2007, p. 218)<sup>79</sup>

En conclusión, la creciente crisis de la experiencia en el mundo moderno significa la disolución de individuos y sujetos, y la constitución del sujeto capital como su reemplazo. En este punto específico, la experiencia se encuentra hoy anulada tanto como el

---

<sup>78</sup> *La tarea del traductor* de Benjamin presenta la historia humana “como un proceso hacia la realización utópica” (Mosès, 1997, p. 86). Ver también, Benjamin, *Sobre la facultad mimética*, 1933 (2007, pp. 213-216).

<sup>79</sup> Benjamin, “Experiencia y pobreza”, escrito en el verano de 1933 y publicado en diciembre ese mismo año.

valor de uso, de modo que un programa de su rescate debe arrancar de esta situación, perspectiva que nos coloca en el significado antedicho del discurso de Bolívar Echeverría.

Hoy, la comunicación no comunica un mensaje, lo que está por encima es el flete del mensaje que torna casi irrelevante su contenido, a su vez, este se torna en mercancía *sui generis* en tanto que permite una intrusión de fondo por parte del sistema de comunicabilidad y sus artefactos-medios en la privacidad de los individuos. El resultado es que el sistema de la mercantilización se encuentra en posesión de sus gustos, supuestas necesidades, deseos, en fin, invade una privacidad que era el último reducto.

Nuestra perspectiva sobre lo anotado por Walter Benjamin a este respecto es que no sólo hay un daño sistemático a la experiencia y, por tanto, a la narración, sino que la lingüisticidad se encuentra en un punto crítico que nos fuerza a comprender la frase desoladora de que su superdenominación es en verdad expresión del “mutismo y la desolación”, desde el nombrador hasta la naturaleza y desde ésta hasta el nombrador; los residuos armónicos del *logos*, sobre los cuales no dudamos que continúan su eco hasta la actualidad, carecen de un escucha; además, la caída y la recuperación de la experiencia significan, hoy día, no sólo que se halla colapsada, es una mercancía y que la posibilidad de su recuperación sólo puede aparecer como la de un comportamiento disruptivo. Pero para seguir una significativa indicación de Benjamin y de Adorno, y evitar la caída en el síndrome Blanqui (los plenos conformismo y derrota), hay aún en la vida dañada y en lo Otro en ruinas reminiscencias rescatables. Sus residuos pueden, quizás más patentemente que nunca, hallarse en el completo *shock* traumático de la vida moderna. Se requiere, pues, un concepto de experiencia, pero, asimismo, una narratividad que incluya elementos expresamente anticapitalistas.

Cabe preguntarse si lo de hoy es la experiencia barbarizada de la humanidad, ¿en qué puede consistir la experiencia del bárbaro? (Benjamin, 2007, p. 219s). Es también ambivalente la experiencia de quien tiene espíritu y la del que lo ha perdido. En un eco nietzscheano, Benjamin escribiría:

Pero nosotros conocemos otra cosa que la experiencia ni nos otorga ni nos quita: que existe la verdad, aunque todo lo que se haya pensado hasta ahora resultara un error. O que hay que ser leal, aunque nadie lo haya sido aún hasta ahora. La experiencia no puede arrebatarnos esa voluntad. Sin embargo, los mayores, con sus gestos cansados y su desesperanza arrogante, ¿tendrán quizás razón en *una cosa*? ¿Lo que nosotros *experimentamos* ha de ser tristeza, y sólo podremos basar el coraje y el sentido en lo inexperimentable? (Benjamin, 2007, p. 55)

Con estas palabras estamos ante un Benjamin que entiende que hay, en efecto, una *voluntad* de experiencia y que no puede ser otra que aquella en la cual los jóvenes desean “experimentar el espíritu” (Benjamin, 2007, p. 56).

### La dureza de la experiencia

Si “cada vez (es) más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo con probidad” (Benjamin, 2001, p. 112), ¿cuál es el criterio de tal narración? De acuerdo con lo asentado *supra*, una narración que no sesgue, oculte o tergiverse el daño a la vida y sea, inversamente, de una justicia recobrada. Pero si tomamos esta idea con todo su peso benjaminiano, se trata de una narración nacida en el suelo de colectividades no organizadas en un Estado. Escribió Aureliano Ortega, en un texto sobre la revolución que retoma de modo significativo el de Benjamin sobre la violencia:

[...] el derecho y la justicia son antónimos: *donde hay derecho hay estado, pero no hay justicia*. [...] De modo que la justicia, si es verdaderamente aquello por la que preguntamos, es una categoría propia de las sociedades *sin estado*; sea las que florecieron en el curso de la infancia de la humanidad y que, por ello mismo decía Cervantes por boca de Don Quijote, recibieron el nombre de *Edad de oro*, o la que, como fin puro de la revolución, será la sociedad sin clases. (2020, p. 40)

El problema es que una narración y una comunidad humana de este tipo sólo pueden actualmente ser imaginadas y, en el tono de la Teoría crítica, en negativo, así, ¿cuáles reminiscencias del *logos* proferido, eminente justicia, es posible rastrear en las obras clásicas, por ocuparnos sólo de ellas, que sea un elemento en que perdurarían?

En un pasaje de *El narrador*, un tanto ignorado por lo que implica, Benjamin cita un pasaje de Lesskow, quien pertenece a la estirpe de los auténticos narradores y que puede mantenerse al margen del mundo enajenante y fantasmagórico de la mercancía. Se trata de una narración caracterizada por su “utilidad, porque funge como moraleja, indicación práctica, o bien como proverbio o regla de vida. En todos los casos, consejos para el que escucha” (Benjamin, 2001, p. 114). Pero es una cita que, aún los herederos de la Teoría crítica difícilmente comprenden en estos días que corren en el marco de un especismo particularmente cruel; diríamos que es realmente de una clase positiva, porque denota sus elementos:

«Era de alma tan bondadosa», así la describe Lesskow, «que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a nadie, ni siquiera a los animales. No comía ni carne ni pescado porque tal era la compasión que sentía por todos los seres vivientes. A veces mi padre se lo reprochaba... pero ella contestaba: “... Yo misma he criado a esos animalitos, y son para mí como hijos míos. ¡No iba a comerme a mis propios hijos!” Tampoco comía carne en casa de los vecinos. “Yo he visto a los animales cuando aún estaban vivos”, explicaba, “son conocidos míos, no puedo comerme a mis conocidos”». El justo es el portavoz de la criatura, y a la vez, su encarnación suprema. (Benjamin, 2001, p. 129s.)

Este pasaje contiene los elementos fundamentales de la justicia anhelada, aquella por recuperar. Pues, ¿quiénes son las criaturas que han de padecer una vida dañada; cuáles son los atroces tormentos que *impiden* su existencia, dónde se hallan a la espera de la aniquilación? Pero igualmente, ¿cómo es posible definir al justo en medio de la modernidad capitalista, si no es primero en negativo, *i. e.*, nadie que se ajuste a los hechos del capital o que se

comporte de cierto modo “porque no hay salida”? Parafraseando a Bolívar Echeverría, viviendo dentro del sistema, pero radicalmente contra él, no en plan de *escenificar* que no hay destrucción y ruina (2000, p. 36).

Ahora, vayamos a la literatura de Juan Rulfo, quien se encuentra, también, en la situación de la escasa estirpe guardiana de la narración. Fue viajero y cercano a los campesinos (de hecho, su breve obra tiene como escenario y personajes el campo mexicano). En su literatura, podrían encontrarse algunas tensiones dialécticas. Los campesinos pobres que protagonizan sus relatos son ricos en experiencia y narración. Como dijimos antes, la riqueza dineraria significa pobreza de la experiencia y, ulteriormente, su debacle, debido al sistema social de que precisa la extracción y acumulación. Pero, a la inversa, pobreza dineraria significa narración. Rulfo es un narrador orientado hacia la vida dañada e impedida, sus relatos son perfectamente comprendidos por los vencidos de la historia “es que somos tan pobres y la *Serpentina*, la vaca que recibió como regalo nuestra hija menor, llevaba la promesa de que ella no iba a terminar de piruja, pero la crecida del río se la llevó junto con su becerro” (Rulfo, 1987, pp. 28-31). En este caso, la narración lleva inherente el daño a la experiencia, pues la pobreza es extrema.

No vamos a tratar el tema benjaminiano sobre el papel de la novela en la caída de la experiencia y la narración, sólo un pequeño desacuerdo con él respecto de *El Quijote*, según afirma “completamente desasistido de consejo y no contiene una chispa de sabiduría” (Benjamin, 2001, p. 115). Más bien, nos acogemos a una idea programática del *Libro de los pasajes*, su posible papel para despertar del sopor a las actuales generaciones (Benjamin, 2005a).

Rulfo, por su parte, sigue una tradición fincada en la Contraconquista española, el comportamiento *barroco* que busca la mera supervivencia en el medio de la destrucción de la vida (Echeverría, 2000, p. 182s). Dice el *Chilam Balam*, “(p)ero vinieron los *Dzules* (hombres blancos) y todo lo deshicieron. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros. Mataron la flor

de *Nacxit Xuchitl'*. (2008, p. 30). En el *Chilam Balam* aparece la conjunción de aquella fuerza que sólo está en la narración, que no ha de cuidarse como el historiador de demostrar algo, sino que sólo aparece como una exégesis, “la manera de inscribirlos en el gran curso inescrutable del mundo” (Benjamin, 2001, p. 123). Lo significativo para Benjamin se halla en que la auténtica narración no presenta ni puede presentar “un curso unívoco del mundo”, justamente por inescrutable. Pero, en efecto, muestra el poder opresivo de un estómago herido por el hambre o la visión de los sesos y la sangre escurriendo por las paredes de cualquier ciudad tomada por las armas y según el derecho de guerra. En tanto que curso del mundo, la narración queda fuera de toda categoría historicista.<sup>80</sup>

El poder de la narración no se agota, como el de la simple información, sino que “(m)antiene sus fuerzas acumuladas y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo” (Benjamin, 2001, p. 117s). Con lo cual se refuerza la idea de recuperación de la narración, como forma de recuperación de la experiencia. Es posible constatarlo en el ámbito crítico de la clave política (por ejemplo, del *Libro de los pasajes* o en las *Tesis sobre la historia*) y su perspectiva sobre la *articulación* histórica. ¿Por qué todos están muertos en *Pedro Páramo* —podemos preguntar en una evocación de las ciudades de indios— y su voz sólo sabe hablar del dolor y la opresión? Son historias capaces de provocar sorpresa, reflexión y conmiseración.

Esta clase de narración podría ser correlato de la experiencia *absoluta*, la cual ahora podemos entender como toda aquella no ceñida al sistema de la acumulación, “es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación [...] sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo” (Benjamin, 1998, p. 119). Está, entonces, signada cada narración como las firmas de los artesanos en sus vasijas de barro.

La atrofia de los conceptos decisivos sobre la experiencia y la narración han colaborado en su pérdida sistemática, pero las

---

<sup>80</sup> La idea ulterior de Benjamin, sobre los procedimientos, con los cuales, ha roto el materialismo histórico (2005, p. 22).

cosas se han vuelto complejas y así, *ultima multis*<sup>81</sup>, se halla por doquier. La muerte omnipresente y tornada parte de la rutina mediante su normalización/estetización, la visión saturada de muertos y moribundos, de despedazados y habitantes de fosas comunes y clandestinas, al lado de la saturación de la información y el mutismo, así como la desolación que domina la lingüística humana y a una Naturaleza cosificada atestiguan la debacle de la experiencia. No hay ninguna historia que les sea posible narrar a los que caen abatidos por el fuego de las ametralladoras, sólo su mirada aterrorizada incapaz de articular palabra.

Ahora, respecto del papel de la memoria en la narración, dice Benjamin, "(e)l recuerdo funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación [...] Funda la red compuesta en última instancia por todas las historias" (2001, p. 124). Pero la novela es un producto de la modernidad en los albores del capitalismo y, quizás por ello, Benjamin la considera como fatídica para la narración y experiencia auténticas. Sus temas y horizontes de narración se desarrollan en un tiempo disociado de lo esencial de la vida y "de ningún provecho (son en) la vida real" (Benjamin, 2001, p. 125); el tiempo se torna constitutivo de la trama, pero el tiempo para la modernidad capitalista tendrá su substancia en el progreso, y no en el recuerdo, no en el terruño "lleno de las corrientes vitales pasadas y condesadas en el recuerdo" (Benjamin, 2001, p. 125). Pero, volviendo a *El Quijote*, no se trata de una novela apologética de la modernidad naciente, sino de un fruto de la rebeldía y, por tanto, contrapuesto a estas consideraciones. Basta tomar cualquier pasaje, por ejemplo, el capítulo once de la primera parte, en el que vemos a Don Quijote y Sancho en una cena campirana con unos cabreros (Cervantes, 1968, pp. 73-79). No vamos a repetir lo que ahí se dice, pero es seguro que hallaremos amor a la patria, una cadena de tradición caballeresca cimentada en la Edad feudal y un utopismo propio de la Edad homérica, una temporalidad asociada sin duda a la vida misma y una narración de gran provecho. Se trata, así, de una literatura transgresora, como ulteriormente se colocarán los

---

<sup>81</sup> Inscripción en el reloj de Ibiza.

textos del mismo W. Benjamin. Pero estamos más interesados en los aciertos de Benjamin que en sus aspectos fallidos; de hecho, la crítica al *Quijote* no parece elaborada por el más grande crítico de arte. Bien, en este caso, es una “novela significativa por presentar un destino no tan ajeno e instructivo”, (Benjamin, 2001, p. 127).

En otro texto, más bien combativo, Benjamin patentiza la experiencia precaria, pero en el ámbito de la lucha de clases. Ésta “es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales” (Benjamin, 2005, p. 19). Así, el caudal de experiencias depositadas en la susodicha tradición narrativa depende del grado de impedimento de la vida. La experiencia y su narración expresan una incomprendible —para el propietario— solidaridad. Como la concerniente a la experiencia del estómago vacío, el pobre “siempre se queda con las ganas”, como Macario quien compartió su pavo, regalo por el día de su santo, pero con el que buscaba cumplir un viejo deseo de comerlo completo, sólo que llevado por la conmiseración cede la mitad a un “peregrino”, pues “bien sabe (Macario) lo que es tener hambre. Nunca (tuvo) otra cosa en (su) vida” (Traven, 2014, p. 27).

Benjamin añade otro elemento, “el espíritu que se halla en los cuentos de hadas y el que se encuentra en las promesas de la especulación teológica, la *apocatástasis*, el acceso de todas las almas al paraíso cuando ocurra el acto final de misericordia divina” (Benjamin, 2001, p. 129). Implica felicidad, esperanza, la liberación de *todos* los seres oprimidos, los humanos y los Otros, los seres de la Naturaleza. “Todos aquellos que encarnan la sabiduría, la bondad, el consuelo del mundo, se apiñan en derredor del que narra. No puede dejar de reconocerse que la imagen de su propia madre los atraviesa a todos” (Benjamin, 2001, p. 129). Esto último es muy significativo porque señala una adultez más o menos sana o una determinada por etapas pregenitales y, por ello, con tendencias de corte fascista debido a la violencia que significa impedir y dañar la vida de los otros humanos y de los seres vivos no-humanos, con el auxilio de la tecnociencia y la justificación de un discurso especista y antropocéntrico.

En Rulfo no hay un sentido profundo en sus historias o, si lo hay, es la explicación de la experiencia en clave económica.

Los muertos de hambre y desarrapados sufren un destino. Se percibe en estas historias desolación y desesperanza, pero nadie se lanza al abismo por sí solo. Lo más probable es que se eche de menos la justicia, somos conscientes, podrían decir sus personajes, de que los amos nos quitan hasta el agua que íbamos a beber. El relato contiene llanos áridos y días de interminable sufrimiento.

Podríamos ir más lejos dentro del ámbito de la filosofía de W. Benjamin y preguntarnos si la narración, que involucra y reposiciona una ancestral sabiduría no capitalista, tiene efectivamente en sus manos alguna figura de recuperación de la experiencia. Si, con palabras de Bolívar Echeverría, una de las formas *ethoicas*, naturalizaciones, de lo insostenible del hecho capitalista puede no sólo escenificar teatralmente el valor de uso, sino afirmarse a contracorriente y, claro, en un modo discontinuo de los protocolos y finalidades del mundo del capital.

## Epílogo

Para terminar, retomaremos algo dicho al inicio. La experiencia agostada debería transitar hacia su recuperación y si es que en W. Benjamin encontramos tres significados de experiencia que pueden ser sistemáticamente comprendidos, entonces, la experiencia *teológica* indicaría que lo más alto y profundo que hay en los seres humanos es el elemento determinante en lo empírico; la experiencia *estética*, que el arte señale su propio momento y, simultáneamente, a la historia entera como su piedra de toque; la experiencia *política*, que el factor de sistematicidad indica el tránsito a la vida emancipada. Pensamos que este conjunto podría ser presentado como la *experiencia absoluta*, tan buscada por W. Benjamin. Desde luego, no perdemos de vista la complejidad de una experiencia política de este tipo y su función de elemento integrador de otra complejidad señalada por el tiempo-del-ahora. Para finalizar ¿quiénes parecen ser los portadores y quiénes los narradores de esas experiencias, si es que sujetos e individuos se hayan nulificados? Y la respuesta sólo parece ser, por su lado, los hijos *malditos* de la Teoría crítica, actuando en el modo del

desatino controlado, sin saber con toda certeza de lo que hablan y sin poder asegurar que la existencia impedida tiene una salida. Vale por ahora.

## Referencias

- Adorno, T. W. (1993). *Consignas*. Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Teoría estética*. Madrid. Akal.
- \_\_\_\_\_. (2018). “Manuscritos de las lecciones sobre Dialéctica Negativa”. *Revista. Constelaciones*. Vol. 10(2018): 330-377.
- Anónimo (2008). *Los libros de Chilam Balam de Chuyamel*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Benjamin, W. (1991). Der Dichter (1910). *Gesammelte Schriften*, II-3. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,
- \_\_\_\_\_. (1991). Über den Begriff der Geschichte. (1942). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (1935-36). Primera redacción, pp. 431-469; tercera redacción, pp. 471-508. *Gesammelte Schriften*, I-2. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1991). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (1935-36). Segunda redacción, pp. 350-384. *Gesammelte Schriften*, VII-1. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2001). Para una crítica de la violencia (1921), pp. 23-44; Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres (1916), pp. 59-74; El narrador. (1936), pp. 111-134; Sobre el programa de la filosofía venidera (1918), pp. 75-84. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Tesis sobre la historia*. Contrahistorias.
- \_\_\_\_\_. (2005a). *Libro de los pasajes*. Akal.
- \_\_\_\_\_. (2007). Sobre la facultad mimética. (1933), pp. 213-216; Experiencia y pobreza. (1933), pp. 216-222. *Obras*. Libro II. Volumen 1. Abada.
- Castaneda, C. (1974). *Una realidad aparte*. Fondo de Cultura Económica.

- Cervantes S., M. (1968). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. E. D. A. F.
- Echeverría, B. (1984). "La 'forma natural' de la reproducción social". *Cuadernos Políticos*. Número 41. ERA. México: 33-46. Versión PDF.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La modernidad de lo barroco*. (1998). ERA.
- \_\_\_\_\_. (2003). Introducción: Arte y utopía. En Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itáca.
- García C., H. (2018). "Lenguaje, decadencia y devastación". En J. Corona F. (coord.), *Constelaciones y campos de fuerza en la teoría crítica actual*. México: Universidad de Guanajuato, pp. 173-202.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Walter Benjamin y su Filosofía de la Historia. Sus claves Teológica, Estética y Política*. Disponible en, [https://www.academia.edu/40973429/Walter\\_Benjamin\\_y\\_su\\_Filosof%C3%ADa\\_de\\_la\\_Historia\\_Sus\\_claves\\_Teol%C3%B3gica\\_Est%C3%A9tica\\_y\\_Pol%C3%ADtica\\_Borrador\\_de\\_cap%C3%ADtulo\\_Primer\\_Revision\\_3\\_de\\_dic\\_de\\_2019](https://www.academia.edu/40973429/Walter_Benjamin_y_su_Filosof%C3%ADa_de_la_Historia_Sus_claves_Teol%C3%B3gica_Est%C3%A9tica_y_Pol%C3%ADtica_Borrador_de_cap%C3%ADtulo_Primer_Revision_3_de_dic_de_2019)
- \_\_\_\_\_. 2019(s). "Kant crítico de la modernidad. Experiencia trascendental y experiencia histórica. La complejidad de la Historia Filosófica y el *Dark side* de la modernidad". Disponible en [https://www.academia.edu/40319594/Kant\\_cr%C3%ADtico\\_de\\_la\\_modernidad\\_Experiencia\\_trascendental\\_y\\_experiencia\\_hist%C3%B3rica\\_La\\_complejidad\\_de\\_la\\_Historia\\_Filos%C3%B3fica\\_y\\_el\\_Dark\\_side\\_de\\_la\\_modernidad\\_11\\_sep\\_2019\\_Texto\\_corregido](https://www.academia.edu/40319594/Kant_cr%C3%ADtico_de_la_modernidad_Experiencia_trascendental_y_experiencia_hist%C3%B3rica_La_complejidad_de_la_Historia_Filos%C3%B3fica_y_el_Dark_side_de_la_modernidad_11_sep_2019_Texto_corregido)
- Horkheimer, M. y Adorno, TW. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta. Primera publicación en 1944.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. FCE/UAM/UNAM. Primera publicación en 1787.
- Kozlerek, O. (2019). Presentación al *Dossier*: Algunas reflexiones en torno a la crítica postcolonial. Hacia una crítica de la

- crítica postcolonial. *Devenires*. XIX (38). IIF-UMSNH, pp. 139-155.
- Mosès. S. (1997). *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Catedra. Universitat de Valencia. Primera publicación en 1992.
- Oliva M., C. (2017). “¿Qué es la izquierda? Notas sobre las definiciones de Bolívar Echeverría”. Ponencia. II Jornadas Internacionales de Filosofía y Literatura de la Cátedra José Revueltas. Universidad de Guanajuato., 25 de agosto de 2017. Descargado julio 27 de 2021 en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6517/%C2%BFQue%CC%81%20es%20la%20izquierda.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ortega E., A. (2015). *Sobre la idea/imagen de la revolución en W. Benjamin*. Ponencia. Primer coloquio “Teoría crítica desde las Américas”. Septiembre 17-19, 2015. Universidad Autónoma de Querétaro. México.
- Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nVop1FXZ-bfU&t=1809s>, 29:58-43:30.
- \_\_\_\_\_. (2020). “El Marxismo de Walter Benjamin”. *Religación*, 5, (26), pp. 30-43. Ecuador.
- Petrova, G. (2020). La experiencia agostada: entre la aniquilación y la emancipación. *Religación*, 5, (26), pp. 59-70.
- Rulfo, J. (1987). “Es que somos tan pobres”. En J. Rulfo, *El llano en llamas*. Fondo de Cultura Económica. Primera publicación en 1953.
- Tiedeman, R. (Ed.). (2005). Introducción. En W. Benjamin, *Libro de los pasajes*. Akal.
- Traven, B. (2014). *Macario*. Conaculta/Selector. Primera publicación en 1969.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dra. Claudia Susana Gómez López  
*Rectora General*

Dr. Salvador Hernández Castro  
*Secretario General*

Dr. José Eleazar Barboza Corona  
*Secretario Académico*

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar  
*Secretaria de Gestión y Desarrollo*

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón  
*Titular del Programa Editorial Universitario*

*Discursos críticos de la Modernidad*  
coordinado por María Edith Velázquez Hernández  
y Gergana Neycheva Petrova  
terminó su tratamiento editorial en el mes de diciembre de 2023.  
En su composición se utilizó la fuente tipográfica  
Crimson Text de 9, 11, 14, 18 y 24 puntos.  
El cuidado de la edición estuvo a cargo de  
Jaime Romero Baltazar.