



 **Inflexiones**

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 5 enero-junio 2020

Número 05.

enero - junio 2019

Unidad de Investigación sobre Representaciones
Culturales y Sociales /Coordinación de Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

Directora

María Ana Masera Cerutti

Editoras

Caterina Camastra

Aurelia Valero

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 5, enero – junio 2020

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Orlando Aragón, Maxime Laurent Kieffer, Fabián Herrera León, Mario Martínez Salgado, Guadalupe Matus, Emiliano Mendoza Solís, Mónica Pulido, Tania Ruiz Ojeda, Ignacio Silva

Diseño

José Diego Vieyra Ramírez

Asistente Editorial

Patricia Georgina Rico León

Índice

Fugas

- 09. Enrique Flores, “*Homo homini lupus*: el Hombre de los lobos”
- 35. Elizabeth Corral, “La añagaza de la ficción. *Cárcel de árboles*, de Rodrigo Rey Rosa”
- 49. Daniel Calles Rittner, “Estudio introductorio a la obra de Peter Sloterdijk: la viva huella de su pensamiento”

Horizonte: “Lenguajes desde los márgenes”

coordinación de Fabián Herrera León

- 79. Alberto Farías Ochoa, “Comunicación, educación y práctica de la ciudadanía en jóvenes mexicanos”
- 101. Manuel Martín Oramas Díaz, “‘Chivo que rompe tambó con su pellejo paga’: el tratamiento del personaje negro en la narrativa cubana contemporánea con especial atención a un relato de Alexis Díaz Pimienta”

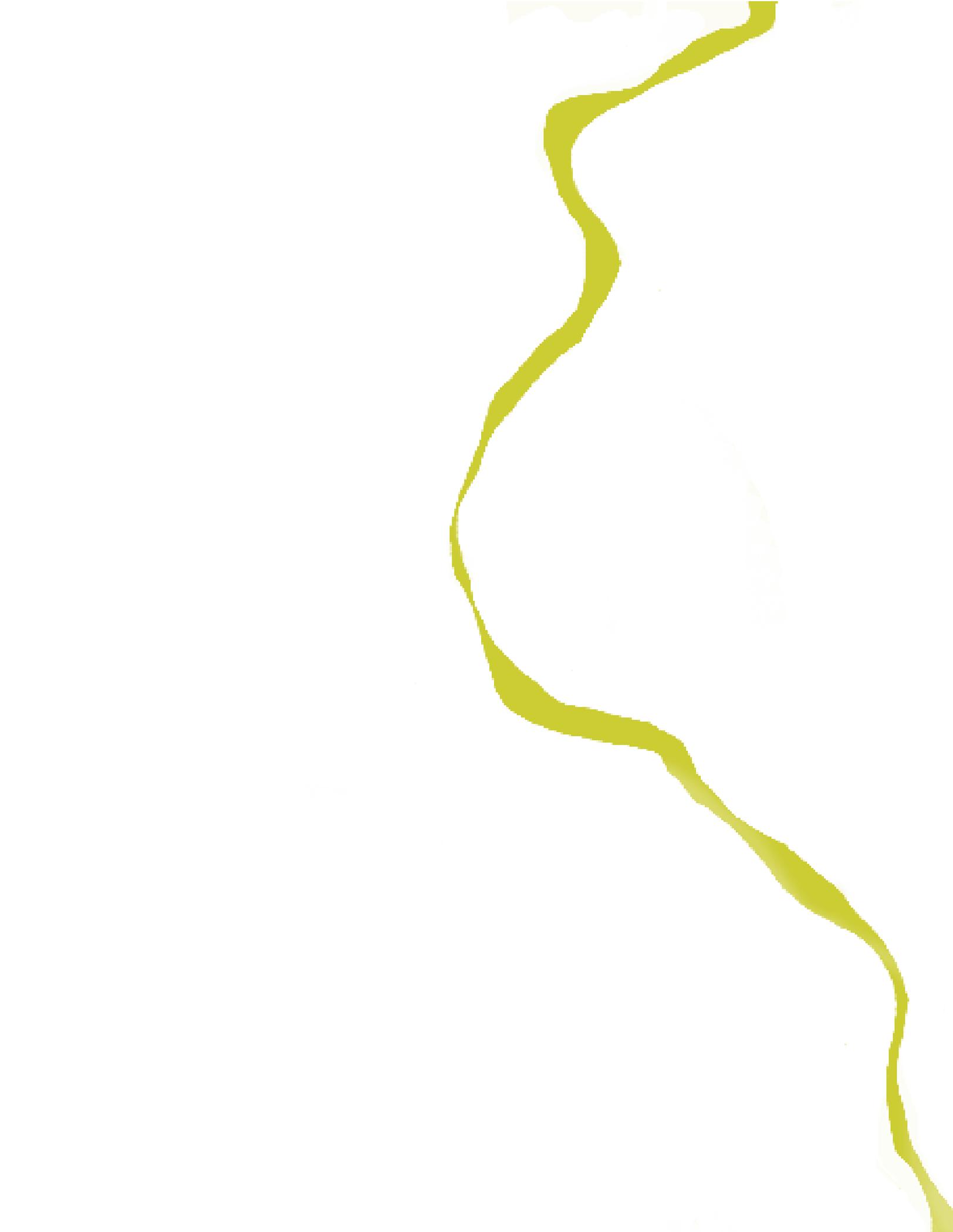
Simultáneas

- 117. Antonio Zirión Quijano, “Presentación en España de los *Escritos españoles* de José Gaos”
- 128. Sergio Sevilla, “Los *Escritos españoles* de Gaos (1928-1938)”
- 137. Manuel E. Vázquez, “Vuelta a José Gaos”

Anamorfosis

- 145. Gusano Local, “La muerte de la comadreja”



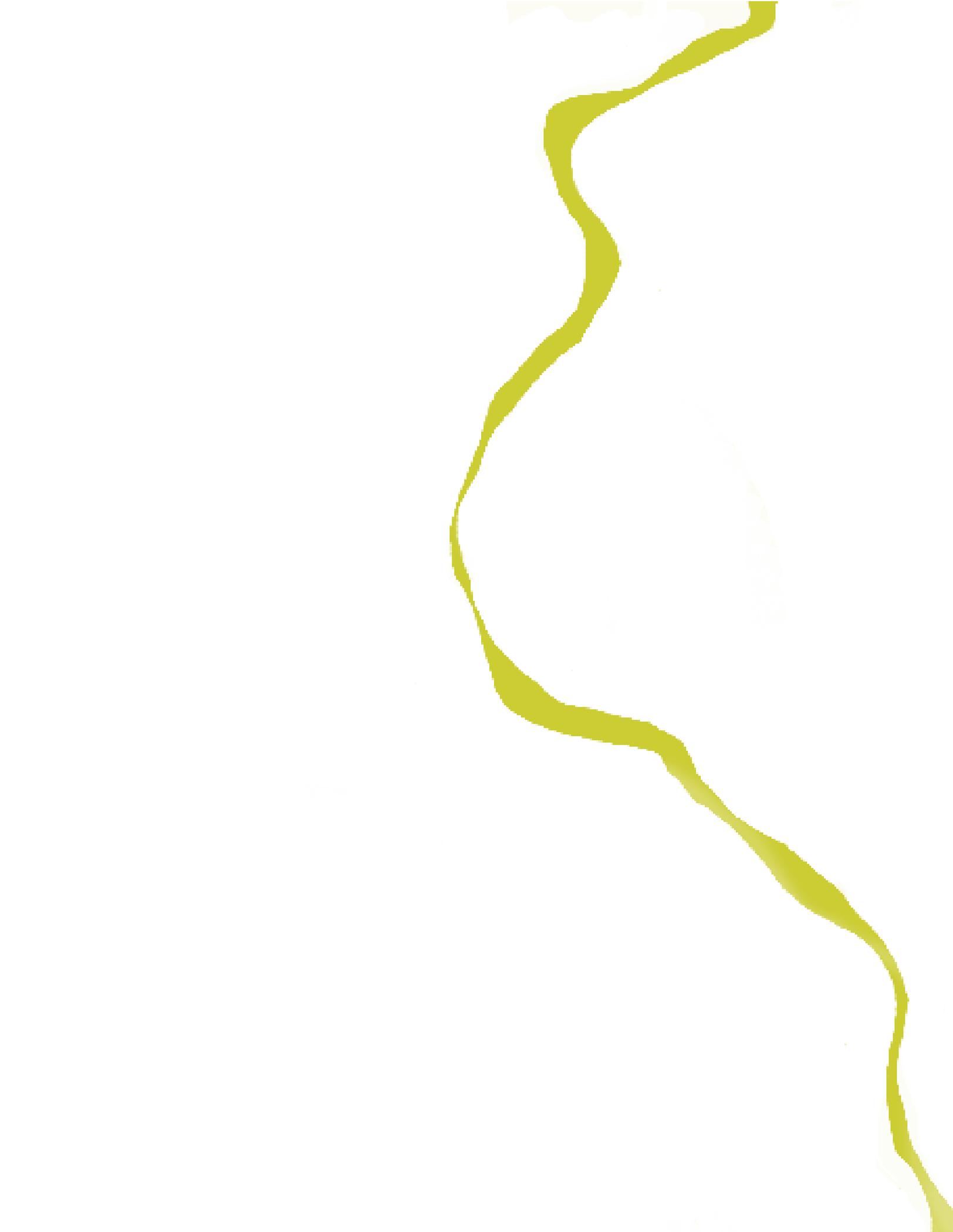


Fugas

01. Flores

02. Corral

03. Calles



01.

Homo homini lupus: el Hombre de los lobos

Homo homini lupus: the Wolf Man

recepción: 14 de septiembre de 2019
aceptación: 30 de octubre de 2019

Enrique Flores
Universidad Nacional
Autónoma de México



Resumen

Este ensayo se inscribe en una serie de calas y derivas a partir de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de fray Bartolomé de las Casas, involuntariamente abiertas por la “*psychopathia lascasiana*” consagrada por Menéndez Pidal. Lo que se intenta en este caso es el análisis del “estilo” lascasiano —abordado por André Saint-Lu— en sus vínculos con la obsesión, la indagación de sus fuentes en una doble iluminación o conversión, y la búsqueda de conexiones y resonancias de la escritura del cronista en relación con el “Hombre de los Lobos” de Freud —revisado por Deleuze y Guattari— y con las máquinas de guerra y de conquista, articuladas por estos últimos, para armar un verdadero “sistema de la crueldad”.

This essay is part of a series of submersions and drifts arising from the *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, by Fray Bartolomé de las Casas, involuntarily triggered by the “*Psychopathia lascasiana*” as consecrated by Menéndez Pidal. This paper attempts the analysis of how Lascaasian “style” —as addressed by André Saint-Lu— is linked with “obsession”, the inquiry of its sources in a double “illumination” or “conversion”, and the search for connections and resonances in the chronicler’s writing pointing, on one hand, towards Freud’s “Wolf Man” —reviewed by Deleuze and Guattari— and, on the other hand, towards the “war (and conquest) machines” articulated by the latter, to build and arm a true “system of cruelty”.

Palabras clave:
De las Casas, conquista, crueldad,
Freud, Deleuze-Guattari

Keywords:
De las Casas, conquest, cruelty,
Freud, Deleuze-Guattari

... una manera de éxtasi y suspensión de ánimos...
con exquisitas especies de crueldad ...
Fray Bartolomé de las Casas

El breve “Argumento del presente epítome” que antecede al “Prólogo del obispo don fray Bartolomé de las Casas o Casaus” a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en su carácter de comentario a un libro de origen radical y violentamente oral —verbal y, al mismo tiempo, profundamente visual e imaginario—, inabarcable en su multiplicidad y en su infinita proliferación conquistadora, es la puerta de entrada a una escritura que en primer lugar se ofrece al monarca (“el muy alto y muy poderoso señor el príncipe de las Españas don Felipe, nuestro señor”),¹ pero que se abre ahí, como en el momento mismo de su emisión, a una escucha diseminada y diseminante que no por azar se extendió en su tiempo y más allá de su tiempo, hasta la época de las guerras de independencia y hasta lo que puede llamarse la “actualidad”, con las luchas y resistencias de los pueblos indígenas.

El comienzo del “Argumento” es extraordinario. Una clara ambición de totalidad coexiste con la fascinación por la maravilla del universo de los libros de caballerías, y las hazañas de los conquistadores —invertidas o subvertidas en la *Brevísima*— re-

gresan al silencio, se vierten en él, quedan estupefactas, se anulan como recursos retóricos, vuelven al silencio, “nublan” toda realidad, superan los actos sublimes de la caballería, interrogan imaginariamente a la historia. ¿Qué sucedió, qué creemos, qué olvidar? ¿Qué *espanta*? Si hay un relato de la dominación, hay otro latente del goce, de la destrucción, de la crueldad:

Todas las cosas que han acaecido en las Indias, desde su maravilloso descubrimiento y del principio que a ellas fueron españoles a estar tiempo alguno, y después en el proceso adelante hasta los días de agora, han sido tan admirables y tan no creíbles en todo género a quien no las vido, que parece haber añublado y puesto silencio, y bastantes a poner olvido a todas cuantas, por hazañosas que fuesen, en los siglos pasados se vieron y oyeron en el mundo. // *Entre estas son las matanzas y estragos de gentes inocentes,*

¹ Nos referiremos a la edición y el prólogo de André Saint-Lu (el “Argumento” ocupa las páginas 65-66).



y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto (De las Casas, 1984: 65).

Primero, en efecto, la ambición de totalidad: “*Todas las cosas que han acaecido en las Indias...*”; “del principio [...] hasta los días de agora”, y “bastantes a poner olvido a todas...”; “todas las otras no de menor espanto”. Después, las *maravillas*: “su maravilloso descubrimiento”; las cosas “tan admirables y tan no creíbles en todo género”, increíbles e inauditas. Todo un dispositivo retórico profundamente asociado al imaginario ficcional, a la fantasía, aunque se vuelva violentamente a lo real inexpresable, al dispositivo retórico también del silencio, de la negación, del olvido: “no creíbles”, “no las vido”, “añublado”, “puesto silencio”, “poner olvido”, para desembocar, finalmente, en el rebajamiento, en la inversión, la bajeza o la crudeza de lo real, la crueldad, la maldad, el terror: las “matanzas y estragos de gentes inocentes”, las “despoblaciones de pueblos”, el “espanto”. Acciones, por cierto, que se perpetran como crímenes, incomparables consigo mismas: “y que todas las otras no de menor espanto”. Todo eso se resume —y ese *todo* no es poco, ni es poco resumirlo en unas sumarias, brevísimas páginas— en un terrible dispositivo cuyos efectos retóricos (orales y escriturales, visuales, gráficos, *imaginarios*) producen en los oyentes la sensación casi mística de un éxtasis, de una suspensión anímica, una verdadera catarsis trágica aristotélica, aunque sumergida en la historia, ahí donde la historia pierde

sentido y el último hombre vislumbra su propia desaparición —en el horizonte crepuscular de la destrucción simbólica: expulsión de los judíos y extirpación de los ídolos—. Ahí donde la crueldad comienza a infundir su principio desintegrador, disruptivo, de plaga y conquista:²

Y causando a los oyentes con la relación dellas *una manera de éxtasi y suspensión de ánimos*, fue rogado e importunado que destas [cosas] postreras pusiese algunas con brevedad por escrito. Él lo hizo, y viendo algunos años después muchos insensibles hombres, que la codicia y ambición (68) *ha hecho degenerar del ser hombres [...]*, despoblando con *exquisitas especies de crueldad* aquel orbe [...], acordó presentar esta suma (65).

La proyección del silencio en la *Brevísima*, como se insinúa desde el título, no es, por cierto, incidental en el “Epítome” lascasiano. Su “Prólogo” insiste en él así:

Deliberé, por no ser reo, callando, de las perdiciones de ánimas y cuerpos infinitas que los tales perpetraron, poner en molde algunas y muy pocas que los días pasados colegí de las muchas de innumerables que con verdad podría referir, para que con más facilidad vuestra alteza las pueda leer (68).

² *Aquí me refiero evidentemente a Artaud, a sus proyectos y a sus manifiestos del Teatro de la Crueldad.*

Pero esa proyección va más lejos. No piensa el fraile sólo que conviene servir al rey re-dactando “este sumario brevísimo de muy difusa historia” que se debería componer “de los estragos y perdiciones” causados por los españoles. Hay que ponerle un fin a todo eso, *suspendere* las conquistas —“poner en esta demanda final perpetuo *silencio*, con tanto *terror* que ninguno sea osado dende adelante *ni aun solamente se las nombrar*” (69).



Hay dos “conversiones” en la vida de De las Casas. De acuerdo con el admirable trabajo de André Saint-Lu, la primera de ellas es narrada por el fraile en el Libro III (capítulo 79) de su *Historia de las Indias* como acontecida en 1514, a sus treinta años de edad y a doce de su llegada al Nuevo Mundo —consecuencia, dice Saint-Lu, de “una *iluminación súbita*, a raíz de una meditación del entonces clérigo colono sobre algunos versículos del Antiguo Testamento que condenaban la explotación de los pobres por los poderosos” (13) —. Los dos momentos sucesivos de la “conversión” son descritos así por el erudito: meditación e iluminación, en alusión a un relato autobiográfico que hace referencia a una obra inquietante:

El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía

[...]. El cual, estudiando los sermones que les predicó la pasada Pascua, y otros por aquel tiempo, comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura y, si no me he olvidado, fue aquella la principal y primera del *Eclesiástico*, capítulo 34 (De las Casas, 1986: 282).

Los versículos cuya meditación provocaría esa “iluminación súbita” son estos:

*Immolantis ex iniquo oblatio est maculata, et non sunt beneplacitae subsannationes impiorum. Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationes iniquorum. Qui offert sacrificum ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui; panis egentium vita pauperis est: qui defraudat illum homo sanguinis est. Qui aufert in sudore panem quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt.*³

³ Véase *Historia de las Indias*: 282-283. “El que sacrifica de lo injusto su ofrenda es ridícula, y los dones de los iníquos no son agradables. No se deleyta el Señor con las offrendas de los impíos, ni por la multitud de sus sacrificios se aplacca de sus peccados. El que offrece sacrificio de la sustancia de los pobres es como el que sacrifica un hijo delante de su padre. El pan de los menesterosos es la vida de los pobres; el que de él los defrauda es varón de sangres. El que al próximo quita el mantenimiento lo mata, y el que defrauda al jornalero de su jornal sangre derrama” (*Eclesiástico*; versión de Casiodoro de Reina, Biblia do Urso).



El pasaje proviene, en efecto, del Eclesiástico, llamado Libro de la Sabiduría de Iesús, hijo de Sirach, o Libro de Sirácida, o del Sirácides, a veces considerado apócrifo y atribuido no a Salomón —como los demás libros sapienciales—, sino al sacerdote judío Jesús Ben Sirá. Se sitúa, en la Biblia, entre los libros sapienciales y los proféticos debido, quizás, a su carácter anómalo o transicional —manifiesto si atendemos a este pasaje— no sólo en su proclividad profética, sino también en esa suerte de *inversión sacrificial*, tan violenta y tan intensa, que escenifica: “El que ofrece sacrificio de la sustancia de los pobres es como el que sacrifica un hijo delante de su padre, es varón de sangres, el que al próximo quita el mantenimiento lo mata, y el que defrauda al jornalero de su jornal sangre derrama”. La fuerza de esas expresiones, su pulsión misma, no es ajena por cierto a la de la *Brevísima*.

Así fue como aquel clérigo-colono (encomendero) —como cuenta De las Casas de sí mismo— comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes, y concluyó, al fin, “ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía”, en frases absolutizadoras que revelan la inspiración divina de la *Brevísima*:

En confirmación de lo cual, todo cuanto leía hallaba favorable, y solía decir y afirmar que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó libro de latín o de romance, que fueron en 44

años infinitos, en que no hallase o razón o autoridad para probar y corroborar la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños (De las Casas, 1986: 283).

Determinado a predicarlo, De las Casas observa la contradicción fehaciente entre la reprobación de sus sermones y el hecho de tener indios, lo que lo induce a dejar luego los indios y renunciarlos para libremente condenar los repartimientos o encomiendas por injustos y tiránicos —y es que “nunca le faltaran calumnias diciendo: al fin tiene indios; ¿por qué no los deja, pues afirma ser tiránico? Aunque no sin cierto sadismo, pues su emancipador sabía que, dejándolos él, los habían de dar a quienes los habrían de oprimir y fatigar hasta matarlos, como al cabo los mataron” (283)—. Esta “cosa tan nueva y como monstruosa” provoca, según el engreído De las Casas, la admiración del gobernador y de las gentes, “como si le hubiera[n] visto hacer milagros”, y les hace cobrar “dél otro nuevo concepto del que tenían antes, desde supieron que había dejado los indios”. Era, a final de cuentas, un signo de *santidad* y *espanto*, aunque el propio fraile se ocupara de ponerle límites: “tanta era y es la *ceguedad* de los que han venido a estas partes” (285):

Quedaron todos admirados y aun espantados de lo que les dijo, y algunos compungidos y otros *como si lo soñaran*, oyendo cosas tan nuevas como era decir que sin pecado no podían tener los indios



en su servicio; *como si dijera que de las bestias del campo no podían servirse*, no lo creían (285).

No extraña la interpretación de siglos posteriores, cuando De las Casas llegará a ser señalado como víctima de un “delirio de grandeza” o de un “ansia de monumentalizarse”, si en su *Historia* apunta los “excesos” y difamaciones de célebres cronistas, “atribuyendo el deseo y fin que tuvo de mamparar estas desmamparadas gentes [...] *ambición y deseo de mandar, y también a codicia*”, y sin detenerse tampoco a la hora de “*maldecir*” (285).

Pero, como anota Saint-Lu, fueron la sordera ante los “memoriales de remedios”, ya no sólo relativos a las islas sino también a la tierra firme; las propuestas de colonización, ya no a través de conquistas armadas sino de “pacíficos establecimientos de colonos” que se ampararían únicamente en algunas fortalezas aisladas, y el fracaso de estos proyectos más o menos utópicos, junto con el fracaso personal del clérigo en su experimento del Cumaná, los que lo decidirían “a un *cambio de vida* tan determinante como fue, en 1522, su ingreso en la orden dominicana” (Saint-Lu, 1984: 15-16). Es su “segunda conversión”, inseparable de una experiencia de muerte, una aceptación asociada con la impotencia de la escritura:

Así que, habiendo escrito al Rey lo que más convino escribir, esperó algunos meses la respuesta, y entretanto su conversación era comúnmente con religiosos

de Santo Domingo, y en especial con un padre llamado fray Domingo de Betanzos, religioso en virtud y religión señalado; éste le dio muchos tientos para que fuese fraile, diciendo que harto había trabajado por los indios, y *pues que aquel negocio tan pío se le había desbaratado*, parecía que no se quería Dios servir dél por aquel camino. Entre otras excusas y respuestas que le daba, fue decir que convenía esperar la respuesta del Rey para ver qué le mandaba. Respondió el buen padre: “*Decid, señor padre, si entretanto vos os morís, ¿quién recibirá el mandato del Rey o sus cartas?*”. Estas palabras le atravesaron el alma al clérigo Casas, y desde allí comenzó a pensar más frecuentemente en su estado, y al fin determinó de hacer cuenta que ya era muerto, cuando las cartas o respuestas del rey allegasen; y así, pidió el hábito con instancia y se lo dieron con mucho gozo y alegría (De las Casas, 1986: 590).

“Le atravesaron el alma”, dice De las Casas. Y lo que se jugaba era la espera de una carta —como en *Zama*, de Antonio di Benedetto—: escritura suspendida o suspenso de la escritura, relación de la muerte con la escritura, comunicación, revelación. Para *resucitar*, para iluminar “como el sol”, para vencer el “sueño letárgico”, o la “profunda ceguedad”:

Sino que después *resucitó*, a lo que puede creerse por voluntad de Dios, a pesar de muchos, para estorbar algunos males que estorbó con el favor divino, y para mostrar al mundo con el dedo, *como el*



sol, el estado peligroso en que muchos vivían y el *sueño letárgico y profunda ceguera* que los descuidaba, en no tener por pecados los que nunca otros tan graves ni tantos se cometieron, después que los hombres comenzaron y supieron pecar (591).



Saint-Lu subraya, en la severa admonición arrojada por De las Casas al Consejo de Indias en 1531, la aparición de una frase clave de la *Brevísima*, extraída del Evangelio: “Yo os envío *como ovejas entre lobos* para amansarlos y traerlos a Cristo”; una frase que el fraile —dos décadas antes de la *Brevísima*— transformará de este modo: “¿Por qué en lugar de enviar ovejas que convirtieran los lobos, enviáis lobos hambrientos, tiranos, crueles, que despedacen, destruyan, escandalicen y avienten las ovejas?” (Saint-Lu, 1984: 16-17). Y la frase vuelve en el *Octavo remedio*, uno de los veinte tratados redactados por fray Bartolomé en 1542, donde pedía “nada menos que la supresión total y definitiva de las encomiendas” y la incorporación de los indios a la Corona “como súbditos y vasallos libres que son”. En sus páginas se denunciaban, “con obsesiva insistencia”, los abusos de los encomenderos y, en “inagotable retahíla”, los sufrimientos de los indios, para volver, “con toda la fuerza expresiva del léxico y estilo lascasianos”, dice Saint-Lu, no solamente al concepto central de “destrucción” sino asimismo a la “imagen” —omnipresente en casi todas las obras de De las Casas, apunta Saint-

Lu— de las “manadas de ovejas” ofrecidas a “muy hambrientos lobos”. Concluye después con la solemne predicción de clara inspiración profética, cuyo eco seguiría resonando en la *Brevísima*, de la “próxima destrucción de España” (18-19).

Sobre este último término, tan cargado —*destrucción*—, y como dice Saint-Lu, con una frase calcada de aquella relativa a la imagen de las ovejas y los lobos, “omnipresente en la obra lascasiana”, el historiador esboza una genealogía retórica, histórica y teológica:

Ya en el mismo título [de la *Brevísima*] resalta la voz “destrucción”, que lo dice todo de una vez: concepto global y absoluto, omnipresente [...] en la obra lascasiana, y que tenía además larga ascendencia en textos *sagrados y profanos*, en especial en la historiografía española medieval, donde se aplicaba *con resonancias apocalípticas* a la invasión musulmana de la Península. Claro que atrae también la atención, por su forma superlativa y su posición inicial, el epíteto de “Brevísima”, tan llamativo en verdad que se puede emplear solo, a modo de sustantivo de por sí suficiente, como título abreviado de la obra (25).

En esos dos términos se sintetiza la composición de la obra, aspecto que André Saint-Lu describe con la simplicidad y profundidad de quien sabe recorrer las superficies. Dicha “composición”, como la llama, fue precedida de amplísimas exposiciones orales, tal vez con una primera redacción

muy detallada, durante la famosa Junta de Valladolid de 1542, a la que siguió probablemente una relación menos “prolija” y más “sumaria” de “tan copioso memorial de agravios”. Es posible, según Saint-Lu, que se hicieran algunas copias de ella, pero, en todo caso, pasaron diez años antes de que, en 1552, la *Brevísima* fuera impresa por su autor, casi secretamente, y comenzara a difundirse (20). La fuerza de la exposición derivaba de la necesidad concreta de expresar los desastres ocasionados por las guerras de conquista —los *desastres de la conquista* y la crítica de las guerras de conquista—, “escogiendo con este fin el modo más proporcionado para impresionar a los responsables de las cosas de Indias, es decir”, dice Saint-Lu, “la relación *directa, cruda e implacable* de todas las *atrocidades* perpetradas por los conquistadores en medio siglo de entradas armadas en el Nuevo Mundo” (19). Esta era la “materia” del escrito, materia que ofrece su peso y entidad a la obra como “arma de combate”, conforme a la estrategia o táctica inherente a toda clase de lucha; organización de la materia o estructuración de los textos que apuntan a la consecución de los fines perseguidos, como “obra militante”. Pero esa organización material, estructural, estratégica o expresiva es también *estilística*, aunque la noción de estilo se extienda aquí al horror, la velocidad, la tónica y la crueldad, y la composición del cuerpo de la obra sea aquí inseparable de una voluntad política:

El cuerpo de la obra lo constituye esencialmente una sucesión ininterrumpida

de relatos o descripciones de matanzas, destrucciones y demás barbaridades perpetradas durante medio siglo de entradas y conquistas armadas por todos los confines del Nuevo Mundo. Pero antes de dar principio a esta impresionante galería de escenas particulares horribles [...], ofrece el autor [...] un cuadro de conjunto o presentación global de la “*destrucción de las Indias*” que, además de constituir en sí un todo autónomo perfectamente estructurado, marca de entrada la tónica general del memorial y proporciona la clave de su argumentación. Toda la dialéctica, tan sencilla como contundente, de esta demostración se reduce a una radical oposición entre la bondad de los indios y la maldad de los españoles. Esta es la piedra angular del pensamiento de De las Casas en que se fundamentan, en rigor, todos sus escritos. Es aquí donde esta idea viene formulada con más vigor y *expresividad*, por medio de una *construcción antitética en forma de díptico*, que contrapone directamente la inocencia de las víctimas con la crueldad de los verdugos (29-30).

Una sucesión ininterrumpida de cuadros —relatos o descripciones— daría forma a ese cuerpo en una especie de montaje cuya *velocidad*, asociada a la brevedad y a lo ininterrumpido de la serie, le imprimiría a su mecanismo un carácter cinematográfico o de siniestra linterna mágica, como una fugitiva e inaprehensible galería de imágenes o escenas particulares horribles, cuya materia —más que real— *imaginaria*



emanaría de las matanzas, destrucciones y demás barbaridades perpetradas por los conquistadores. Pero ese montaje de imágenes aceleradas —como en el latín *sceleratus*: criminal, impío, odioso, infame, atroz, perverso— va precedido de un cuadro de conjunto o presentación global que ordena ese flujo incesante y lo constituye en una maquinaria perfectamente estructurada, un todo autónomo perfectamente estructurado, que marca de entrada una tónica general del discurso y ofrece la clave de su argumentación. Esa es la máquina de la *Brevísima*, cifrada en una dialéctica o en una construcción antitética en forma de díptico, que es, según Saint-Lu, la “piedra angular de todos sus escritos”, aunque aquí se formule “con más vigor y expresividad” —siendo entonces la *fuerza* y la *expresividad* los valores estéticos o estilísticos de la obra— en el acto de yuxtaponer ambas series, las dos secuencias imaginarias del díptico, o de *contraponer*, directamente, la inocencia de las víctimas con la crueldad de los verdugos en una estremecedora *máquina de la crueldad*.

Según Saint-Lu, la cláusula central que funciona como eje del díptico, como clave del edificio, sujeta a una sola frase —a aquella única imagen omnipresente— la máquina entera y forma sus dos paneles laterales con su doble explicación contrastada:

En estas ovejas mansas, y de las cualidades susodichas por su Hacedor y Creador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron,

como lobos y tigres y leones crudelísimos, de muchos días hambrientos (30).

Esa frase céntrica de la demostración constituye, así, más una *acción* que un argumento lógico, y la propia demostración se despliega como “mostración” o exhibición de imágenes dotadas, como señala Saint-Lu, de poder significativo y valor emocional indisociables, reforzados —en esta *estética* informalista de fuerzas e intensidades— por el “procedimiento estilístico de las imágenes antitéticas”, en dos vertientes: *animalizadas*⁴ por figuras de “ovejas [...], lobos, tigres y leones”, de un lado, e “intensificadas”, del otro, por “unos sugestivos epítetos”. Así, explica Saint-Lu —en términos retórico-psicológicos que, no obstante, proyectan una dimensión estrictamente maquínica—, “se imponen estas imágenes al espíritu del lector, proyectándose de un golpe sobre la totalidad de la obra, en que además *se repiten una y otra vez* en formas idénticas o similares” (30). Esa repetición opera como un *automatismo*, elemento de una maquinaria que obra automáticamente y de manera casi *compulsiva*, dando pie a denuncias psiquiátricas y a estigmas patologizantes.⁵

⁴ En el “nivel estilístico de la retórica lascasiana se sitúan las imágenes de los lobos y ovejas, que se repiten más de veinte veces, u otros símiles expresivos de la inhumanidad de los conquistadores: aquestos tiranos alemanes o animales; mejor arremetían a él [los perros] y lo comían que si fuera un puerco” (42).

⁵ Véanse mis artículos relativos a la psychopathia lascasiana: “Un delirio paranoico”; “La voluntad de poder”.



En cuanto a la *animalización*, dice Saint-Lu, no es que el fraile poseyera la exclusividad de su empleo: ya en las crónicas medievales de la invasión de España por los moros —la semejanza yuxtapone la invasión padecida sobre la que se hace padecer—, los moros eran los “lobos” devoradores de “ovejas”, aunque De las Casas le diera a esa imagen, insiste Saint-Lu, como lo muestra la carta al Consejo de Indias, “una significación muy especial, directamente derivada, *invirtiendo los términos*, de las palabras de Cristo a sus apóstoles”. Se inspiraba en una homilía de san Juan Crisóstomo, citada por De las Casas en el *De unico vocationis modo*, que condenaba con fórmulas idénticas la difusión de la fe por medio de la guerra: “Por donde estos predicadores van o son enviados”, se leía en este tratado, “no como ovejas o corderos entre lobos, sino en verdad como *lobos furiosos* entre corderos y ovejas”. Así, la *inversión*, con la repetición y sus infinitas variantes y acrecentamientos, es parte esencial de la mecánica generadora del texto, y como señala correctamente Saint-Lu, las “fechorías” cometidas por los conquistadores en el Nuevo Mundo no únicamente eran “condenables como violencias y crímenes de por sí tan aborrecibles”, sino que iban a identificarse con “la repulsa y negación más escandalosa de la palabra divina” (30-31).

El primer “panel” del díptico está formado con imágenes de lo que el siglo XVIII llamaría el “buen salvaje”. La imagen arcádica de la edad de oro y la utopía cristiana del *homo naturalis* —inocente, edénico, anterior a la expulsión del Paraíso— yuxtaponen sus figuras sobre el cuerpo del “salvaje” indígena, o “artificial”, como lo

llama el antropólogo Roger Bartra, redescubierto o reinventado por aquel entonces en el Nuevo Mundo.⁶ Así, como una anticipación rousseauiana y no como una herencia medieval, mira Saint-Lu esa imagen de aquellas “naturales gentes”: “muy tiernas y delicadas de constitución” —lo que significa, dice, que “no resisten trabajos ni enfermedades”—, “naturalmente buenas y pacíficas”, “sin ninguna soberbia o ambición” y, en fin, “desprovistas de todos los bienes temporales y sin el menor deseo de adquirirlos” (32). Pero la imagen no queda aislada: se incluye en la secuencia o la serie, reaparece sistemáticamente en cada escena particular; reanima, así, cada vez su *efecto maquínico*, la antítesis fundamental a que se reducía el díptico introductorio. El relato comienza, casi siempre, con una presentación elogiosa “de la hermosura y fertilidad de la tierra, de la extraordinaria densidad de su población, y de la *bondad e inocencia* de los naturales” (38), para después resaltar, por *yuxtaposición sistemática*, la barbarie destructora y sanguinaria de los conquistadores —el sistema de la *crueldad*—. “Repítese este violento efecto de contraste”, añade Saint-Lu, “con muy pocas variaciones, en todas las entradas de los españoles en pueblos o provincias de las Indias, siendo [...] este procedimiento uno de los más destacados recursos

⁶ El mito del salvaje (Bartra, 2011) reúne dos obras anteriores: El salvaje en el espejo y El salvaje artificial.



narrativos de la obra” (39-40). “No era el caso”, apunta Saint-Lu, “extenderse a lo infinito en razones jurídicas”, aunque esa *destrucción* fuera infinita; para eso estaban “los copiosos tratados lascasianos de tipo teórico y doctrinal” que el fraile dio a la luz junto con la *Brevísima*. Lo esencial es la *operación*, el flujo maquínico, la *acción* de este argumento clave y autosuficiente “de la total *inocencia* de los indios frente a la *monstruosa* culpabilidad de los españoles (40).

El otro panel del “díptico”, que aparece como una contraparte cada vez que surge la imagen de aquel paisaje edénico profusamente poblado de gente suave e inocente, es la lengua del crimen, el sistema de la *crueledad*, cuyo “recurso estilístico” básico sería, según el erudito, la *acumulación* de “términos fuertes” —“despedazallas, matalas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas”—, “como si quisiera *agotar todas las posibilidades del léxico*”. Aunque un segundo recurso estilístico, no enunciado como tal por Saint-Lu, consistente en una suerte de *ironía* siniestra que emerge, como en el caso de la *inversión* de la máxima evangélica, al hacer un “rápido balance”, *acelerado*, “de las despoblaciones resultantes de las *infernales obras de cristianos*”, resucita la “antítesis” —generadora o *destructora*— de aquel “díptico” originario: “No puede ser mayor la *catástrofe* [...]; todas estas tierras, en otro tiempo llenas de millones de ánimas, han quedado desiertas” (33). El tema general del libro, apunta Saint-Lu —“tema *único* en definitiva, y *que se repite hasta la saciedad* y a todo lo largo de la obra,

pero que no deja de traer consigo *una infinitud de modalidades dentro de su misma reiteración*”—, reúne las características de la *repetición* y la *variación*: los *modos* de la crueldad, una “trama del relato” conformada por una serie infinita de “modalidades”, las “violencias y atrocidades” perpetradas reiteradamente por los conquistadores, la descripción “detallada” de sus “diversas formas de barbaridades”:

Buen ejemplo de esta diversidad ofrece ya [...] el *cuadro de las crueldades* cometidas en la isla Española, con las mujeres, viejos y niños desbarrigados y hechos pedazos, las criaturas estrelladas contra las peñas o tiradas al agua, los hombres abiertos por medio, decapitados, destripados, quemados vivos o entregados a perros bravos, y demás atrocidades por el estilo (34-35).

El repertorio esbozado por Saint-Lu es, en efecto, infinito: “matanzas colectivas con exterminio total o selectivo de las poblaciones”; innumerables “prisiones, suplicios o muertes de jefes indígenas”; “saqueos, rapiñas y destrucciones”, e “imposición de tributos exorbitantes”; “reducción a cruel esclavitud, con disgregación de las células familiares, o a incomparable servidumbre y trabajos forzados”. “Cuadro de violencias y devastaciones materiales” al que se añaden otras, “no menos graves por supuesto”, como son los “daños y estragos de orden moral, cultural y espiritual” —mucho más soslayados por la crítica, y que no sería posible reducir a la fe católica, pues incluyen en realidad los daños



psíquicos y subjetivos, individuales y colectivos; la estigmatización de las prácticas y la destrucción de las creencias; los daños metafísicos, existenciales y cosmopolíticos, aunque De las Casas los subsuma en su propio orden teológico-político, cuando “estigmatiza el deterioro o [el] verdadero sabotaje de la acción evangelizadora”—causados “por los *tiranos españoles que niegan y reniegan de Jesucristo*”, posicionados en una nueva inversión irónica y desacralizadora que alumbra el ocaso de los ídolos, esa otra faceta de la “destrucción de las Indias” (35).

Hay un hilo en la *Brevísima* que conecta, de acuerdo con el historiador, “la serie de relatos que integran esa galería”: un hilo que “corresponde en líneas generales al orden cronológico de los descubrimientos y conquistas”, y también, “con algunas correcciones”, al “orden aproximadamente geográfico de las provincias indianas” (34). Y ese hilo y esas “líneas” que trazan —al modo de un dibujo o de un grabado— la superficie de registro de la “relación”, como la entienden Deleuze y Guattari en el tratado *Mil mesetas*,⁷ coinciden, de manera nomádica, con la cronología y la cartografía de las “conquistas”: la *progresión* —irregular— de la máquina y las “disparidades” y discontinuidades de su *espacialidad*.

En cuanto a su estructura narrativa, o *escénica*, hay una variada gama de formas de organización que oscilan entre dos extremos y que sería posible describir en términos cinematográficos y de velocidad: “de

la *rápida sucesión* de atroces imágenes al desarrollo bien ordenado de *extensas secuencias dramáticas*—montaje y plano secuencia—, dentro del marco ya desplegado de “esquemas básicos casi invariables” tan “característicos de la manera lascasiana”. Esto contribuye al peculiar efecto de intensidad y “*brevedad*” que se desprende de una lectura tan cercana a la escucha como a la visión, a la intuición como a la intelección, y que justifica la condición de *Brevísima* en una serie de excepciones que el autor se cuida de advertir —“no pudiendo decirlo todo, *por la infinitud de cosas dignas de ser relatadas*, sólo referirá unos cuantos casos significativos”, anota Saint-Lu antes de citar una frase de De las Casas: “Dos o tres quiero decir solamente, por las cuales se juzguen otras innumerables” (38). La “brevedad” o el silencio como fórmulas de lo inexpresable.

Todos los “efectos estilísticos” de los escritos de De las Casas responden a un único y aparentemente incontenible “deseo de *eficacia*”, aunque sean llevados al extremo en la *Brevísima relación*. Aquí el catálogo estilístico deviene catálogo de *crueledades*. Según Saint-Lu, “el sistema estilístico de la obra se funda [...] en la elección de términos fuertes, como *tirano* y *destrucción*”. El impacto de estas palabras claves viene acentuado, casi siempre, por el grave “peso” de la adjetivación: “este

⁷ Véase “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, sexto capítulo de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2002b).



tirano *infernus* [...], *crudelísimos* y *desenfrenados* tiranos”, o por “la apretada *acumulación* de voces sinónimas o afines”:

Son tantos y tales los estragos y crueldades, matanzas y destrucciones, despoblaciones, robos, violencias y tiranías [...]; las maldiciones, daños, destrucciones, despoblaciones, estragos, muertes y muy grandes crueldades horribles y especies feisísimas dellas, violencias, injusticias y robos y matanzas que en aquellas gentes y tierras se han hecho... (40-41).

Ese efecto de “*intensificación*” crece con las “frecuentes fórmulas superlativas”, sea que se pondere bellamente la “*anterior felicidad*” de las provincias del Nuevo Mundo —“los grandes y florentísimos y felicísimos reinos”, disemina gozosamente el fraile para escándalo de sus perseguidores, “de gentes plenísimamente llenos y poblados”—, sea que la *máquina de crueldad* opere y cargue de nuevo las tintas en los “agravios y atrocidades” —como al expresar que los españoles tienen “perros bravísimos y ferocísimos para matar y despedazar los indios”—. Y queda, en fin, la célebre “propensión a la *hipérbole*”, con el “recurso a las cifras o estimaciones numéricas *vertiginosas*” —y el “vértigo” al que alude Saint-Lu no podía ser más expresivo—, con los millares o millones o “cuentos” de indios muertos por los españoles, o “los treinta mil ríos y arroyos de la Vega de Maguá”, junto a otro efecto más escandaloso: “los frecuentes encarecimientos fundados en *suposiciones* o certidumbres

íntimas del autor”, que lejos de restarle valor a la descripción de la máquina lo acrecientan, otro efecto de aciaga (in)certidumbre —“y aun pienso que *había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros* [...]”, según creo y tengo por cierto” (41-42).

Ahora bien, como señala Saint-Lu, “toda esta materia, siempre presentada como verídica e incontestable, suponía una extensa y detallada información”. El propio cronista cita las fuentes de las que se vale en su memorial, comenzando por “su propia experiencia de testigo ocular”: las “*imborrables imágenes de atrocidades*” que —como las “imágenes de la memoria”, siniestras, grotescas o terribles, evocadas por Frances Yates en *El arte de la memoria*—⁸ se habían grabado indeleblemente en la memoria del colono y habían producido su conversión: “una vez vide...”; “yo vide...”; “yo vide y conocí muchos...”; “allí vide tan grandes crueldades...”; “otras cosas vide espantables...”. A ellas se suman las “noticias orales”: “me dijo hombre dellos...”; “me respondió...”; “dícese de él...”. Y no pocas veces se añade la “documentación escrita”, que “a veces reproduce a la letra”, aunque otras no se declare expresamente. Por último, hay fuentes orales de carácter estrictamente *poético*, como son esos “cantos mexicanos” —o *Cantares mexicanos*—⁹, en los

⁸ O la célebre “*composición viendo el lugar*” de los Ejercicios espirituales, *analizada por Roland Barthes*.



que “lamentaban los aztecas *la muerte cruel de su nobleza*”, y que asimila por su sonoridad “a los romances” (35-37).

Hay, como apunta en fin Saint-Lu, “escenas de gran intensidad dramática”, cuyo “fuerte patetismo” se desprende del estilo directo que transmite “las quejas y maldiciones de los indios”: “*¡Oh malos hombres! ¡Qué os hemos hecho? ¡Por qué nos matáis?*” (42). Y hay otros “párrafos exclamativos” cuya poderosa “tonalidad afectiva” no puede menos que conmover: “*¡Oh, cuántos huérfanos hizo, cuántos robó de sus hijos, cuántos privó de sus mujeres [...], cuántos privó de su libertad [...], cuántas lágrimas hizo derramar!*”. Y a la inversa: como apunta Sant-Lu en una observación muy aguda, “no faltan las notaciones *desprovistas de todo aparato estilístico*”, en donde emerge así “por sí sola la trágica elocuencia de los hechos” y se esboza un grado cero, un silencio, un *punto muerto* de la escritura:

En tres o cuatro meses, estando yo presente, murieron de hambre, por llevarles los padres y las madres a las minas, más de siete mil niños. Otras cosas vide espantables (*apud* Saint-Lu: 43).



El caso del “Hombre de los Lobos”, uno de los más célebres de Sigmund Freud, arranca de un *sueño de angustia* de su protagonista —el aristócrata ruso Sergei

Pankejeff— que lo persiguió como una verdadera *alucinación* desde poco antes de los cuatro años de edad, y que extraería la riqueza de sus materiales del fondo arcaico del cuento tradicional.¹⁰ En el capítulo titulado “El sueño y la escena primordial”, Freud retoma el relato de Pankejeff:

He soñado que es de noche y estoy en mi cama. (Mi cama tenía los pies hacia la ventana, frente a la ventana había una hilera de viejos nogales. Sé que era invierno cuando soñé, y de noche.) De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros, pues tenían grandes rabos como zorros y sus orejas tiasas como de perros al acecho.

Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto. Mi aya se precipita a mi cama para averiguar qué me había ocurrido. Pasó largo rato hasta convencerme de que sólo había sido un sueño, tan natural y nítida se

⁹ *Los principales manuscritos poéticos aztecas, recopilados en la segunda parte del siglo XVI, se titulan Cantares mexicanos y Romances de los señores de la Nueva España (véanse Bierhost, 1985; León-Portilla, 2011).*

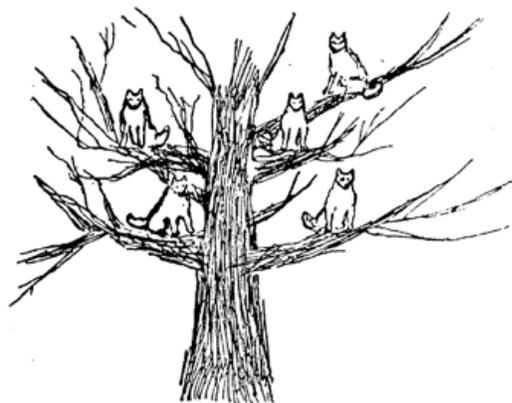
¹⁰ *Sobre esa fuente, Freud había escrito otro texto: “Materiales del cuento tradicional en los sueños” (1913).*



me había aparecido la imagen de cómo la ventana se abre y los lobos están sentados sobre el árbol. Por fin me tranquilicé, me sentí como librado de un peligro y torné a dormirme.

En el sueño, la única acción fue el abrirse la ventana, pues los lobos estaban sentados totalmente tranquilos y sin hacer movimiento alguno sobre las ramas del árbol, a derecha e izquierda del tronco, y me miraban. Parecía como si hubieran dirigido a mí toda su atención. Creo que este fue mi primer sueño de angustia. Tenía tres, cuatro, a lo sumo cinco años. Desde entonces, y hasta los once o doce, siempre tuve angustia de ver algo terrible en sueños (Freud, 2012: 29).

En la historia clínica freudiana, el paciente “siempre puso este sueño en relación con el recuerdo de que en esos años de infancia mostraba una angustia intensísima ante la imagen de un lobo figurada en un libro de cuentos tradicionales”. Su hermana lo asustaba mostrándole aquella imagen, que lo hacía “gritar despavorido” (29-30). Y esta imagen era pavorosa, en efecto, por la inmovilidad y la mirada múltiple y muda que se enfocaba en el durmiente. Pankejeff realizó incluso un dibujo —inquietante, en verdad— de la escena:



“¿Por qué son blancos los lobos?”, pregunta el analista. La respuesta del paciente es extraña, o suena paradójica, como si el lobo se vistiera de oveja: “Esto lo lleva a pensar en las ovejas, de las que había grandes majadas en las proximidades de la finca”. Pero, en cierta ocasión —“según averiguaciones practicadas [tal vez] poco antes de este sueño”—, “estalló una peste entre esas ovejas”, tras lo cual se hizo traer a un médico “que inoculó a los animales, pero tras la vacunación morían en cantidades mayores” (30). “¿Cómo llegan los lobos a subirse al árbol?” La respuesta está en otro “cuento” contado por su abuelo, en que un sastre trabaja en su cuarto: “de pronto la ventana se abre y salta dentro un lobo”, el sastre le pega, “lo toma por el rabo y se lo arranca”; el lobo huye “aterrorizado” —motivo de la *castración*—, y el sastre se interna en el bosque y “ve acercarse una manada de lobos, de los que se refugia subiéndose a un árbol”. De ahí que los lobos trepen al árbol y de ahí los grandes rabos de los lobos del sueño (30-31). Y, en fin, pregunta el analista: “¿por qué hay seis o siete lobos?” Si ya el cuento anterior rastrea la presencia de la “manada” en el sueño, otro cuento va a revelarla más plenamente: “El lobo y los siete cabritos”. En ese cuento, las víctimas del lobo reaparecen, dejando surgir la crueldad y la violencia: ahí “se encuentra el devorar, el abrir la panza, el sacar afuera a las personas devoradas”. Y están también la muerte del lobo, el árbol y el sueño: “El lobo, tras el banquete, se echa bajo un árbol y ronca” (31). Pero la fuerza de la imagen del lobo, la “zoofobia” que se exterioriza en su figura de “animal angustiante”, radica en su capacidad de expresar en un símbolo la “actitud ambivalente frente a cada sustituto del

padre”, la “angustia infantil ante el padre” como “contenido secreto de los cuentos sobre el lobo” o, recortando alevosamente la idea freudiana, la “angustia frente al padre” como “*la más intensa fuerza motora*” (32).¹¹ Lo que nos lleva ya un paso más allá de la versión psicoanalítica del Hombre de los Lobos.

Pero pensemos en De las Casas como otro “Hombre de los Lobos”. No lo alegoriza el sueño del “Hombre de los Lobos” de Freud. La asamblea, el ágora de su alteridad puede rastrearse mejor en una de las *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari: la titulada “¿Uno solo o varios lobos?”. Como la historia clínica freudiana, la exploración se abre con un dibujo y otra pregunta a su pie: “¿*Campo de huellas o línea de lobo?*” (Deleuze y Guattari, 2002: 33):



¿campo de huellas o línea de lobo?

“Hombre de los Lobos” es antes que nada un “verdadero nombre propio”, o sea, “la

más alta singularidad en la aprehensión instantánea de una multiplicidad genérica, los lobos” (34). Pero el Hombre de los Lobos “cuenta que ha soñado con seis o siete lobos en un árbol, y ha dibujado cinco”, anotan Deleuze y Guattari. Y “¿quién ignora que los lobos van en *manada*?”. “Nadie, salvo Freud. Lo que cualquier niño sabe perfectamente, Freud lo desconoce”, contestan. Aunque “Freud pregunta, con falso escrúpulo: ¿cómo explicar que haya cinco, seis o siete lobos en el sueño?”, la interpretación es ciega ante este hecho: “los lobos tendrán que desembarazarse de su multiplicidad” (35). Eso no es todo, pues, al ignorarse la *manada*, se ignora también “la *fascinación*”, “la llamada a *devenir-lobo*”. “Los lobos no tenían ninguna posibilidad de salir bien parados”, dicen los eto-etnólogos, “*de salvar su manada*”. Y es que “Freud ignora totalmente la *fascinación que ejercen los lobos, el significado de la llamada muda de los lobos, la llamada a devenir lobo*” (35).¹²

¹¹ La frase entera de Freud decía: “la más intensa fuerza motora para la contracción de su enfermedad” (32).

¹² “Desde el principio se había decidido que los animales sólo podían servir para representar un coito entre padres, o a la inversa, para ser representados por ese coito”, explican Deleuze y Guattari (los Etólogos, para simplificar). Y amplían: “Unos lobos observan y fijan al niño que sueña; cuánto más tranquilizador es decir que el sueño ha producido una inversión, y que es el niño el que mira a los perros o a los padres haciendo el amor. Freud sólo conoce al lobo o al perro edipizado, el lobo-papá-castrato castrador, el perro atado” (35).

Fascinación que, evidentemente, existe en la *Brevísima relación*, y que desborda la parábola bíblica del lobo y las ovejas para adentrarse en el ámbito político, y teológico, de la soberanía y la *crueldad* —como ese impulso cruel que se inscribe como *escritura de la crueldad*—. Como *fascinación* de la crueldad. Lo esencial, aquí, no es la violencia: es la *multiplicidad*. O la “manada”. “No se puede ser un lobo, siempre se es ocho o diez, seis o siete lobos. No que uno sea seis o siete lobos a la vez, sino un *lobo entre otros lobos*, un lobo con cinco o seis lobos”. Y “lo importante en el *devenir-lobo* es la posición de *masa*”, dicen los Etólogos, “y en primer lugar la posición del propio sujeto respecto a la *manada*, respecto a la *multiplicidad-lobo*, la manera de formar o no parte de ella [...], la manera de estar o no unido a la multiplicidad” (35-36). Es lo que hace la “multiplicidad-lobo” de los conquistadores, de los colonizadores, de los llamados “*encomenderos*” —y es lo que hace De las Casas como encomendero, colonizador y conquistador, fascinado por la multiplicidad de los lobos, partícipe cruel de la *manada* y traidor separado de ella, que la combate en su propio territorio, con armas semejantes a las suyas—. De las Casas sabe qué es eso, cómo es “*devenir-lobo*”, por eso habla de lobos y ovejas, por eso el anonimato, la multiplicidad, la delectación en estas sagas sangrientas, por eso no da los nombres de los conquistadores.

De las Casas conoce el deseo de *devenir-lobo*. Sabe que alienta ahí una *multitud*. Conoce a los lobos y conoce su deseo. Como afirman Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, Freud intentó abordar los fenómenos de multitud

desde el punto de vista del inconsciente, sin ver que “el propio inconsciente era fundamentalmente una multitud” (36). La *angustia* de ese deseo no se resuelve en una representación alegórica o metafórica, sino en *devenir*. Porque más allá de la angustia hay un deseo, una “fascinación”, una íntima comprensión:

Yo siento que devengo lobo, lobo entre los lobos, en el borde de los lobos, y el grito de angustia, el único que Freud oye, es: ayúdeme a no devenir lobo (o al contrario, a no fracasar en ese devenir). Y no es una representación: nada de creerse lobo, de representarse como un lobo [...] (38). *Devenir-lobo*, *devenir-inhumano* de las intensidades desterritorializadas, eso es la multiplicidad (39).

De las Casas conoce ese devenir, esa “*inhumanidad*” gobernada por lo rizomático, por el inconsciente que es esa “multitud”. Es lo que lo hace el “Hombre de los Lobos”, en una guerra absoluta y sin final. La psicosis que le fue atribuida se revierte así, fuera de él, en esos paisajes de conquista, entre pueblos llamados “salvajes” y cristianos bárbaros, sin ley, en “un gran sueño esquizofrénico”, escindido entre un “estar de lleno en la multitud y a la vez totalmente fuera, muy lejos”; se genera así lo que estos esquizoanalistas llaman el “poblamiento en el inconsciente”, “todo lo que pasa por los poros del esquizofrénico”: los “hormigueos, bullicios, ajetreos, intensidades”, sin olvidar las “*razas y [las] tribus*” (36).

Y en esa misma dispersión aflora el *ano-*



nimato, lo *innominado* de la “manada”, que ya no designará únicamente lo impersonal de la “máquina de guerra”, o de *conquista*:

No hay enunciado individual, jamás lo hubo. Todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación (no entender por “agentes colectivos” los pueblos o las sociedades). El nombre propio no designa a un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de una multiplicidad. El nombre propio es el sujeto de un puro infinitivo entendido como tal en un campo de intensidad [...]. El *Hombre de los Lobos*: verdadero nombre propio, nombre íntimo que remite a los devenires, infinitivos, intensidades de un individuo despersonalizado y multiplicado (43).

A ese “ejercicio de despersonalización” —aunque se haya tildado de paranoico o de megalómano— se ofreció el futuro fraile al renunciar a su condición, *traicionándola*, y al combatir a sus coterráneos no sin alterar, por cierto, su nombre (De las Casas o *Casaus*).¹³ Así se torna un verdadero —fascinado y múltiple— “Hombre de los Lobos”, vuelto contra las “manadas” de los lobos, los conquistadores, *puro infinitivo en otro campo de intensidad*.

“El lobo es la manada”, resumen Deleuze

y Guattari. Y, como los conquistadores en la *Brevísima relación*, “los lobos designan una intensidad, un umbral de intensidad” en lo que estos Etólogos llaman “*el cuerpo sin órganos* del Hombre de los Lobos” (38). Pero ¿qué es un “cuerpo sin órganos”?¹⁴ “El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades”: “Adoro inventar hordas, tribus, los orígenes de una raza”, exclamaría el “esquizofrénico” —que no tiene padre ni madre, “sólo un desierto y tribus que lo habitan, un cuerpo lleno y multiplicidades que se aferran a él”—, confundiendo en la proliferancia a invasores e invadidos, víctimas y victimarios, conquistadores y pueblos conquistados, puestos en el “desierto”, o lo que es lo mismo, nomádicamente extendidos en la superficie sin registro del territorio de conquista —el “Nuevo Mundo”— como “*cuerpo sin órganos*”:

Algo que actúa como cuerpo lleno —cuerpo sin órganos— [...]. Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío y desprovisto de órganos, sino un cuerpo en el que lo que hace de órganos (¿lobos, ojos

¹³ Sobre dichas imputaciones de “psicosis paranoica” y sobre la heteronimia del fraile dominico, véanse mis dos artículos dedicados a esos temas, así como los trabajos de Ramón Menéndez Pidal y Américo Castro.

¹⁴ “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, es el título de otro tratado de Mil mesetas (155-171), y era ya uno de los conceptos fundamentales —tomado de las últimas obras de Antonin Artaud— en *El Anti-Edipo*.



de lobos, mandíbulas de lobos?) se distribuye según fenómenos de masa [...]. El desierto está poblado. El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización (37).

Es un cuerpo anárquico, un territorio de *anarquía*. En él, los múltiples agentes operan de variados modos, de acuerdo con sus principios de organización o multiplicidad: las tribus nómadas de guerreros y de cazadores, las hordas bárbaras invasoras, los pueblos sedentarios, los ejércitos estatales. Como lo observa el “Hombre de los Lobos”, alterna un flujo de “organización” con otro de “desorganización”, un flujo “*territorializador*” y otro “*desterritorializador*”. Y hay también una alternancia de flujos que oscila entre la *masa* y la *manada*, que los Etólogos desprenden de la teoría de Elías Canetti en *Masa y poder*. Si “en la manada cada miembro permanece solo a pesar de estar con los demás (por ejemplo los *lobos-cazadores*)”, dicen Deleuze y Guattari, “cada miembro se ocupa de lo suyo al mismo tiempo que participa en la banda”¹⁵ de una manera que se llamaría *anárquica*; “en la posición *paranoica* de masa”, por el contrario —y aquí reaparece la *paranoia* en forma de una posición opuesta a la *esquizofrenia*—, hay un integrarse “plenamente” a la masa, “con todas las identificaciones entre el individuo y el

grupo, el grupo y el jefe, el jefe y el grupo”, como un “aproximarse al centro” y “no permanecer nunca en la periferia”. Pese a ello, advierten los Etólogos, no hay que operar reductivamente, “no hay que oponer los dos tipos de multiplicidades” de manera dualista —“lobos-conquistadores” versus “lobos-cazadores”—; ambas expresan el “mismo *agenciamiento*: las manadas en las masas y a la inversa. Los árboles tienen líneas rizomáticas y el rizoma puntos de arborescencia” (40).

Hay otra “máquina de guerra” que trabaja en el mismo territorio conquistador, o colonizador. Se trata de la “máquina burocrática”, representada en el caso de la *Brevísima* por la Corona por el Estado español, pero que en la “meseta” licantrópica aparece bajo el signo de Franz Kafka y el Imperio Austrohúngaro. “La construcción de una gran máquina burocrática paranoica va unida a la creación de pequeñas máquinas esquizofrénicas de un devenir-perro, de un devenir-coleóptero”, advierten los Etólogos, mientras que en Freud y en el “Hombre de los Lobos” —el aristócrata Pankejeff, cuya fortuna fue saqueada por la “masa

¹⁵ Según Canetti, “en las constelaciones cambiantes de la manada, el individuo se mantendrá siempre en el borde. Estará dentro, e inmediatamente después en el borde; en el borde, e inmediatamente después dentro. Cuando la manada forma un círculo alrededor de su fuego, cada cual podrá ver a sus vecinos a derecha e izquierda, pero la espalda está libre, la espalda está abiertamente expuesta a la naturaleza salvaje” (40).



revolucionaria” de los salvajes lobos-bolcheviques— “el *devenir-lobo* del sueño es inseparable de la *organización religiosa y militar de las obsesiones*” (40-41). “Hombre de los Lobos” viene a significar entonces “una máquina religioso-militar que Freud asigna a la *neurosis obsesiva*, una *máquina anal de manada* o de *devenir-lobo*” (42). Ahí los lobos pueden devenir “chacales” —carroñeros antropófagos, devoradores de cadáveres, ligados al culto de los muertos, a los “años de los chacales”, a Anubis y al canibalismo egipcio—, como en el relato de Kafka “Chacales y árabes”, donde, según los tratadistas, “los árabes son una masa organizada, armada, extensiva, extendida por todo el desierto”, mientras los chacales —y no hay que olvidar el papel terrible de los perros en la conquista— son “una manada intensa que no cesa de adentrarse en el desierto”, como dicen Deleuze y Guattari, “siguiendo líneas de fuga o desterritorialización” —porque “*están locos, verdaderamente locos*”, exclama el árabe de Kafka—. Y entre los dos, entre los árabes y los chacales, “en el borde [...], el *Hombre de los Chacales*” (43). “Aparato edípico del alimento: el camello muerto. Aparato contraedípico de la carroña: matar los animales para comer o comer para limpiar las carroñas”. No un problema de castración, sino de “limpieza” —de *pureza*:

Prueba del *desierto-deseo*. ¿Qué prevalecerá, la territorialidad de masa o la desterritorialización de manada, bañando la libido todo el desierto como un cuerpo sin órganos en el que se desarrolla el drama? (43).

Pero volvamos, para terminar, a las “máquinas de conquista” —que extienden la noción esquizoanalítica de “máquina de guerra”—. Una característica notoria de esas “máquinas de conquista” es el *anonimato*: “Llama la atención [...] el *anonimato* en que se mantienen, con una sola excepción de muy poca monta”, apunta Saint-Lu, “todas las referencias a los *fautores* de los agravios”. Y agrega: “Nadie podía ignorar [...] la identidad de los grandes conquistadores, no así la de muchos capitanes o personas particulares cuyas fechorías se detallan a lo largo del memorial”. Aunque cree que “es probable que todos los nombres [...] vinieran especificados en las relaciones orales, más extensas”, hechas ante el Consejo de Indias en 1542, y puesto que sabemos que, al tiempo de imprimirse la obra, ésta no fue sometida a “prohibiciones exteriores —pese a lo cual los nombres “fueron suprimidos” — es posible suponer que el autor “juzgó más conveniente, o quizá más prudente, abstenerse de divulgarlos a todos los posibles lectores de la misma”. O incluso que eligió hacerlo de esa manera, “tratándose para él de difundir [...] una relación de la destrucción de las Indias, de sus causas y modalidades, y no de publicar una *nómina de los destructores*” (37-38).

Ya en el “Argumento del presente epítome” notábamos el énfasis en la *crueldad* de los conquistadores. Ese énfasis debía aumentar con la *inhumanidad* y el *anonimato*:

Y viendo algunos años después muchos insensibles hombres que la cobdicia y am-



bición ha hecho degenerar de ser hombres [...], que no contentos con las traiciones y maldades que han cometido, despoblando con *exquisitas maneras de crueldad* aquel orbe, importunaban al rey por licencia y auctoridad para tornarlas a cometer y otras peores (si peores pudiesen ser), acordó presentar esta suma de lo que cerca de esto escribió al Príncipe (De las Casas, 1984: 65).

La otra característica fundamental de la “máquina de conquista” es aquello que el filólogo, Ramón Menéndez Pidal, estigmatizaba como rasgo *obsesivo* de la “psicosis” del fraile dominico: la reducción absoluta de los acontecimientos de las conquistas a una sola “regla”, a una “regla” *única* e infalible. En efecto, como señala acertadamente Saint-Lu, “además de evidenciar a menudo dicho argumento en la narración”, y convertirlo en ese engranaje o *automatismo* que activa la relación, el fraile “siente la necesidad dialéctica de elevarlo a la categoría de *regla única e infaliblemente comprobada*” —“*repitiendo a cada momento esta ley de bárbaros*” enunciada de esta manera por primera vez (Saint-Lu, 1984: 40):

Débase notar otra regla en esto: que en todas las partes de las Indias donde han ido y pasado cristianos, siempre hicieron en los indios todas las crueldades susodichas, y matanzas y tiranías y opresiones abominables en aquellas inocentes gentes. *Y añadían muchas más y mayores y más nuevas maneras de tormentos, y más crueles siempre fueron*, porque los dejaba Dios más de golpe caer y derroscarse en reprobado

juicio o sentimiento (De las Casas, 1984: 85).

Pero la “regla”, como el acto —porque es el fundamento del acto—, se reitera. El acto es el acontecimiento, la “regla” es lo *real*. La “regla” es sádica y mortífera. Masacres que se precipitan, fechas desbordadas por masacres, son su perpetua actualidad. Es la Ley en lo “abominable” y el “desafuero”. Pero se hace siempre, permite predecir la “*verdad*”:

Todas las cosas que hemos dicho son nada en comparación de las que se hicieron, pero aunque las dijéramos todas, que son infinitas las que dejamos de decir, no son comparables ni en número ni en gravedad a las que desde el dicho año de mil y quinientos y diez y ocho se han hecho y perpetrado hasta este día y año de mil y quinientos y cuarenta y dos, y hoy, en este día del mes de septiembre, se hacen y cometen las más graves y abominables. *Porque sea verdad la regla que arriba pusimos, que siempre desde el principio han ido creciendo en mayores desafueros y obras infernales* (100-101).

“Automatismo de repetición”: lo *ominoso* o lo *siniestro*. Pero aquí estamos lejos, en esa región *salvaje* o de “crueldad”, donde “cada uno parecía que tenía hecha profesión de hacer *más exorbitantes crueldades y maldades* que el otro”. Y todo como *compulsión*:

Y porque la tierra, como dicho es, era rica, sucedieron diversos capitanes, unos más crueles que otros, que cada uno parecía



que tenía hecha profesión de hacer más exorbitantes crueldades y maldades que el otro, *porque saliese verdad la regla que arriba pusimos* (129).

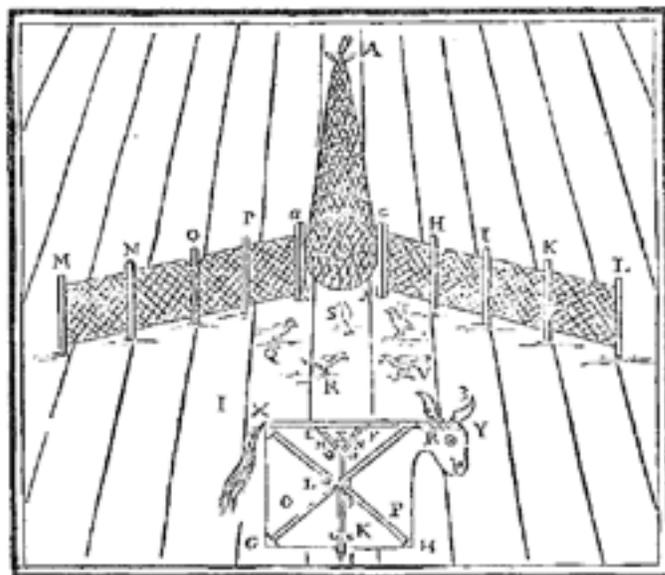
La “regla” se hace muda. “Ha tres años que no saben dél ni parece: *somos ciertos que luego en entrando hizo crueldades y luego desapareció, y que si es vivo él y su gente, que en estos tres años ha destruido grandes y muchas gentes si por donde fue las halló*”:

Después de tres o cuatro años de escrito lo susodicho, salieron de la dicha tierra Florida el resto de los tiranos que fue con aqueste tirano mayor que muerto dejaron, de los cuales supimos las inauditas crueldades y maldades que allí en vida principalmente dél, y después de su infelice muerte los inhumanos hombres, en aquellos inocentes y a nadie dañosos indios perpetraron, *porque no saliese falso lo que arriba yo he adivinado* (149-150).¹⁶

La *regla* puede ser absoluta, y hasta adivinatoria, pero también conjetural. Parece paradójico que sea ahí, en el Río de la Plata, donde se muestra como otra *postulación de la realidad*. No es la relación de lo que sucedió sino de lo que sucede en la realidad. “En general, sabemos que han hecho muchas muertes y daños; en particular, como está muy a trasmano de lo que más se trata de las Indias, *no sabemos cosas que decir señaladas*”:

Ninguna duda empero tenemos que no hayan hecho y hagan hoy las mismas obras que en las otras partes se han hecho y hacen. Porque

son los mismos españoles, y entre ellos hay de los que se han hallado en las otras, y porque van a ser ricos y grandes señores como los otros, y esto es imposible que pueda ser, sino con perdición y matanzas y robos y disminución de los indios, según la orden y vía perversas que aquellos como los otros llevaron (152) ■



Aparato de captura

¹⁶ De las Casas añade este párrafo ulteriormente, mostrando la verdad de la regla en su terrible comprobación.

Referencias

- Artaud, Antonin, 2014. *El teatro y su doble*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Barthes, Roland, 1977. *Sade, Loyola, Fourier*. Traducción de Néstor Leal. Caracas: Monte Ávila.
- Bartra, Roger, 2011. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bierhorst, John (ed.), 1985. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press.
- Borges, Jorge Luis. “La postulación de la realidad”. En *Discusión*. Madrid: Alianza, 86-87.
- Castro, Américo, 2002 [1965]. “Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus”. En *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Trotta. 189-221.
- De las Casas, Bartolomé, 1984. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra.
- _____, 1986. *Historia de las Indias*. Volumen 3. Edición de André Saint-Lu. Caracas: Ayacucho.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, 2002. “1914: ¿Uno solo o varios lobos?” En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Madrid: Pre-Textos, 33-45.
- _____, 2002b. “28 de noviembre de 1947: ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Madrid: Pre-Textos, 155-171.
- Di Benedetto, Antonio, 2014. *Zama*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- El Ecclesiástico* [o *El libro de la Sabiduría de Jesús, hijo de Sirach*]. *Biblia do Urso*. Traducción de Casiodoro de Reina. 1569. Basilea: Thomas Guarin.
- Flores, Enrique. “*Psychopathia lascasiana*: un delirio paranoico”. Manuscrito inédito.
- _____. “*Psychopathia lascasiana*: la voluntad de poder”. Manuscrito inédito.
- Freud, Sigmund, 1979. “Lo ominoso”. En *Obras completas*, volumen 17. Edición de James Strachey; traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 215-251.
- _____, 2012. “De la historia de una neurosis infantil (el Hombre de los Lobos)”. En *Obras completas*, volumen 17. Edición de James Strachey; traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1-111.
- León-Portilla, Miguel (ed.), 2011. *Cantares mexicanos*, 3 volúmenes. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menéndez Pidal, Ramón, 1963. *El padre Las Casas: su doble personalidad*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____, 1957. “Una norma anormal del padre Las Casas”. En *Cuadernos Hispanoamericanos* 88 (abril): 5-15.
- Saint-Lu, André, 1984. “Introducción”. En Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la*

destrucción de las Indias. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra. 11-65.

Yates, Frances A., 1974. *El arte de la memoria*. Traducción de Ignacio González de Liaño. Madrid: Ariel.





02.

La añagaza de la ficción.
Cárcel de árboles,
de Rodrigo Rey Rosa

The lure of fiction. *Cárcel de árboles*, by Rodrigo Rey Rosa

recepción: 30 de junio de 2019
aceptación: 26 de noviembre de 2019

Elizabeth Corral
Universidad Veracruzana



Resumen

El artículo propone un estudio de los recursos y procedimientos que definen el trabajo del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa: lectura, escritura, traducción, apropiación y creación son dispositivos que van forjando el estilo. Las posibilidades de lectura comienzan a multiplicarse mediante la recuperación de otros aspectos que integran la historia de la novela, por ejemplo, el terror y la violencia. El entramado de estos elementos en *Cárcel de árboles* es lo que aquí se denomina “añagaza de la ficción”: espacio escritural donde se cruzan géneros y tonos discursivos que, más allá de tensarse entre sí, generan una paradójica ligereza donde el azar y la risa corren parejas con las dimensiones política y científica del compromiso ético del lenguaje.

The article proposes a study of the resources and procedures that define the work of the Guatemalan Rodrigo Rey Rosa: reading, writing, translation, appropriation and creation are style-forging devices. Reading possibilities begin to multiply by reassuming other aspects that make up the history of the novel, for example, terror and violence. The network of these elements in *The Pelican Project* is what is here called “the lure of fiction”: a writing space where genres and discursive tones cross, generating, on one hand, tensions between one another and, on the other hand, a paradoxical lightness where chance and laughter run paired with the political and scientific dimensions of the ethical commitment of language.

Palabras clave:
Rodrigo Rey Rosa, tono,
lenguaje, escritura, violencia.

Keywords:
Rodrigo Rey Rosa, tone,
language, writing, violence.

Resulta difícil encontrar un trabajo sobre la obra de Rodrigo Rey Rosa (Guatemala, 1958) donde no se aluda a la imagen casi mítica del inicio de su carrera como escritor y aquí la sintetizo para esbozar su trayectoria: Paul Bowles reconoce de inmediato la calidad artística del guatemalteco, le recomienda que escriba en español —como Borges, un autor al que ambos admiran— y recorra Marruecos en vez de asistir al taller de creación en inglés que impartía en Tánger. Cuando el joven vuelve, Bowles le propone ser su traductor, lo que en este caso significa escribirlo en inglés:¹ la editorial City Lights había pedido al estadounidense un texto suyo, pero él decidió entregar unos cuentos de Rey Rosa, *The Beggar's Knife* (1985), a su juicio unas “historias intensas y concisas, como teoremas” (*apud* Freira, 2012); esto hizo que el escritor guatemalteco fuera publicado en inglés antes que en español. En 1989 apareció la segunda traducción, con textos que Rey Rosa enviaba desde Guatemala, *Dust in the Tongue* (1989; *Agua quieta* en español, por el título de otro cuento), y luego vino *The Pelican Project* (1991), como Bowles llamó a *Cárcel de árboles* (este tipo de cambios intriga siempre, y más entre escritores que se conocen). Rey Rosa ha traducido de su maestro *Muy lejos de casa* (1992), *La tierra caliente* (1992), *Palabras ingratas* (1993), la parte denominada “Viajes” de *Días y viajes* (1993), entre otros. Un estudio de estos ejercicios puede arrojar luces importantes sobre los estilos

de ambos.

Rey Rosa dice que Bowles no buscaba enseñar a escribir:² “no me orientaba nunca, ya que no quería que le enseñara mis escritos hasta que estuvieran acabados, pero era una influencia positiva para mí” (Moret, 1999); lo que hizo fue señalar una ruta y mostrar cualidades esenciales de la buena literatura:

No cabe duda de que la claridad y la economía son características del estilo de Bowles. Características que, al dedicarme a la tarea de traducir sus textos, yo deseaba apropiarme. La precisión me parece que puede lograrse por el trabajo; creo que la falta de ésta en materia narrativa suele deberse al descuido, a la pereza. Pero la ambigüedad y lo complejo creo que son cuestiones de carácter, algo que tiene que ver con la personalidad del narrador (Posadas, 2005).

Claridad, economía, precisión se aprenden

¹ “**Gray:** What was the first story that Bowles translated and had published? / **Rosa:** It was called ‘The Path Doubles Back.’ / **Gray:** Oh, the title story from that collection. How would you describe the structure of that? Are the vignettes related to each other? / **Rosa:** No, Paul rearranged the order and numbered them like that. And he came up with the title” (Gray 2007: 166).

² “[Bowles] said that he didn’t believe one could teach writing” (Rosa en Gray 2007: 166).



den traduciendo (en su opinión y en la de muchos otros escritores), y luego se consiguen con práctica. Las cuestiones de carácter, en cambio, tienen el sello del autor, más allá de las influencias, aunque sin negarlas. “Formado bajo el signo de Borges, con Paul Bowles como guía y tutor”, lo describe Freira y parece justo cuando escuchamos a Rey Rosa decir que Borges lo “encandiló” en la escritura (Andradi, 2010). El verbo es elocuente.

La cercanía con Bowles posibilitó esa tutoría de la que habla Freira: “Me considero afortunado, agradecido con el destino, con mi suerte: no imagino otra senda mejor para la persona que yo era que la amistad de alguien como Bowles” (Placencia, 2015); agrega que “por él me di cuenta de que era posible organizar la existencia, la vida, alrededor de la práctica de la escritura” (Posadas, 2005).

Ha sido un nómada incansable en rutas transitadas y no tan transitadas, y cuando se asienta en su país, vive en medio de la selva. Otro guatemalteco, Monterroso, siguió un recorrido distinto. Muchos de los grandes escritores de América latina han escrito su obra en países diferentes al suyo, lo que necesariamente deja una marca: “cuando se cambia de paisaje, de lengua y cultura (como ocurre con los viajes) parece inevitable que ocurra alguna transformación [...] el paisaje es algo que debe afectar, que afecta, la conducta de los personajes, de los hombres”, dice el autor (Posadas, 2005). Este es un aspecto importante de reflexión para las historias de

la literatura hispanoamericana; otro es la traducción, como explicó Piglia (2002).³

Rey Rosa vivió entre Marruecos y Nueva York de 1980 al 1992. En el año 2000 volvió a Marruecos, al parecer para despedirse, luego de haber publicado, en 1999, *La orilla africana*: “al final de este largo visitar Marruecos es que me atreví a situar una novela ahí” (Oña Álava, 2012: 4). Se atrevió, aventuro, cuando se sintió en un espacio que ya no era el mismo de Bowles.

Los primeros cuentos de Rey Rosa son piezas muy breves, de un marcado onirismo que les imprime el carácter abstracto que el propio autor señala; ahí están, por nombrar algunos, “El monasterio”, “La señal”, “La entrega” (1985). Son oscuros y herméticos, como ha destacado la crítica a su obra, que también habla de una especie de poemas en prosa. Y el escritor reconoce en su obra un recorrido que va de lo irreal a lo real, de lo fantástico al realismo, y explica por qué: “Creo que en mis primeros cuentos está el horror, pero a la manera

³ En el encuentro sobre traducción que tuvo lugar en la primavera de 1998 en la Universidad de California, en Berkeley, Piglia señaló: “... translation is a good path, perhaps the best one, to follow if one is interested in knowing the history of literary style. Perhaps the history of successive translations of a text would mark better than anything else the mode in which literary style is fixed at a given point in time” (66; traducción de Daniel Balderston).

fantástica, sobrehumana... Un escritor de 19 años todavía no conoce el mundo, el de 40 empieza a saber más. Hay una especie de ruta de lo irreal a lo real en mi trabajo, de lo fantástico al realismo” (Viater, 2012).

Más allá de esta evolución, su literatura recrea realidades violentas, sistemas hostiles, marginación extrema, crueldad interior y también procesos mentales. Su país ha sido el espacio más recurrente en sus obras, pero no el único; están Tánger (*La orilla africana*, 1999, y *Fábula asiática*, 2016), Nueva York (*Ningún lugar sagrado*, 1998), Chennai (*El tren a Travancore (Cartas indias)*, 2001), Patmos, Estambul, Mountain View (*Fábula asiática*), reflejo de su propia itinerancia. Tiene personajes que viven en estados mentales límite o los que están fuera del sistema (“¿quién podría estar a favor del sistema?”, pregunta Rey Rosa a Posadas). La violencia física lo hizo emigrar, pero le ha interesado narrarla desde siempre (“una violencia mental, o interior, en todo el mundo”), aunque no se ha impedido explorar otras posibilidades: “Si en *El cojo bueno* la historia quiere resolverse por medio del perdón, es porque en el momento de cerrar la trama me pareció más interesante sondear el impulso de no venganza que el deseo de venganza, que es el más natural” (Posadas, 2005).

Cuando se le pide que explique de dónde viene su estilo “escueto, preciso, económico”, el autor precisa sus gustos literarios:

Se lo debo a los argentinos, a Borges y a Bioy, pero también a Rulfo. Siempre

vi con distanciamiento la literatura del *Boom*. En Guatemala era lo único que se podía leer por aquella época [...]. Y luego lo que aprendí con Bowles. Él también era un escritor a contrapelo de toda esa corriente de narradores pomposos, era más bien económico (Andradi, 2010).

Empiezo ahora con *Cárcel de árboles* (1991), ejemplo de lo “fantástico” del que habla él, clasificada con justeza bajo la ciencia ficción,⁵ donde el horror se reviste de ligereza.

⁴ Ezequiel De Rosso (2013) estudia los relatos breves de Rey Rosa para explicar desde una perspectiva formal cómo su escritura recrea la violencia.

⁵ Véase el artículo de Luis C. Cano (2012).



Cárcel de árboles: la risa, el azar, la ética

El tono de esta novela y de otras obras del autor tiene en la risa y la ética dos de sus fundamentos primordiales: la ligereza que puede crear la risa (aun la mental) se une a ese como equilibrio con que razonan y actúan algunos de sus personajes (por causas naturales o no), y cuyo particular comportamiento se pone en evidencia gracias al azar. Las relaciones entre estos elementos, me parece, son parte de un procedimiento propio de la escritura de Rey Rosa, medios para confeccionar entramados recios y a la vez aireados que sostengan sus historias llenas de infamia.

“La ficción es más insidiosa, entra como un virus sin que te des cuenta”, declaró el autor a Rodríguez Marcos a raíz de la publicación de *Los sordos* (2012). La añagaza de la ficción: en *Cárcel de árboles*, la historia deshumanizada pertrechada por científicos locos y políticos represores adopta distintos perfiles, el de un relato futurista contado con la vivacidad de un delirio desbocado; el de la investigación de orden criminal, cuando el doctor William Adie tiene que vérselas con el caso del preso lobotomizado; el de la pesquisa alrededor del lenguaje y la escritura, su aprendizaje y sus cualidades expresivas, en el cuaderno del preso. La justeza en el lenguaje y en el entramado de la novela

hacen parecer sencillo lo complejo. El origen de una obra rara vez responde a una sola razón.

Cárcel de árboles no fue un sueño, pero sí una especie de visión: la imagen de un hombre mutilado, atado a un árbol en medio de la selva. Me propuse desarrollar una narración que explicara cómo había llegado allí. Unos meses atrás, en Tánger, había encontrado un librito en francés, un tratado de teratología de mitad del siglo XX, una de mis primeras lecturas en esa lengua. Creo que el cruce de este hallazgo y mi recuerdo de las novelas de Bioy son los principales responsables del relato que el prisionero hace en su “diario”. Y claro, en el cuento⁶ también juega un papel impor-

⁶ *No es mi intención entrar en consideraciones teóricas sobre los géneros, pero me interesa señalar que Cárcel de árboles es una novela corta, no un cuento. El concepto apunta a cierta forma y, al hacerlo, ayuda a delimitar la de la obra que se analiza. La estructura de una historia que contiene a otra —y en Cárcel de árboles habría que considerar también el plano de la escena del prólogo— es una expansión propia de las novelas cortas, centradas en un proceso o transformación. Son coordenadas que a los escritores pueden no importarles (“No sé de qué género son los libros que escribo”, dice el autor a Rodríguez Marcos), pero constituyen guías de estudio (recomiendo consultar www.lanovelacorta.com). En otra entrevista, Rey Rosa señala: “Cárcel de árboles, según yo, se lee más como una novela que como un cuento, pero no porque sea un texto largo, sino por la forma, con esos tres puntos de vista distintos” (Durante, 2007).*

tante el recuerdo de Guatemala: las navidades del '88 las pasé allá, y en la prensa apareció por esos días la noticia del descubrimiento de cárceles clandestinas para prisioneros políticos en el departamento del Petén, o sea, en medio de la selva (Andradi, 2010).

La novela se divide en prólogo, desarrollo y epílogo, cada uno encabezado por un epígrafe clave para la intención del relato. Los dos primeros epílogos se relacionan con la trama y el último, la burla elegante a la demiurges de la historia, con el tono de la novela. El del prólogo, tomado de *El libro azul* de Wittgenstein, se refiere al proceso de pensar, una actividad que opera con signos y que cuando se hace con la mano, da lugar a la escritura.⁷ El segundo (del cuerpo de la novela, donde conocemos al doctor Adie y con él leemos el cuaderno del preso) es de los neuropsicólogos Barbizet y Duizabo y trata sobre redes neuronales asociadas a fragmentos de la experiencia lingüística; señala que hay una red propia a la palabra “madre” y otras dos diferentes para las sílabas “ma” y “dre”.⁸ El tercero, el de un epílogo aún más breve que el prólogo, es de Borges y reza: “También la Esfinge se precipitó de lo alto cuando adivinaron su enigma”.

En el prólogo aparecen los dos personajes que traman todo: la doctora Pelcari y un consejero de Estado; la primera, una científica loca, y el segundo, un político de un país tropical colindante con Belice. La doctora trabaja con loros, realiza un experimento que le permitirá acometer

su “invento” más ambicioso, esta vez con hombres. El consejero ha ido a visitarla para conocer los avances de su tarea; Pelcari coloca a las aves para hacer la demostración y explica que los loros recitarán cuatro versos de Darío. La estructura con la que contaba para el experimento de los loros era su sueño “reducido a la realidad” (11), pero ella anhelaba practicar con humanos en un edificio citadino, grandioso, cuya vista causaría la ilusión de infinito: “Si lograba convencer al consejero de que para pensar los hombres necesitan palabras [...] tal vez podría hacer que la realidad se elevara al ideal” (11).

Los loros recitan y la última sílaba da es-

⁷ “We may say that thinking is essentially the activity of operating with signs. This activity is performed by the hand, when we think by writing; by the mouth and the larynx, when we think by speaking; and if we think by imagining signs or pictures, I can give you no agent that thinks. / Wittgenstein, *The Blue Book*, 6” (Cárcel de árboles: 9).

⁸ “On peut donc penser qu’il existe un réseau neurotique spécifique pour chacun des fragments d’expérience linguistique, qu’il s’agisse de chaque phonème, de chaque mot qui constituera dans notre cerveau le support matériel, l’engramme [sic], de chacune de ces expériences verbales élémentaires. On est, ainsi, amené à admettre qu’il existe un réseau propre au mot ‘mère’, différent des réseaux des syllabes ‘mè’ et ‘re’ eux-mêmes différents des phonèmes ou des lettres ‘m’, ‘è’, ‘r’, ‘e’. J. Barbizet et Ph. Duizabo. / *Neuropsychologie*, III, 29” (Cárcel de árboles: 15).



calofríos al consejero: “Es una voz infernal”, dice. “Son loros, ¿qué quiere?” (11), replica ella, y por sus palabras conocemos a los dos espantajos que sostienen el diálogo (los imagino angulosos y de colores estridentes). Se reproducen los cuatro versos de Darío con unos guiones entre las sílabas que llevan a que remedemos la antipoesía de los animales, pero a la doctora no parece importarle nada más que su ciencia, su idea de establecer entre los hombres en experimentación una sola voz mediante múltiples cirugías cerebrales que eliminen cualquier rasgo de individualidad al vincularlos sólo a una sílaba, si bien unidos integrarían una suerte de cerebro colectivo manejado por una central al mando de ella. No está segura de hablar de pensamiento en caso de que los loros fueran remplazados por hombres, pero sabe que obedecerían órdenes sin rechistar, que es lo que interesa al consejero de Estado. Todavía no ve los límites de su experimento: con diez se formaría la inteligencia de un idiota, con cien, la de una pandilla de salvajes, con mil... El consejero se emociona: “¡Maravilloso! ... Los hombres que voy a ¿prestarle?, usted sabe, están, justa o injustamente, no lo sé, condenados a muerte...” (12).

En las cuatro páginas del prólogo está todo apuntado: las bases de lo que se contará y la escala en que se entonará el relato. De manera sesgada, a través del laboratorio científico y del perfil de los personajes, se prepara la aparición del cuaderno del recluso, que constituye buena parte de la obra; lo que hablan los dos personajes al

inicio de la novela tendrá los efectos y reacciones que encontramos, sin muchos adjetivos, sin tragedia, pero con crudeza, en las anotaciones que el preso hace en él, especie de modulación hacia el tono menor de la escala en que empieza la novela. El experimento delirante de una científica tipo *Ciro Peraloca* con modales de *Scarlet Overkill* da un toque de chifladura, una atmósfera de irrealidad, que ayuda a aligerar la situación horrible contada en *Cárcel de árboles*, cuando Pelcari ya trabaja con humanos en medio de la selva y su realidad se expandió, aunque no en la dirección soñada. Otro elemento clave para la ligereza es, por supuesto, el discurso del preso en el cuaderno, texto en el texto, paradójicamente diáfano a pesar de que adopta tonalidades oscuras.

Aunque la genio alucinada sueña con el control, no puede evitar el azar, pero lo recibe con sangre fría: “La doctora Pelcari lamentaba no haber operado también a lo largo de la cisura de Silvio, lo que hubiera impedido que los prisioneros pensaran con la mano. Pero ni ella ni el consejero habían previsto la posibilidad del accidente aéreo que puso el cuaderno y los lápices al alcance de los prisioneros” (46). En medio de la huida, la mujer sueña con su edificio “semiesférico o hexagonal”, como panóptico de Bentham, en el centro de una ciudad de clima frío donde hombres “innumerables cantaban un himno religioso o recitaban estos versos” de Borges: “Co-nellos-fue-te-ji-da-la-ma-de-ja...” (47).

Luis C. Cano lamenta que las lecturas a

esta obra de Rey Rosa se hayan quedado en lo político y abre las posibilidades interpretativas al caracterizarla fundamentalmente como ejemplo de la ciencia ficción hispanoamericana,⁹ y la coloca en una ruta que traza de mediados del siglo XIX a fines del XX. Me parece una propuesta brillante. Supongo que sus reparos pueden responder, por un lado, a la innegable repetición en las críticas y, por el otro, a los rasgos mismos de la CF, que expone con claridad; condensa en unas líneas de peso los aspectos sociales, históricos, políticos que están en la novela y han sido tratados por la crítica, pero también sostiene la supremacía de la lectura genérica sobre cualquier otra, lo que da qué pensar, sobre todo en autores como Rey Rosa. Lo que afirma sobre el narrador que “desplaza el foco de interés de las transgresiones a los derechos de los individuos y resalta la mirada autorreflexiva sobre constantes que caracterizan la modalidad escritural, las relaciones que se establecen entre oralidad y escritura, y el posicionamiento de la obra en una tradición escritural específicamente hispanoamericana” (2012: 393), es irrefutable; en la novela hay momentos enteros contruidos o tocados por la mirada puesta en el lenguaje y conscientes de su lugar en la tradición, pero, como las líneas que cito arriba, describen más que nada al cuaderno, y éste no es el único discurso de la obra. En el prólogo sabemos cómo se forjaron las circunstancias de la escritura del cuaderno y más adelante conocemos su contenido gracias a los actores que constituyen la tercera versión de la historia, la de quienes hallan al preso casi muerto en

el manglar y participan involuntariamente en su destino fatal. Ahí se nos cuenta una investigación en dirección contraria a la de Pelcari, la que el doctor Adie emprende para entender el significado neurológico de la red de cicatrices en la cabeza del hombre que encontraron, descrita así por el mecánico Walker: “Alguien hizo de su coco un colador” (16).

El texto en letra más pequeña y mayor sangría —poco más de diecinueve páginas de la novela compuestas por el cuaderno del hombre— abandona la tercera persona para adoptar la primera: “De pronto, me parece que veo el dibujo” (19). Esa es la oración inicial, críptica, que nos regresa al epígrafe de Wittgenstein, el descubrimiento que el preso hace de su capacidad de pensar escribiendo, aunque él todavía no entiende nada; y también abre otras posibilidades, sobre todo cuando conocemos el talante del personaje, indagador y con una capacidad de observación entrenada. El primer movimiento tuvo mucho de acto reflejo: “La punta del lápiz, creo, fue la que fue buscando el papel” (20), y luego, cuando la mano comienza a formar palabras, el adiestramiento se deja ver: “Conforme voy escribiendo, mi mano vacila

⁹ “Lo que realmente es significativo para la inclusión de esta novela en la CF es la adopción de un principio que aspira a establecer cierto tipo de verdad, y que entreteje referencias a procedimientos e investigadores que trabajan en el área de la neurocirugía” (2012: 396).



menos y me parece que veo con más claridad” (20).¹⁰ Los rasgos del personaje se esbozan entrecortadamente, a través de lo que llama su atención y lo lleva a escribir. Rey Rosa hace trazos sutiles, como los del pincel en las caligrafías orientales.

El azar y la risa, ya lo dije, tienen papeles destacados en la novela. La segunda quizá pueda verse reflejada en algunas de las citas que he agregado. Del primero hablé con relación a la doctora Pelcari, la aparición del cuaderno y los lápices que modifican todo para convertirse subsecuentemente en ancla existencial, arma de muerte, muestra del fracaso científico.

Hay una violencia enorme en la historia, se ha visto. La del doctor Adie es ejemplo de la violencia involuntaria, la del médico incapaz de entregar el cuaderno al enfermo ni darse cuenta de que el preso lo necesita tanto como un buzo necesita su tanque de oxígeno. La voluntaria está representada desde el principio, implacable, esperpéntica, salpicada de risa. En el cuaderno encontramos la condición del preso, la muestra de esa violencia y, como señalé, el color cambia, como la parte en blanco y negro de una película que empieza y termina a colores. Al mismo tiempo, ese estado neuronal lo lleva a tener una perspectiva clara pero como con sordina, una impresión atenuada por la distancia desde la que se relaciona con el mundo. Todo pasa por la escritura y ésta le va aclarando su realidad: depende por completo de ella. El estado neurológico y la necesidad de ahorrar papel son factores que intervienen

en el estilo:

...vi a otro prisionero que venía corriendo por la orilla del arroyo, gritando ‘¡Er! ¡Er!’ [la sílaba que le quedaba luego de las operaciones]. Fue alcanzado, y destrozado, por cinco o seis perros. Los guardias, que llegaron al punto, no interrumpieron a los brutos. Cuando éstos por fin se alejaron del cuerpo, uno de los guardias extendió en el suelo un trozo de plástico negro, donde echaron los restos. Entre dos guardias doblaron el plástico para formar una bolsa y se alejaron sin mirarme (21).

Algunas de las anotaciones del preso son, como la anterior, la lucha por la sobrevivencia en la selva (natural y castrense), uno de los tipos de experiencias registradas; otro, que Cano aborda desde el género, indaga en las relaciones entre el lenguaje y la memoria, entre el lenguaje y el pensamiento; los matices que proveen el número, la pausa, el timbre, la entonación, variaciones que le han permitido, dice el preso, “darle cierta forma al mundo” (22).

¹⁰ En el encuentro sobre traducción que tuvo lugar en la primavera de 1998 en la Universidad de California, en Berkeley, Piglia señaló: “...translation is a good path, perhaps the best one, to follow if one is interested in knowing the history of literary style. Perhaps the history of successive translations of a text would mark better than anything else the mode in which literary style is fixed at a given point in time” (66; traducción de Daniel Balderston).

También sobre la diferencia entre escribir y leer, la comprensión durante el acto de escribir, que se anula cuando concluye el proceso (“No puedo leer lo que escribo”, 22; más tarde calificará de “experimento feliz” descubrir que entiende lo que vuelve a escribir, 25). Lo político y la indagación sobre el lenguaje están, en más de un sentido, íntimamente vinculados.

El “canto”, como llama a la actividad diaria cuando todos ellos son colocados en determinadas disposiciones en la plaza para emitir su sílaba —la voz humana que ha remplazado a la de los loros—, le produce tanto placer como la escritura: siente cómo se transforma su rostro, tiene una sensación agradable que recorre toda su piel. Le es imposible anotar las palabras del canto, aunque le da satisfacción descubrir que se trata de palabras: “...creo adivinar el propósito de los primeros versos: convencer a estos —¿mil, dos mil?— hombres de que no son más que un solo hombre, que razona, que ama su trabajo y que es feliz. Hacia el final, el canto degenera en recitado, y los versos se convierten en órdenes” (37). El preso responde a los sentidos y describe la ciencia de Pelcari. La naturaleza lo maravilla; odia a soldados y perros. Es curioso y observador. Experimenta, describe y luego empieza a elucubrar: “Creo que mi lenguaje escrito es una versión muy mejorada de mi lenguaje oral” (26). Esta, una verdad irrefutable, es prueba también de un humor negro muy fino: su lenguaje oral, lo que quedó de él luego de que le dejaron el cráneo como coladera, se reduce a una sílaba, *yu*, que alguien como él, obse-

sionado con el lenguaje, ha logrado duplicar al invertirla: *uy*. Pero luego reflexiona (es un verbo que usa con frecuencia): “Los dos parecen tener el mismo propósito: el permitirme hablar conmigo mismo; pero con uno, el oral, me parece que el que habla es un ser inferior; con el otro siento que hablo con mi igual, o, a veces, cuando las palabras se siguen fácilmente unas a otras y gracias a ellas concibo ideas nuevas y la forma de mi mundo cambia, es como si hablara con alguien que es mi superior” (26). Cambia el fiel de la balanza. Percibe, siente y luego razona y se pregunta, recuperando la humanidad que le quitaron: “El gran ruido que produce la bandada, no el ruido estridente que produce un solo pájaro, ¿quiere decir algo?” (31).

El cuaderno no está escrito por un único preso, sino por dos. “Escribo. Me veo a mí mismo que escribo. No sé cómo escribo...” (32). La voz del nuevo preso, el otro Yu, también inicia un examen sobre la autorreferencialidad, y establece un diálogo con el primero: “La palabra libertad no me parece vaga. Ha causado en mí una sensación particular. Creo que tiene que ver con el pasado” (33). Es un periodista (lo sabemos después) que encuentra la forma de explicar lo abstracto: “Digamos que la libertad es algo vago. Su ausencia no lo es” (34).

Como último aspecto, no el menos importante, vuelvo al plano ético de la novela. El primer preso, al que conocemos más, afirma sentir respeto (ante las muestras de inteligencia aguda) y remordimientos (al



manipular a otros), y cuando hace uso de su fuerza, pálida réplica del mundo en el que se encuentra, recupera pronto su naturaleza: “casi le pido perdón por haberlo amenazado”. También escribe una regla que aprende a partir de una vivencia: “Está claro que matar es un error” (35) y reflexiona si ha obrado “con justicia” (37): son los mutilados de la novela los que dan muestra de una comprensión y una conducta ausentes de los personajes “completos”. En el epílogo encontramos de nuevo a la doctora Pelcari, la dama de

hielo, con loros, como al principio, a los que acaba de liberar. Destruyó toda la evidencia del experimento y habla de los cien guardias indígenas muertos porque los reos, luego del canto, habían recibido la orden de asesinarlos. No lo lamenta y en cambio interpreta la historia a su favor: “el invento no podía ser inhumano, pues no privaba al hombre de su voluntad. La prueba: los dos hombres que se habían fugado” (45). Parte entonces a la ciudad en helicóptero y desde las alturas ve que la casa blanca arde, tal como predijo ■

Referencias

- Andradi, Esther, 2010. “Por una lectura de vanguardia”. *La Jornada Semanal* 793 (16 de mayo) <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/16/sem-esther.html>. Consultado el 13 de junio de 2019.
- Cano, Luis. C., 2012. “Cárcel de árboles, de Rodrigo Rey Rosa, y la meta-ciencia-ficción”. *Revista Iberoamericana* 238-239 (ene.-jun.): 389-403.
- De Rosso, Ezequiel, 2013. “Evocación, alusión, ampliación: formas de la ficción en los relatos de Rodrigo Rey Rosa”. *Lejana. Revista Crítica de Narrativa Breve* 6.
- Durante, Erica, 2007. “Empiezo a escribir escribiendo”. Entrevista con RRR. *Recto/Verso*. No. 2 Latinoamérica (diciembre). <http://www.revuerectoverso.com/spip.php?article60>. Consultado el 13 de junio de 2019.
- Freira, Silvina, 2012. “Los caminos de la escritura según Rodrigo Rey Rosa”. *Página 12* (15 de marzo). <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculo/4-24609-2012-03-15.html>. Consultado el 4 de junio de 2018.
- Gray, Jeffrey, 2017. “Placing the Placeless: a Conversation with Rodrigo Rey Rosa”. *A Contra Corriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina* 2 (invierno): 160-186. https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_07/Gray.pdf. Consultado el 13 de junio de 2019.
- La novela corta. Una biblioteca virtual*. Gustavo Jiménez (director). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo para la Cultura y las Artes, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, f,l,m. <http://www.lanovelacorta.com>.
- Moret, Xavier, 1999. “Rodrigo Rey Rosa novela el hechizo de Tánger en *La orilla africana*”. *El País* (7 de diciembre). https://elpais.com/diario/1999/12/07/cultura/944521204_850215.html. Con-

- sultado el 6 de junio de 2019.
- Oña Álava, Sebastián, 2012. “Para Rodrigo Rey Rosa. ‘Quién quiere leer pura fantasía’”. *Revista Pilquen* 15 (diciembre).
- Piglia, Ricardo, 2002. “Writing and Translation”. Transcripción de Sergio Waisman, traducción de Daniel Balderston. En Daniel Balderston (editor), *Voice-Overs. Translation and Latin American Literature*. Albany, State University of New York Press: 64-67.
- Placencia, Azucena, 2015. “Rodrigo Rey Rosa: realidad, ficción y estilo”. *Diario de Cuba* (2 de diciembre). http://www.diariodecuba.com/cultura/1449026545_18510.html. Consultado el 5 de junio de 2019.
- Posadas, Claudia, 2005. “Una escritura sin precipitaciones. Entrevista con Rodrigo Rey Rosa”. *Especulo. Revista de estudios literarios* 29 (marzo-junio). <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero29/reyrosa.html>. Consultado el 20 de mayo de 2019.
- Rey Rosa, Rodrigo, 1992. *Cárcel de árboles*. Barcelona: Seix Barral.
- Rodríguez Marcos, Javier, 2012. “Violencia y redención”. *El País* (15 de septiembre), https://elpais.com/cultura/2012/09/12/actualidad/1347446988_369177.html. Consultado el 22 de junio de 2019.
- Viater, Nora, 2012. “El inconsciente de la violencia”. *Clarín* (2 de mayo), en *La casa del autor* <https://lacasadelaautor.blogspot.com/2012/05/el-incosciente-de-la-violencia.html>. Consultado el 22 de junio de 2019.





03.

Estudio introductorio a la obra de Peter Sloterdijk: la viva huella de su pensamiento

Introduction to Peter Sloterdijk: the living legacy of his thought

recepción: 26 de septiembre de 2018
aceptación: 3 de octubre de 2019

Daniel Calles Rittner
Universidad Nacional
Autónoma de México



Resumen

Peter Sloterdijk es un pensador incómodo e inclasificable. Con motivo de su septuagésimo aniversario, el mundo académico alemán y europeo continental se congregó para rendir homenaje a un pensador vivo cuya obra apuntala un legado de profundas transformaciones filosóficas, estéticas y políticas. La pregunta es: ¿qué sabemos de Peter Sloterdijk, de sus obras y de sus interlocutores? Este ensayo tiene por finalidad contextualizar el pensamiento del filósofo alemán en el marco de la crítica de la cultura, desde las interrogantes sobre su personalidad, su temperamento y su reactividad frente a problemáticas históricas concretas.

Peter Sloterdijk is an awkward and unclassifiable thinker. On the occasion of his 70th birthday, the German and Continental European academic world got together to pay tribute to a living thinker whose work underpins a legacy of profound philosophical, esthetic and political implications. What do we know about Peter Sloterdijk, his work, and those who engaged in intellectual dialogue with him? This paper aims at contextualizing the German philosopher's thought from the critique of culture standpoint, exploring questions about his personality, his temper, and his reactions to concrete historical problems.

*Palabras clave:
psicopolítica, esferología,
antropotécnica*

*Keywords:
Psychopolitics, Spherology,
Anthropotechnics*

I. La sospecha y el encuentro: la pregunta por la historia

En el invierno de 1888, desde la ciudad de Niza, Nietzsche escribe a su amigo danés Georg Brandes, quien comenzaba a impartir las primeras lecciones sobre el pensamiento de Nietzsche en Copenhague: “No debe molestarle la expresión misionero de la cultura”. ¿Qué mejor se puede hacer en estos tiempos que ser “misionero de la cultura”, predicador de desconfianza de la cultura? Comprender que nuestra cultura europea es un gran problema y no una solución, ¿no es ello una introspección y un gran signo de la cultura?” (2008: 82). Es ésta la sentencia que medita sobre el abismo humano escondido bajo el velo de las culturas, que, como aclara Safranski en su lectura de Nietzsche, “[...] la civilización es la propia conservación, un desahogo de la vida; cultura en cambio significa estar unido con una problemática profunda de la vida” (2001: 357). Desde entonces, o mejor dicho a partir del oriundo de Röcken, el pensamiento crítico de la modernidad se comprende a sí mismo como deudor de una línea de sucesos que designan la sospecha del hombre por la temporalidad de su cultura. Quien se asume críticamente como pensador es parte de un parpadeo del asombro frente a lo monstruoso. Fue Nietzsche quien atestiguó por primera vez, con toda claridad, el peligro del soterramiento del último hombre bajo el velo de las cultu-

ras superiores como parte de una deriva histórica insostenible, justamente porque fue capaz de corresponder al hombre con un destino inverso y superior anclado en la figura de un *Übermensch*. Se trata de un superhombre que hace, en todo momento, del hombre anterior el hábitat para la transición a un nuevo estado, en el medio trágico-mítico de un eterno retorno por donde se pasa, se sucumbe, se lucha, se conquista y se transforma en devenir.

Pensar la sospecha como el punto de partida para la definición de un nuevo proyecto humano, en la plenitud de nuestra propia tragedia, es un gesto que la historia nos ofrece en una única ocasión. En un tiempo como el que vivimos, en el contexto del Antropoceno, es decir, un ecocidio planetario donde la actividad de los sistemas ambientales y los nichos ecológicos son afectados y comprometidos por las actividades humanas, la humanidad se asume espectadora de su propia caída al abismo. De aquí la exigencia de pensar en el cuidado de nuestro ser histórico. Vivimos en un tiempo de grandes proezas científicas en que toda la realidad material se devela al hombre como un ente objetivado por la técnica. Algunos hombres transitan sobre esta delgada línea camino a un estadio superior y se alejan de otros, distantes y extraños, pasmados en el camino. ¿Es posible hoy partir de una transvaloración del abismo humano del mismo modo en que Nietzsche pretendió partir a la humanidad en dos mitades? ¿No hay en ello razón suficiente para detenerse a pensar, al cinco para la media noche, en la errancia



de la historia humana como una línea de sucesos que nos confrontan con la esencia del ser en su relación con lo ente, como punto de partida para la posibilidad de nuestro propio ascenso? La historia de la humanidad como dimensión lógica-racional, expropiada de su denostado carácter irracional, ha sido únicamente la palabra inicial de una condición de posibilidad que, en el presente que me ataño escribiendo, resalta por el empobrecimiento de la memoria y el anhelo de la felicidad bajo el halo del nihilismo de una sociedad occidental dominada por el egoísmo y la individualidad soterrada debajo el signo de la técnica. Este recuento técnico-material de la historia es tan sólo el principio de una cosmología negativa. En ello, Benjamin —el pensador más errante de todos— denunció *la falta de envidia de todo presente con respecto a su futuro*. Así, el genuino pensamiento crítico debe formularse como un desacato del presente que mira al futuro y se ejercita en la imaginación cósmica del porvenir para pensar las condiciones de posibilidad de nuevos formatos culturales.

En el centro de mi sospecha, la hondura de nuestras problemáticas culturales es digna de pensarse como parte de un problema de dominación técnica que convierte enteramente las relaciones entre el hombre y lo ente en un valor que contiene en su signo nuestra falta de autenticidad. Esta peligrosa asociación entre el hombre y la técnica en los términos planteados por Heidegger —revitalizador, a la vez que deudor del pensamiento de Nietzsche—

es aquella que permuta a la humanidad en una comprensión vulgar de su historia.

Esto nos remonta a la perspectiva de la historicidad de Heidegger, quien plantea un desprendimiento del saber histórico como *Historie*, para plantearse la pregunta por el “lugar” en que se sitúa el problema de la historia como *Geschichte* (2014: 389). Así, la pregunta por la existencia —es decir, el *Dasein*— se comprende fácticamente como el fenómeno de un tipo de cuidado enraizado en su temporalidad.

Historia significa, además, la totalidad del ente que cambia “en el tiempo”, entendido por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve “en el tiempo”, las transformaciones y vicisitudes de los hombres, de las agrupaciones humanas y de la “cultura”. Aquí historia no significa tanto el modo de ser, el acontecer, cuanto aquella región del ente que, en virtud de la esencial determinación de la existencia del hombre por el “espíritu” y la “cultura” es distinguida de la naturaleza, naturaleza que, sin embargo, también pertenece de alguna forma a la historia comprendida (392–393).

Al descartar la historia como el acontecer de un modo de ser, Heidegger cancela la idea del tiempo como sucesión, de modo que el pasado, el presente y el futuro están representados en la totalidad de lo ente que se mueve “en el tiempo”. En él, naturaleza y cultura parecen referir a dos campos de articulación de la temporalidad del hombre que estructuran nuestra

espacialidad y ordenan nuestros modos de convivencia. De acuerdo con el filósofo alemán, la naturaleza cambia en el tiempo, la cultura con él. Pero si es posible de algún modo distinguir entre la naturaleza y la cultura como espacios de objetivación de las relaciones humanas es únicamente por mediación de la técnica. Así, la técnica manifiesta una posibilidad de existencia y asegura el ordenamiento ontológico espacial del mundo por medio de sus lenguajes expresados como repetición. En una humanidad que se mueve a dos velocidades, el sentido tradicional de la técnica —visto bajo la óptica mítica del eterno retorno de Nietzsche y de la constitución temporal del *Dasein* de Heidegger— es un trabajo de repetición que corresponde a una procuración del presente con respecto al pasado. Siempre hay dos caminos de realización técnica en la historia del hombre: uno que busca la permanencia de las tradiciones del pasado en el presente; el otro, la posibilidad de un nuevo sentido. Como enfatiza Heidegger, es esta posibilidad heredada la que en un sentido redentor nos ofrece siempre caminos auténticos “[...] mediante el cual el *Dasein* existe siempre como destino (*Schicksal*)” (394).

Pensar el *Dasein* como una fuente brotante de destinos es una práctica que se sostiene en los lindes de la temporalidad, donde las dimensiones de cuidado humano se descubren en su relación con la técnica como formas de *estar-en-el-mundo* precedidas de una radicalidad política y artística que elige su ser como origen y destino. Adentrarse en esta tarea es un trabajo fundado en la

sospecha sobre la reproducción técnica de los formatos de cría de la humanidad que atraviesa la apariencia de los fenómenos de la naturaleza y la cultura, tarea que nos proyecta hacia una cosmología positiva desde la cual se descubre el empoderamiento de la voluntad de la vida.

Esta forma tan sugerente de imaginar y reflexionar el mundo nos vincula con el pensamiento y la obra de Sloterdijk, heredero de una tradición que se pregunta por la construcción técnica del hombre y toma al sujeto y sus representaciones simbólicas como su centro de gravedad; también portavoz de una tradición híbrida, romántica y existencial que comienza con Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard y que, de un modo descomunal, toca su cima con Nietzsche y Heidegger, desde quienes se asume el pensamiento como gratitud (Heidegger, 2010: 129).¹ Particularmente a lado de estos últimos dos, Sloterdijk se identifica como un misionero de la transvaloración y un feroz crítico de la cultura, heraldo de una filosofía de vida que promete un destino en tanto compromete al hombre con una seria reflexión sobre su tiempo, en el instante preciso. Entre Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk brota un destino, un claro en el camino de bosque, una esfera en éxodo.

¹ “Zum Gedanc gehört der Dank”, *del alemán* “Al pensamiento pertenece la gratitud”.



Al amigo Georg:

Después de haberme descubierto no ha sido difícil llegar hasta mí. Ahora la dificultad consiste en librarse de mí.

El Crucificado

Apostillado, Turín, 4 de enero 1889
(citado en Brandes, 2008: 118).

II. Los intelectuales en la trinchera mediática: el pensamiento como reacción

Fue Hegel quien evidenció que la filosofía es un trabajo de subversión capaz de conmover la historia humana en el centro de su acción política, de modo que el pensamiento se refleja como la interpretación progresiva de un proceso de construcción del mundo. Y sabemos, gracias a Heidegger, que pensar el mundo ontológicamente presupone una óptica del ser ligada a su temporalidad. Estas pautas resumen dos tipos de fenomenologías —distantes entre sí— ligadas a la conciencia universal y a la existencia desde el individual del ser; pero ambas asisten a la revelación de lo que ha permanecido oculto en la historia del hombre. Sendas ligas presentan el pensamiento como lucha. Inevitablemente, en esto se testifica el papel de los pensadores genuinos como heroicos combatientes que, desde sus trincheras técnicas y *logocráticas*, defienden las premisas fundamentales del ser, el hombre, la verdad y el mundo en el espacio de una humanidad convulsiva y decadente.

Si todas las formas del pensamiento se precian de ser espacios reactivos que predicán la redención humana en su más íntima conmoción, la filosofía puede preciarse de tener entre sus filas los más dignos combatientes en Platón, Aristóteles, Diógenes,

San Agustín, Kant, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin, Horkheimer, Adorno, altísimos hombres que cargaron gravísimas cargas. Tuvieron todos ellos la sensibilidad de apreciar el terror de su propia época para postular la filosofía como una sobrerreacción terapéutica contra la trivialidad histórica y la enfermedad social. En toda su radicalidad, las trincheras técnicas de cada uno de estos grandes pensadores se exhibieron como experimentaciones del pensamiento, localizadas en los cuerpos académicos y llevadas al terreno de la lucha política y del activismo social. Hoy sabemos que sus resultados fueron juzgados por la historia como imperativos en las formulaciones causales de distintos movimientos de lucha.

En el caso de dichos póstumos pensadores, sus ideas perduran de muchas formas, pero en el presente, cuando se trata de defender y de combatir desde la trinchera una causa que no ha pagado el tributo de la muerte de su pensador, las cosas son un tanto distintas. Desde la posguerra de la segunda mitad del siglo XX, las formas de reproducción del pensamiento han cambiado. Gracias a las tecnologías de la información y a sus instrumentos de control, así como a los medios de comunicación masiva, el internet y los sistemas de conexión digital, las inteligencias humanas están expuestas a un exceso de dispositivos que reproducen tonos temporales y modifican conductas. La opinión pública se transforma en el objeto de una temporalidad que proyec-

ta el deseo del hedonismo de las culturas superiores cuyos intereses se personifican en el *mainstream* de las culturas populares. Antitéticamente, esta se erige ahora como la trinchera de una lucha entre las inteligencias, que ha desplazado a la Academia en muchos sentidos porque ha encontrado en los medios de comunicación el apelativo del espíritu de lo cotidiano. Los intelectuales que ingresan a este espacio de lucha tienen que desenmascararse y personificarse en primera persona sobre el escenario. Dicha mediatez está imbuida en un *pathos* que reconoce el *estar-en-el-mundo* del intelectual como un trabajo digno de ser señalado, comentado, nombrado, a la vez que expuesto a la crítica y al desecho, donde el pensador queda despojado del confort y la pausa académica. Y esto lo sabe Sloterdijk, un pensador atrevido y arrogante, que gusta de exhibirse en la “*res mediática*” y de transgredir el recluso y secreto mundo de la academia alemana y europea como parte de un pensamiento crítico que, en su propio giro del lenguaje, recupera sus derechos frente a la filosofía.

La presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica*, en 1983, fue sólo el comienzo de un nuevo ímpetu del pensamiento que se atrevió a ir contra el viento idealista. Desde la alarmante presentación de *Normas para el parque humano* en 1999, han pasado ya casi 20 años y todavía muchos académicos y filósofos, puristas muchos, no perdonan su transgresión. Se le acusa de haber traicionado a la filosofía en la elección de una *lingua allegre* por su prosa literaria y exquisita; de haber cambiado de



bando: del cinismo anárquico romántico al nodo rosa del conservadurismo alemán; de ser un pensador leal a los incómodos históricos de Nietzsche y de Heidegger; de fincarse en los medios televisivos entre los años 2002-2012, como coanfitrión del programa *El cuarteto filosófico* de lado de Safranski, el biógrafo de Alemania, y, en suma, de apropiarse del terreno de lucha de los intelectuales alemanes tanto en los medios televisivos como en los editoriales. Además de ostentar una fuerte presencia académica que se consolidó con su rectorado en la Universidad de Karlsruhe, Alemania, en el periodo 2001-2015, en estrecha colaboración con inteligencias agudas como Boris Groys y Peter Weibel, ha sido también un auténtico *consigliere* consultado por las más altas cúpulas políticas europeas. En estas posiciones, Sloterdijk sólo recaba el éxito de su proyecto mediático, que le define como un tomador de decisión y un líder de opinión en un universo pragmático que provoca a pensar lo inédito con viejas palabras y lo antiguo con nuevas. Un pensador exquisitamente incómodo.

La extranjería de su pensamiento en su propia tierra y un estilo que se acerca más a las corrientes del posmodernismo francés hacen de su trabajo un éxodo permanente que, por su incómoda y personalísima recepción de Nietzsche y Heidegger bajo los estándares del puritanismo filosófico germánico, le han orillado a encontrar en Francia un refugio intelectual. Su presencia en la nación franca ha sido por demás productiva y reconfortante. En dicha nación,

su inteligencia propició el encuentro de pensadores como Jaques Derrida, Jean-Luc Nancy y Deleuze. Incluso, parte de la cognoscibilidad de la obra de Sloterdijk en Francia, y consecuentemente en el mundo de las lenguas romances, se debe en gran medida a su amistad con Bruno Latour, así como con otros pensadores de un círculo íntimo francés como Alain Finkielkraut y Régis Debray.

Quizás sus detractores son sólo víctimas de una intimidad confesional cuyas opiniones se expresan desde un lenguaje del resentimiento, porque en la transgresión señalada a Sloterdijk exhiben su propia frustración por conmover el pensamiento y la reflexión humana en el centro de su acción política; o quizás Sloterdijk es el portador de un proyecto conservador de élite que disfraza el resentimiento de la inteligencia en la generosidad de un lenguaje individualista, que recorta selectivamente la historia y desde el cual se profesa una nueva moralidad que prescinde de toda justificación humanista; o ninguno de los dos y, dicho sea de paso, es un hombre entregado no a la filosofía y sí a *su* filosofía, que de un modo muy genuino elimina las valoraciones políticas de la izquierda y la derecha como una reacción al signo de la decadencia de nuestro tiempo. En todos los casos, Sloterdijk comprueba: “El hombre es, *par excellence*, el animal que va más allá de la reacción” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 35). ¿No es el pensamiento entonces nuestra sobrerreacción?



III. Mínima semblanza de un personaje: ¿quién es Peter Sloterdijk?

¿Quién es Peter Sloterdijk? Inicialmente, esta pregunta sólo puede ser contestada con relación a una espacialidad concreta: ¿a partir de quién y desde qué perspectivas conocemos a Peter Sloterdijk? Por tratarse de un pensador vivo, es difícil reconstruir una biografía temprana que contenga una perspectiva unitaria de la evolución de su pensamiento en la historia alemana y europea contemporánea. Al día de hoy, son escasos los trabajos biográficos sobre Sloterdijk en los que se recabe del mejor modo posible una semblanza mínima de su pensamiento. En alemán se conoce la obra introductoria de Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Kunst des Philosophierens*, y una segunda en coautoría con Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod*. En ellas se reflexiona sobre distintos elementos de su pensamiento y se discute la actualidad de sus ideas en el contexto en que se escribieron sus primeras y más notables obras. En inglés —quizás el mejor trabajo de todos los realizados hasta el momento—, Jean-Pierre Couture, en *Sloterdijk*, estructura y categoriza el pensamiento del filósofo alemán en: la *psicopolítica*, la *esferología* y la *antropotécnica*, aunque sólo desde un marco descriptivo y sin detenerse en la formalidad de sus postulados filosóficos ni en sus relaciones históricas. Otra compilación de ensayos, bajo el tutelaje de Stuart Elden, *Sloterdijk*

now —menos notable que los anteriores—, es destacable por la diversa gama de interpretaciones como parte de un primer amplio esfuerzo de recepción en el mundo angloamericano, a partir del cual el pensador de Karlsruhe ha logrado tener una mayor notabilidad mundial. En el mundo de habla hispana, su recepción enfrenta mayores limitaciones en términos de la calidad y la cantidad de sus obras. Entre sus escasos expositores resaltan, muy a su manera, Adolfo Vásquez Rocca y Carla Cordua.

Sloterdijk es un amante de la sabiduría, por sí mismo indefinible en términos estrictamente académicos. Por su estilo oscilante entre la filosofía y la literatura, debe ser entendido como un pensador *centáurico*. La importancia de esta denominación mítica se revela como una labor que enfrenta el descrédito del pensamiento serio ante el desencanto de una sociedad moderna, escéptica con respecto a su pasado y que por su retracción en el presente reduce la existencia a una tarea de estrés y de agotamiento. Es pensamiento centáurico porque, en la sospecha de Sloterdijk contra la cultura, persiste un camino de liberación de lo propio de inagotables consecuencias mítico-trágicas, donde todo está permitido. Ciencia, arte, filosofía son los recursos de un pensamiento que abre en todo momento el hiato entre el hombre y el animal como el principio de una relación bicameral que siempre nos retorna a las preguntas por lo decisivo: el *dónde* y el *cómo* es que el hombre llega a ser lo que es.



En todo caso, la definición más cercana a su pensamiento es aquella que se celebra en el reconocimiento de su obra. En 1993, en el proemio de *El extrañamiento del mundo*, mismo que le valdría el muy prestigiado Premio Ernst Robert Curtius de Ensayo, Sloterdijk escribe:

Que fácil era amar el mundo cuando se sabía poco de él [...]. La era de las culturas avanzadas a la que volvemos los ojos se nos figura como el periodo en el que comenzó un cada vez más litigioso proceso de divorcio entre el hombre y el mundo —una época de distanciamiento y disensión. Se puede entender a los filósofos clásicos como abogados que, en el proceso entre hombre y mundo, se afanan por lograr distintas formas de avenencia —también con la ayuda de Dios, aquel tercero en discordia que se hizo retratar como origen primigenio y común de los otros dos. Entretanto, la era metafísica parece agotada y, en lugar de los filósofos aparecen los psicoanalistas que interpretan el mundo como clínica y los hombres como pacientes providenciales. Con esto las relaciones de las partes se ubican en un nuevo fundamento no armonioso, porque ¿quién tuvo jamás noticia de que los pacientes han de amar su clínica? (Sloterdijk, 2008: 24).

Esta expresión parece ser el encubrimiento de un pensador al que habría que definir, en todo caso, como un extranjero en su propio mundo, como un psico-filósofo, un sospechoso de los grandes presupuestos culturales y los formatos filosófi-

cos que apuntan a totalizar la experiencia humana en la inmensa e impersonal objetividad, a la vez que como escritor.

Así que, ¿quién es el psico-filósofo-escritor Sloterdijk? Hay dos maneras de registrar la proyección del hombre en su tiempo e historia: el dato y el acontecimiento. En cuanto al dato, nacido en Karlsruhe, Alemania occidental, en el año de 1947,² Sloterdijk corresponde a una primera generación de ciudadanos alemanes de la postguerra, cuyos ímpetus juveniles fueron marcados por el sentimiento de una nación dividida por la ocupación militar soviética en el Este y por el contraste de las ideologías del capitalismo de Occidente y el socialismo soviético de la Guerra Fría. Estudió literatura germana, historia y filosofía en Múnich y Hamburgo; concluyó su doctorado con la elaboración de una tesis sobre materiales autobiográficos elaborados en la República de Weimar. Como él mismo señala en *El sol y la muerte*, en la primera etapa de su formación —en la década de 1960— conoció el existencialismo francés, la teoría crítica, la literatura de Valéry y Pavese; luego se acercó al

² Karlsruhe es una pequeña ciudad al sur de Alemania, perteneciente al estado federado de Baden-Wurtemberg, situada en un punto intermedio entre las ciudades de Stuttgart y Fráncfort del Meno. Esto es representativo en muchos sentidos de la personalidad del pensamiento de Sloterdijk, tempranamente influido por la Escuela de Frankfurt (o Escuela de Fráncfort), a la vez que distante.



estructuralismo francés a través de Foucault, al desconstruccionismo de Derrida y a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty; el pensamiento cibernético de la obra de Günther, *La conciencia de las máquinas*, tuvo una notable influencia en su pensamiento (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 141); fue también un ávido lector de Bloch (18).

En el contexto de una Alemania ocupada y dividida, una Europa agitada por los movimientos de protesta social en la década de 1960 y un calentamiento de las tensiones de la Guerra Fría entre las dos superpotencias que habían elegido a Vietnam como su escenario más representativo, Sloterdijk formó parte del movimiento político doméstico Oposición Extra-Parlamentaria (APO, *Außerparlamentarische Opposition*), que surge en 1966 como una respuesta de la sociedad alemana ante el desencanto de la coalición entre el Partido Social Demócrata y el Partido Cristiano Demócrata bajo la cancillería de Kurt Kiesinger, que había dejado a la sociedad alemana sin una oposición real en el Parlamento. El ejercicio de las prerrogativas del gobierno, que se proponía restringir las libertades civiles con la aprobación de una ley de emergencia nacional, pronto erosionó los ánimos estudiantiles, que desde 1966 llegaron a integrar las demandas de sus luchas con la Oposición Extra-Parlamentaria como parte de un camino que tocó su punto más alto en 1968. Se perseguían premisas fundamentales: un rechazo a la ley de emergencia nacional, una mayor apertura democrática, una

mayor libertad de expresión y una firme oposición a los conflictos bélicos globales.

En estas demandas se concentraron diversos grupos sociales, como los movimientos estudiantiles y de los trabajadores de distintas corrientes de izquierdas marxistas y anarquistas. Para estos grupos, dos premisas resaltaban en su lucha. Por un lado, la democratización de la academia alemana que, desde la fundación del estado alemán, se había mostrado notablemente conservadora y antisemita, cerrando sus filas a la recepción y habilitación de pensadores de izquierda y judíos en toda Alemania, condiciones que hasta entonces parecían difíciles de revertir. En las décadas previas al nacional socialismo, la misma Escuela de Frankfurt había surgido a partir de esas condiciones de represión como una contraindicación a la reminiscencia del dominio feudal sobre las estructuras del conocimiento (Gandler, 2009: 10-16).³ Así, los mencionados movimientos estudiantiles en la década de 1960 apuntalaban a una legítima deuda que perseguía una

³ La conocida Escuela de Frankfurt se funda en Alemania como el Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales) en 1922, en Fráncfort. Su objetivo fue denunciar el estado de la sociedad capitalista alemana de su tiempo y sus contradicciones. También surgió como un medio de habilitación para el trabajo de pensadores judíos a quienes legalmente les era prohibida la enseñanza en las universidades alemanas. Husserl, maestro de Heidegger, habría sido una excepción.



revolución del pensamiento, una ruptura con respecto a su pasado, una radicalidad que se esfumó en su propio desencanto. Toda esta movilización se vio fuertemente influenciada por el pensamiento de tres figuras centrales de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse. Este último, con las obras *Eros y civilización* y *El hombre unidireccional* conectaba el ímpetu estudiantil de la década de 1960 con una crítica a las formas de reproducción del modelo capitalista de su tiempo. Al final, los ánimos se desvanecieron y algunos remanentes de las facciones de izquierda más radicales se renovaron en propuestas más radicales, como la Comuna I, y otras más beligerantes, como las *Rote Arme Fraktion*, que en el español conocimos como la Fracción de las brigadas rojas.

Por otro lado, dadas las nuevas condiciones económicas de Alemania, asistida por la reconstrucción de la postguerra, se perseguía una revaloración material y una nueva distribución de la riqueza. Bajo el lema “No más chozas y castillos para todos”, se estimaba una nación cuya economía emergía boyante tras la derrota del proyecto nacionalsocialista. Aquí es donde se incorporó al escenario otra corriente del movimiento de Oposición Extra-Parlamentaria, un sector de corte hedonista que no compartía su entusiasmo con aquel de las luchas de la izquierda marxista. Esta corriente, además de la distribución de la riqueza, buscaba en el espíritu de la historia alemana —concretamente en una revisión del Romanticismo alemán (*Sturm und Drang*)— la

identificación de nuevas condiciones de posibilidad de la nación alemana a partir de una identidad forjada en las condiciones culturales que le son propias. Los castillos eran ahora figuras simbólicas de la alteza estética de un espíritu heredero de una nueva antigüedad, que habría comenzado con Goethe y navegado a través de Herder, Hölderlin, Schiller, Schlegel, Fichte, Tieck, Novalis, Wagner, Strauss, y que había encontrado en Nietzsche a un neo-romántico y al hombre que salía de la profundidad del océano y en su propia tormenta consagraba la imagen del mundo posmoderno. Así, en el contexto de las grandes movilizaciones estudiantiles en Alemania, Sloterdijk perteneció a esta corriente hedonista, la cual Jean-Pierre Couture califica acertadamente como el principio de un materialismo dionisiaco del pensamiento de Sloterdijk (2016: 3).

Fue una revolución imposible. La disolución del movimiento de la Oposición Extra-Parlamentaria concluyó en el mismo año de 1968, aunque, significativamente, de los remanentes de algunos sectores moderados de este movimiento se funda el Partido Verde alemán, el cual se consolida oficialmente como parte del Parlamento de la nación germana en el año de 1983. Desde el desencanto del movimiento de 1968 hasta principios de la década de los ochenta, en el flujo de una sociedad europea confrontada por la guerra ideológica entre el capitalismo norteamericano y el socialismo soviético, Sloterdijk tenía ya motivos suficientes para prefigurar su primera crítica y gran obra: *Crítica de la*



Razón Cínica, publicada en el mismo año de 1983, como un dato muy representativo de un cambio generacional en la dirección política e ideológica de Alemania. Se trataba de una marcha del espíritu que, entre sombras y calamidades, presencié el desenmascaramiento cínico de la falsa conciencia ilustrada; una caricatura de nuestra propia existencia. Ante la pregunta, el asombro: ¿No constituye un peligro actuar políticamente sin saber lo que hacemos?

A principios de la década de 1980, Sloterdijk viaja a la India y pasa algún tiempo a lado del místico y filósofo Bhagwan Rajneesh (Chandra Mohan), mundialmente conocido como Osho. Este personaje influiría de manera notable en la formación de Sloterdijk, principalmente en su visión estética esferológica y en el carácter iluminista de su pensamiento. Siendo el filósofo alemán todavía un muy fiel adepto a la primera generación de la teoría crítica, el pragmatismo de Rajneesh —a quien Sloterdijk denomina en *Experimentos con uno mismo* como un Wittgenstein de la religión y cuyo talante compara con Lacan— fue un vuelco fundamental en un tiempo en el que se respiraba la revolución por todas partes: “Era una época en la que, en consonancia con el espíritu del tiempo, sentía en mis propias carnes las heridas crítico-ideológicas; me sentía psicológica y moralmente excitado” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 20). El encuentro con Rajneesh es el principio de un desenmascaramiento, pues al equiparar al gurú indio con Lacan, el alemán entra en el

terreno de un fecundo *sospechosismo de la cultura*: “En los dos existe esa síntesis de psicoanálisis, teatralidad y provocación espiritual, dos posibilidades de hacerse inaceptable que apuntan al futuro” (23); ambos pueden declararse sospechosos del yo en el que se capitula la enfermedad de la civilización de Occidente (25). Pero el futuro que vislumbró Sloterdijk era un camino psico-acústico que en su opinión polemizaba sobre la teoría del estadio del espejo de Lacan y el valor de lo imaginario; en su lugar, apuntaló una crítica del ego metafísico de Occidente partiendo de una interpretación muy particular de las corrientes ilusionistas de la India.

Así, en la India comienza para Sloterdijk un trabajo de resonancias en el que experimenta su transformación más radical. “Una cosa es segura: en la India estuve expuesto a una irradiación que ha seguido ejerciendo su influjo. Sin la alquimia que allí se presentó, sin esa huida de la melancolía europea y el carácter teórico-masquista alemán, no podría concebirse mi labor de escritura en estos momentos iniciales” (20-21). A partir de ese momento, si se me permite decirlo de un modo heideggeriano, la obra de Sloterdijk se revela como el efecto de una radiación de su ser que comprende, muy a su manera, una ilustración entendida como un claro (*Lichtung*), justamente porque clarifica las preguntas del hombre vistas bajo los fenómenos de la conciencia y el espacio en el tono de un lenguaje individual y cotidiano que acerca al lector a un pensamiento vivo y, a la vez, íntimo.



IV. Acontecimientos: psicopolítica y esferología

¿Cómo hay que interpretar la obra de un pensador como Sloterdijk? ¿No es el pensamiento una oposición a la universalidad? “El espíritu es, en su simple verdad, conciencia y atesta sus momentos desplegándolos [...]” (Hegel, 2010: 525). En esta cabal sentencia, la conciencia se representa como el efecto de una acción violenta que produce una singularidad que toma conciencia de sí misma en el despliegue de su temporalidad. Si la conciencia es capaz de impactar sus momentos es justamente porque la violencia de sus medios la escinde como una afirmación de lo singular que niega y contradice la experiencia de lo exterior universal. Este despliegue violento es lo que da a luz el momento del pensamiento como una segmentación de la conciencia, lo que por su propia singularidad puede definirse también como un lugar en la historia, un acontecimiento.

El acontecimiento⁴ es la sutura del pensamiento a la historia que abre al ser de lo ente su propia posibilidad. En la proximidad de Heidegger, un darse a sí mismo en el tiempo: “a lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca competencia, lo llamamos el acaecimiento” (Heidegger, 2016: 48). Es la prestación que nos permite enunciar conjuntamente al tiempo y

al ser en una forma capaz de desplegarse como un destino que reposa en la historia; pero es también un acto de retracción, de contención. En el acontecimiento, tiempo y ser acaecen en el evento. Aquí se confiesa la imposibilidad de postular el pensamiento en la historia como un enunciado universal. En su lugar, se opta por pensar los momentos genuinos del despliegue del espíritu como múltiples destinos que reposan en la historia en el modo de acontecimientos, es decir, una forma singular en la que los modos de ser del pensamiento se apropian de la historia y se despliegan sobre ella. Pero a mi modo de ver y de sentir la historia, el pensamiento genuino es siempre una ofensa.

Ésta es justamente la interpretación que abono al pensamiento de Sloterdijk como un pensador genuino que ha logrado emprender su marcha sobre el mundo, un pensador que, a lo largo de su obra, ha atestado violentos golpes al pensamiento filosófico y al humanismo como parte de una provocación que afirma su pensamiento como destino que reposa sobre la historia, al modo de un construir y de un habitar, que desde su trinchera lucha y

⁴ *El acaecimiento o acontecimiento, das Ereignis, es un concepto angular y primordial en la obra de Heidegger posterior a Ser y tiempo. A lo largo de su segunda etapa como pensador va definiendo y evolucionando su significado. Es en Tiempo y ser donde cerca su significado en el destino del ser como un apropiarse en el ámbito de lo abierto.*

polemiza con lo ordinario y la mediocridad. Es suya la apropiación de un logos —un lenguaje— y una lógica —un sentido— que no se entiende sin la dilucidación de su obra como un acontecimiento en la historia de las ideas, porque, en distintos momentos, su pensamiento se proyecta e ilumina múltiples modos y posibilidades de ser de nuestra especie que se pregunta por las formas fundamentales del qué, el dónde y el cómo en tanto operaciones que despejan nuestros problemas existenciales con la asistencia de un conjunto de saberes filosóficos, antropológicos, literarios y estéticos. En el ensamblaje de su pensamiento, el qué, el dónde y el cómo son la recuperación de los tres acontecimientos desde los cuales Sloterdijk nos abre a la historia y revela las preguntas: la psicopolítica (qué), la esferología (dónde) y la antropotécnica (cómo), al modo de destinos donde reposa nuestra historia y de espacios donde el pensamiento se contiene y madura.

El primer acontecimiento: la psicopolítica⁵ como la pregunta por el qué. Esta primera ofensa en el pensamiento de Sloterdijk se ancla en la presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica* en el año de 1983, tras 202 años de la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en 1781, cuando Sloterdijk contaba con tan sólo 35 años; la redacción de su prólogo había acontecido en 1981. Lo que presumiblemente supo anticiparse como el apéndice ideológico del futuro siglo XXI fue en su momento la mayor oscilación psicopolítica que el pensamiento occidental había conocido desde

la postguerra. Dos conceptos radicalmente opuestos, la razón y el cinismo, habían sido unidos en la *crasis* (κρᾶσις) de Ilustración y falsedad, para denunciar la ingenuidad de nuestro tiempo: “el cinismo es la falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk, 2014: 40). El cinismo, nos dice Sloterdijk, es la última fase de la falsa conciencia que, tras la mentira, el error y la ideología, desmascara su rostro en la desfachatez de un modo de ser político, difuso y universal. En ello puede observarse una odisea del pensamiento que retomaba el trabajo de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, pero que es impensable no ver bajo la aurora del pensamiento de Nietzsche.

En la descripción del cinismo como el fenómeno psicopolítico de nuestro tiempo, la modernidad ha dado lugar a un sujeto cínico que funda el mundo sobre su propia

⁵ Gracias al trabajo de Jean-Pierre Couture es posible clasificar las distintas obras de Sloterdijk, escritas entre 1983 y 2016, en tres espectros: psicopolítica, esferología y antropotécnica, aunque su trabajo se limita únicamente a su más simple enunciado. Las siguientes tres clasificaciones, con mis propias aportaciones conceptuales, se desarrollan de un modo ilustrativo, tratando de rescatar las tesis de sus principales obras para instruir al lector a la lectura profunda de la obra de Sloterdijk. Esta valoración de Sloterdijk ordena e interpreta sus postulados intelectuales a la luz de las de los sucesos históricos políticos y las fuentes biográficas y autobiográficas disponibles hasta el momento.



imagen, y el sujeto político ha dejado de soñar con su emancipación. La denuncia: la Ilustración ha cambiado de bando. Una transvaloración de los valores que relata la inversión del genuino *kynismo* de los herederos de Diógenes, de esa inteligencia desclasada y plebeya que ahora tiene su antítesis en el cinismo, un tipo de inteligencia política que ha aprendido a placearse en el mundo y que se presentifica políticamente “[...] con la mordaz sonrisa de una inmoralidad abierta” (38). Para Sloterdijk se trataba todavía de un sujeto cínico, cauteloso y calculador que se ahorra el riesgo de la exposición a la opinión pública y la burla plebeya. Lo cierto es que ahora los tiempos incitan a pensar la idiosincrasia del cinismo y reconocer la impunidad como el nuevo signo de una falsa conciencia, que ha aprendido a exponerse mediáticamente entre la burla, el escarnio y el escándalo.

Esto fue únicamente el principio de un acontecimiento que permitió a Sloterdijk atravesar críticamente la oscilación psicopolítica de nuestro tiempo, como parte de un trabajo que recupera la tradición cínica comenzada con Diógenes y que sigue las huellas de Heine en el espíritu del romanticismo alemán, pero cuyas desmitificaciones únicamente alcanzan el estado de una crítica de la revelación cuando se leen al lado de los postulados estéticos de Nietzsche y se tienen presentes conocimientos sobre el psicoanálisis y el curso de la historia de las ideas en la Europa continental. En las críticas de la ideología, la religión, la metafísica, la moral, la cien-

cia y el capital, expresadas en *Crítica de la razón cínica*, se denuncian formas históricas de resentimiento y soluciones anímicas inestables que niegan la liberación y la auténtica voluntad de poder. Otras obras posteriores de Sloterdijk se van adhiriendo a este primer acontecimiento. Su primera y única novela, *El árbol mágico. El origen del psicoanálisis en el año de 1785*, publicada en 1985, es por demás reveladora. Sloterdijk expresa ya un sano distanciamiento de la filosofía como una ciencia objetiva, justamente porque no puede ofrecer una visión objetiva del mundo que no esté implicada por el sujeto pensante. En ello radica la autenticidad de su acontecimiento. En este mismo tenor, en 1986 publica el *Pensador en escena. Un ensayo sobre el materialismo de Nietzsche*, obra en que ofrece un retrato profundo que dignifica el genio estético y subjetivista de Nietzsche como una piedra angular de su filosofía y sin el cual toda forma de pensamiento en la modernidad resulta inexplicable. Si la modernidad, justifica Sloterdijk, es una era que debe registrarse después de Dios, tendríamos que aprender a datarla correctamente después de Nietzsche. A este conjunto de obras, se agregan muchas otras como *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la Ciencia Política*, del año 1989; su afamado ensayo *Extrañamiento del mundo*, de 1998, y *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, de 1994. Resulta imposible, y fuera del alcance de este ensayo, enunciar y describir todas estas obras y sus contenidos; tampoco se asume una arbitrariedad para clasificarlas todas de una u otra forma. Únicamente cabe resaltar el modo como

desde todas estas obras se congrega un pensamiento que se ha abierto a la historia. Un movimiento en el que se acontece y se habita la espacialidad de un círculo psicopolítico por el que el *zoon politikon* navega en la formación de los estadios culturales.

El segundo acontecimiento: la esferología, la pregunta por el dónde, el fruto de Rajneesh. Ya en *Extrañamiento del mundo*, Sloterdijk se había propuesto relatar el problema de las drogas y las adicciones como un “[...] ansia descodificada, es decir, oscurecida y desprovista de articulación lingüística, de liberación de la obligación de la existencia. Es el caso extremo de la religión privada” (Sloterdijk, 2008: 157). Con ello se topa con la perplejidad del ser-para-la-muerte en la frontera psicobiológica. En el extrañamiento como salida del mundo, se documentaba ya una interioridad al mundo prevista de una corporalidad esférica que arrastra su pensamiento a las doctrinas gnósticas orientales de opresión y liberación que tenían por objetivo desarrollar un lenguaje para la perplejidad del estar-en-el-mundo que evadiría las metafísicas casuísticas y la psicología (237-258), y optaría por la creatividad artística como parte de un camino de iluminación.

Este tipo de radicalidad que se pregunta por el lugar del ser en el mundo es lo que, de algún modo u otro, acerca a Sloterdijk a presentar su *magnum corpus* en la trilogía de *Esferas I. Burbujas* (1998), *Esferas II. Globos* (1999) y *Esferas III. Espumas* (2006), como una investigación filosófica de la intimi-

dad. “¿Dónde estamos cuando decimos que estamos en el mundo?” (Sloterdijk, 2009: 36). Es la pregunta que encontramos en el prólogo de *Esferas I. Burbujas*. En la opinión de un Sloterdijk que juzga la vigencia de su obra a la distancia de los años, su intención habría sido la de disolver la pregunta metafísica del individuo y su sustancia por el lugar de un espacio exhalado (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 139). “El compromiso filosófico de *Esferas I* tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica —por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación dentro-de-un algo y con-un-algo, el estar contenido en un ‘entre’— y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de fluctuación” (140). Sloterdijk perfila una teoría de la intimidad desde la cual se pregunta por el origen del sujeto, pero no desde la perspectiva hegemónica de la vista, sino a partir de un espacio íntimo que inicia en la sonoridad, desde el interior del útero de la madre.

Si en el acontecimiento psicopolítico el pensamiento de Sloterdijk es indivisible de su identificación con Nietzsche, en esta nueva etapa la fluctuación histórica de la que nos habla es una pregunta por la temporalidad del ser que nos remite a la ontología espacial de Heidegger. Con ello, el mago de Maßkicht se revela como una fuente fundamental en el oriundo de Karlsruhe. Pero el pensamiento fenomenológico de Heidegger es agudizado, puesto en cuestión y actualizado por una



antropología del espacio común que en su mayor radicalidad interpreta el cuidado, es decir, las dimensiones de procuración del *Sorge* expuestas en Heidegger, como parte de una teoría de la animación y la reciprocidad que asume el sujeto como el efecto de una resonancia de una *dividualidad* de ecos y vibraciones. El ser-para-la-muerte de Heidegger es sobrellevado como el éxodo del abandono del espacio. La comuna exhalada se traduce en esferas y el estar-en-el-mundo se torna para Sloterdijk en un *estar-en-esferas* (Sloterdijk, 2009: 52). Con ello, se reconstruye una teoría de la climatización simbólica del espacio común. De este modo, la trilogía de *Esferas* nos relata una historia de la libertad atravesada por la catástrofe humana que piensa a Dios como su tragedia fundamental, en tanto génesis de la intimidad del ser y de sus posteriores conflictos. En el segundo volumen, *Esferas II. Globos* —en semejanza y continuación a otra pequeña obra de su autoría, *En el mismo barco*—, se descubre el globo terráqueo como el mundo histórico-político premoderno del hombre que apuntalaba el poder en la idea de la circunferencia y con ello se descubre la gran esfera de la inmunidad política. Finalmente, *Esferas III. Espumas* es un relato morfológico de la Modernidad que ha traído la descentralización de lo político y la fugacidad de las relaciones humanas en el carácter de su virtualidad. Las nuevas asociaciones humanas fundadas en *Espumas* se muestran incapaces de construir una globalidad en un sentido permanente, pero encuentran en el arte nuevas conexiones de inmunidad temporales que permiten la regeneración

de los espacios humanos.

Al acontecimiento de la trilogía de *Esferas*, es posible adherir un cuarto elemento: *El mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Se trata realmente de la construcción de una teoría de la intimidad espacial del capital, una puesta al día del *Libro de los pasajes* de Benjamin y su crítica. En ella se exhibe la estética de la inmersión en la Modernidad hacia lo efímero, la crítica del confort y, finalmente, se apuesta por la transvaloración del concepto de la sobreabundancia, principio capitalista que, de acuerdo con Sloterdijk, define las relaciones humanas contemporáneas. Aquí se deja una pequeña huella de un rasgo postliberal para pensar el futuro del sistema de la economía global a la luz de una nueva relación de las categorías de la estabilidad, la necesidad y la carencia que, en su opinión, “[...] llevará al poder a una nueva síntesis híbrida de vanguardismo técnico y moderación eco-conservadora (dicho en el símbolo político colorista: negro-verde)” (Sloterdijk, 2010: 276). El futuro de nuestra libertad y de nuestra supervivencia como especie está atravesado por el peligro del ecocidio planetario, pero dentro del conjunto de las nociones sistémicas de la economía capitalista este riesgo se traduce en especulación y mercado, y construye nuevos tipos de asociaciones políticas entre la extrema derecha (negro) y el activismo ambiental (verde).



V. El tercer acontecimiento: antropotécnica, lección y polémica

Si 1983 fue el año en que la inteligencia de Sloterdijk desplegó su primer acontecimiento, 1999 fue el año en que una pequeña plática, en un pequeño palacio, en un pequeño pueblo, cimbró a una gran nación: Alemania. Pudo haber sido en Basilea, Suiza, dos años antes, en 1997, cuando impartió por primera vez la conferencia de *Normas para el parque humano*, en un evento cuyo tema era “Humanismo hoy”, ante un público vasto con notables interventores como Imre Kertész y Joachim Gauck. Pero este episodio pasó desapercibido para el mundo. Fue hasta julio de 1999, en el palacio de Elmau, en Baviera, en un encuentro filosófico dedicado al pensamiento de Heidegger y Lévinas, donde el titán alemán y su discípulo judío reunían por igual a un selecto grupo de notables pensadores y periodistas de Israel y de Europa en general. El título del encuentro: “Éxodos del ser”, en el marco del simposio internacional “La filosofía en el final del siglo”.

En 1999, el Parlamento Federal de Alemania se trasladó nuevamente a Berlín y el Partido Social Demócrata (PSD) controlaba por primera vez en mucho tiempo el Parlamento, en alianza con el Partido Verde (PV). El nuevo canciller, Gerhard Schröder (PSD), y la vice-canciller, Joschka

Fischer (PV), encarnaban la toma del poder de una nueva generación nacida —mejor dicho, criada— en la postguerra. Esto marcaba un cambio capital en las mareas políticas alemanas en los escenarios nacionales e internacionales, alejaba a Alemania de la condescendencia de los Estados Unidos y empoderaba su papel regional en la Unión Europea —que había nacido formalmente en 1992 bajo el tratado de Maastricht (1992-2007)—. También en 1999 nace la Unión Monetaria Europea, simbólicamente acuñada en el euro. Con respecto al estado de la ciencia, las investigaciones genéticas se mostraban bastante prometedoras y estaban muy cerca de publicar el mapa del genoma humano. Las nanotecnologías, la biotecnología, la cibernética, las neurociencias y la mecánica cuántica experimentaban sendas revoluciones, ampliando el horizonte del conocimiento humano.

La polémica: el diablo está en los detalles, y en este caso en dos. El primero, un castillo que alguna vez perteneciera a un simpatizante nazi, en el que se discutía la actualidad del pensamiento de Heidegger, un pensador al que la historia no ha hecho justicia por la mancha de su afiliación al Partido Nacional Socialista de Alemania. Su registro datado el 1º de mayo de 1933, en el tiempo de la movilización total, y las oscuras concesiones intelectuales al Nacional Socialismo en su discurso del Rectorado de la Universidad de Friburgo, son acciones que con toda certeza nos implican en la imposibilidad de separar el pensamiento de la acción



política. Un titán que persiguió la victoria y la salvación, cuya presencia en la historia habita en el claroscuro de su pensamiento. El segundo de los detalles: para este preciso encuentro, la figura de Lévinas, fallecido en 1995, había atraído el patrocinio del Centro Franz Rosenzweig de Jerusalén; Rosenzweig (1886-1929) es autor de *La estrella de la redención*, ciertamente la obra del pensamiento judío más importante en la modernidad.

En este contexto, de viva voz de Sloterdijk se reprodujo el texto de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una profunda reflexión que se había desprendido de la esferología para centrarse en un relato filosófico-antropológico de la domesticación humana, una crítica indulgente que denunciaba la domesticación como el núcleo del humanismo mismo. Pero se trataba, en todo caso, de una crítica al humanismo que subrayó su marginación en un estado del mundo dominado por nuevas tecnologías que obligan a pensar la humanidad y sus propósitos bajo nuevos fundamentos: “[...] las sociedades humanas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares y humanísticos” (Sloterdijk, 2008b: 28). ¿Debería de extrañarnos que un pensador centáurico, defensor íntimo de la literatura como centro de la reflexión histórica, hubiera relegado la literatura al subgénero de una subcultura? Para Sloterdijk, la ocasión de presentar su conferencia sobre el parque humano fue la justificación para la edificación de un relato en donde el

humanismo se apuntalaba sólo como una parte de la historia de dos fuerzas formativas humanas que a lo largo de nuestra historia se han presentado en la forma de inhibiciones y desinhibiciones (32). En todos los casos, son estos dos proyectos de humanidad los que, pensados a la luz de Nietzsche, se definen como formatos de cría hacia lo grande y lo pequeño.

Las formas de preguntarnos correctamente por el sentido de la producción de los formatos de cría serían: ¿qué inhibir?, ¿qué desinhibir?, ¿de qué modo? y, finalmente, ¿para qué? Pero todas estas interrogantes deben ser precedidas por una reflexión ontológica del ser, que en el caso de Sloterdijk es llevada de la mano de Heidegger en la pregunta por el ser del hombre. Aquí se descubren los proyectos existenciales como *Dasein* (existencia) en el campo de una espacialidad ontológica que subraya la diferencia como el principio de la riqueza humana, en tanto Sloterdijk se apropia de la revaloración de Nietzsche dispuesta por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo: el lenguaje es la casa del ser*. Este es el camino primario de las antropotécnicas. Si el humanismo ha de ser pensado junto con otros campos de conocimientos modernos, es con todos estos medios espaciales, técnicos, de acceso a la pregunta por el ser del hombre. Dicho de otro modo, las espacialidades técnicas son *Lichtung* (claros) que desinhiben formas de estar-en-el-mundo que, paralelamente a su ejercicio técnico, son recubiertas de valoraciones simbólicas que inhiben nuevamente al hombre en dimensiones de procuración



y cuidado (*Sorge*) sobre las que se fundan sus propias tradiciones. Así, el trabajo técnico del hombre para el hombre nos abre a un juego de operaciones, entre la apertura biológica y la ambivalencia moral (35), desde las cuales se descubre nuestra comprensión del ser del hombre en tanto clarifican nuestra relación con lo ente.

En su premisa más política, las antropotécnicas que Sloterdijk describió en *Normas para el parque humano* se centraron en la afirmación de la domesticación humana del animal no afirmado, y con ello en la clausura ontológica racional entre el hombre y el animal. En el relato posthumanista de Sloterdijk, el binomio del hombre-animal trasladado al lenguaje técnico es llevado a un morar que se pregunta por su cuidado. Aquí se descubre la política pastoral del *Político* de Platón como un trabajo de ocupación (*Besorgen*) que, en la tematización del parque humano, resalta contra el presupuesto universal de lo político en tanto crianza planificada de la diferencia específica que nos remite a una revaloración de los ideales de la *República* platónica. En ello se descubre la metáfora del *Lichtung* como técnica política, que es en todo su ser un problema de decisión y de selección.

¿Qué podría representar hablar para alemanes y judíos por igual de selección y de crianza (*Züchtung*)? Hablar de la historia de la crianza humana encaminada a la planeación genético-política ante los dos grandes perdedores de la guerra es abrir una profunda cavidad histórica cuyas

resonancias perduran tanto en alemanes como en nosotros *los judíos*. ¿No radicaba en ello el objetivo de la polémica incitada por Sloterdijk? Es decir, acercar las diferencias entre las sociedades, asomarlas a lo monstruoso como única posibilidad de reconocer en ellas un pasado que reclama derechos sobre el presente. ¿Se puede pensar el futuro de algún otro modo? El propósito de Sloterdijk de producir una sobrerreacción en la sociedad alemana y europea con respecto a los temas de la genética y la inteligencia artificial fue exitoso por el solo hecho de instalar el tema en los medios; el gran alcance de su proyecto político, que atravesaba el pensamiento más radical de Heidegger, Nietzsche y Platón, se vio reducido a una batalla sintáctico-académica y —por qué no decirlo— meramente editorial, que perdió sus hondos contenidos por una discusión trivial sobre el rumbo de la hipermoralidad alemana. Si concedemos a Sloterdijk que las polémicas son la manifestación del poder de los medios de comunicación en las sociedades capitalistas avanzadas (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 78), su éxito nos comprueba, en sus propias palabras, que él mismo es resultado de un plebiscito de la excitación mediática.

¿Un lío de medios o de medias? En la conferencia de *Normas para el parque humano* en Elmau, 1999, entre el selecto auditorio, dos figuras estaban presentes, dos periodistas adeptos de Habermas: Martin Meggle representando al medio *Frankfurter Rundschau* y Thomas Assheurer, editor del suplemento semanal *Die Zeit*. De



acuerdo con los relatos subsecuentes a la polémica, recopilados en las obras *Philosophie in Echtzeit* de Heinz-Ulrich Nennen y *Sloterdijk* de Jean-Pierre Couture, al terminar la conferencia de Sloterdijk, Saul Friedländer, un historiador israelí del holocausto, cuestionaba en un tenor intelectual el trágico desenlace de los crímenes contra la humanidad perpetrados después de 1945. En los días posteriores, Meggle, el periodista alemán que no entendió nada, publicó un artículo periodístico que llevaba por título “Fantasma real y fantasma imaginario. Peter Sloterdijk alecciona a pensadores judíos sobre el horror”.⁶ El encabezado habla por sí mismo. No sólo no se había tratado en la crítica periodística ni un solo comentario con respecto a los contenidos conceptuales de la ponencia de *Normas para el parque humano* con la seriedad que la filosofía merece, sino que se reflejaba la más vil torsión del pensamiento académico en la arena de la opinión pública. Se demandaba de Sloterdijk la figura expiatoria de un culpable por revivir las fantasmagorías del doloroso pasado alemán en conceptos como crianza, selección y domesticación. Con ello, los medios no hacían más que reflejar, una vez más, el mentado fracaso del humanismo al cual Sloterdijk acusaba desde *Normas para el parque humano* de no estar al tanto de la evolución del pensamiento científico que, ya en el umbral del siglo XXI, exigía una revaloración de las formas de transmisión del conocimiento.

Esta denuncia venía acompañada de un acto de deslealtad comercial. La confe-

rencia que estaba siendo preparada para su publicación por la editorial Suhrkamp a cargo del editor en jefe e íntimo amigo de Sloterdijk, Siegfried Unseld, había sido liberada a los medios sin la debida autorización de los derechos de autor. Los periodistas señalados, protegiendo a sus fuentes, nunca revelaron a la persona responsable. El aroma de Habermas se respiraba por todos lados y Sloterdijk acrecentaba sus sospechas. Pero gracias a ello su conferencia se había convertido en el mayor éxito comercial de la filosofía continental europea en la última década del siglo XX. Innumerables intelectuales y seguidores de países como Francia, España e Italia, simpatizantes de la viveza filosófica de Sloterdijk, en tanto distantes y críticos de la frialdad del masoquismo conceptual alemán, se adhirieron a sus filas. Tan sólo para septiembre de 1999 el documento de la conferencia, filtrado a los medios, se habría descargado más de 60,000 veces de manera ilegal.

Lo que en principio apuntaba a una crítica política cultural de nuestras formas de estar-en-el-mundo prosiguió en un centenar de réplicas periodísticas. Imposible trazar todas ellas, por lo que me remito a las más importantes. La más notable de todas fue la de Thomas Assheuer en el medio *Die Zeit*, datada el día 2 de septiembre de 1999.

⁶ Martin Meggle, “Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte”, *Frankfurter Rundschau* (27 jul. 1999).

Con gran injusticia para Nietzsche, el artículo se titulaba “El proyecto Zarathustra”, en el que inquisitorialmente se denunciaban “heladas visiones del potencial diabólico de la investigación genética”.⁷ La guerra contra Sloterdijk y la impronta de Nietzsche no terminaría ahí. Otro periodista, Reinhard Mohr, lo denunciaba en el medio *Der Spiegel*, con fecha el 6 de septiembre, de *criador del superhombre*,⁸ remitiéndose a exposiciones problemáticas en Sloterdijk sobre la selección prenatal y el nacimiento opcional. En su confusa acusación se señalaba que Sloterdijk había construido una retórica fascista a partir de un pensamiento genético revestido de crítica social. Pero, en su denuncia, Mohr había llegado demasiado lejos al confundir la *vendetta* moral con el periodismo. Citó pasajes inexistentes en la conferencia impartida por Sloterdijk; aún más, en su renzilla denunciaba a Siegfried Unseld, editor en jefe de la editorial Suhrkamp, de un viraje político que protegía a escritores de derecha como Sloterdijk y Handke, cuando en el pasado la editorial se había distinguido por albergar a los pensadores de izquierda alemanes. Las dudas que estas acusaciones levantan son muchas, pero ¿hay una izquierda real en Alemania o en su lugar únicamente podríamos hablar de una corriente hipermoralista que resalta por la ambigüedad de su pensamiento? Eso, sin embargo, es otra cuestión. ¿Se refería implícitamente a Habermas como una de las inteligencias desamparadas por la editorial? El augurado debate, lejos de ser una polémica que pusiera de relieve los talentos de las inteligencias modernas

de distintas escuelas, terminó siendo un festín mediático centralizado en el espacio editorial alemán, que desde la posguerra se había distinguido por la diligencia ética de las inteligencias en la opinión pública.

Sloterdijk supo aprovechar el momento de las intempestivas mediáticas como un medio para su consagración como un pensador global. El 9 de septiembre publicó dos defensas escritas, compiladas en una sola sentencia: “La Teoría Crítica está muerta”.⁹ En su extensa carta al editor le agradeció a Assheuer por haber traído la atención mediática a problemas filosóficos preponderantes, pero también señaló que no había entendido una sola palabra de lo que se trataba. Del mismo modo le acusaba de haber distribuido de manera ilegal una conferencia pirata, por así decirlo, de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una versión que no correspondía con la original presentada durante la conferencia y que había sido editada delibera-

⁷ Thomas Assheuer, “Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit”, *Die Zeit* (02 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_xml

⁸ Reinhard Mohr, “Züchter des Übermenschen”, *Der Spiegel* (06 sep. 1999). <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>

⁹ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, *Die Zeit* (09 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_xml/seite-4



damente, lo cual el demandante se encargó de comprobar con la comparación de los pasajes en cuestión. Pero la demanda más seria por parte de Sloterdijk exigía una explicación sobre cómo el periodista habría tenido una copia del documento no publicado y cuyos derechos pertenecían a la editorial Suhrkamp. En los dimes y di-retes, la imagen del periodista habría sido dañada y la imagen de Sloterdijk limpiada.

¿Y que tiene Habermas que ver con esto? La segunda carta editorial estaba dirigida a la yugular de Habermas. Se le acusaba sin ningún reparo de difundir personalmente el documento de manera clandestina a Ass-heuer y Mohr, de haberla editado e incluso de haber escrito de su viva pluma las acusaciones que los periodistas habrían recogido y expuesto literalmente en su contra. La sospecha de Sloterdijk era que Habermas habría plantado el lenguaje político que discriminaba a Sloterdijk de ser un joven conservador. En su lugar, le invitaba a un diálogo, próximo al formato académico, *vis à vis* sin intermediarios, fuera de un lenguaje difamador. En la misma misiva, de un modo irónico, perdonaba todas sus ofensas y omisiones, no sin antes exhibir las presiones académicas que Habermas había realizado contra simpatizantes de Sloterdijk y de acusarle de ser un manipulador. Esto representaba la oportunidad para el alemán de mostrar su animadversión por el pensamiento moralista de un determinado proyecto de la ilustración alemana que, en las interpretaciones posteriores de la única e irrepetible Escuela de Frankfurt, había trastocado su sentido de lucha y transformación hasta reducirse a un

discurso moral. “¿Qué más se puede esperar de un pensador de la Ilustración?”¹⁰ Para Sloterdijk, esto fortalecía el papel de una generación que, desde 1983, demandaba un relevo generacional que ahora se hacía extensivo a la academia, la cual desde hace tiempo se prestaba diluida e ineficiente, recluida en un hipermoralismo que frenaba a Alemania y a Europa de su genuino potencial. La crónica de una muerte anunciada: “Ay, querido Habermas, lo digo de un modo voluntarioso, es el fin. Los días de los hijos de la buena y la mala conciencia han terminado. ¿Qué hay de triste en ello? Se abre un nuevo capítulo [...] En este día el dos de septiembre, la Teoría Crítica está muerta”.¹¹

El desenlace: a Habermas se le concedió el derecho de réplica. El 16 de septiembre publicó su defensa: “Mensaje de un espíritu maligno”.¹² En su contenido no se trataba de una contrargumentación filosófica ni una confrontación intelectual *vis à vis*. El espíritu maligno de Habermas se preocupó más por la defensa de su imagen personal que por todo lo demás; la maldad se confundía con la negación. Lo negó todo

¹⁰ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, Die Zeit (09 sep.1999).

¹¹ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, Die Zeit (09 sep. 1999).

¹² Jürgen Habermas, “Post vom bösen Geist”, Die Zeit (16 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_xml/seite-4

acusando a Sloterdijk de presentarse de un modo ingenuo y maligno como un inofensivo bioético; negó tener participación directa en los acontecimientos; negó haber ejercido algún tipo de presión o haber tenido comunicación con los periodistas y se desmarcaba de la guerra mediática. Pero el moralismo del que le acusaba Sloterdijk salía a flote: advertía que como estrecho colaborador de Suhrkamp se preocupaba por la posibilidad de un escándalo mediático que pudiera dañar la imagen de la editorial. De un modo punzante, reconocía que quizás Sloterdijk representaba a una nueva generación del mercado de la República berlinesa. Quizás las cosas podrían haber quedado de este modo, pero para Sloterdijk y la nueva generación de intelectuales mediáticos en Alemania no fue suficiente. Unos días después, el 23 de septiembre en el programa de televisión nacional *Tagesthemen* emitido por la difusora ADR, se publicó un fax transmitido por Habermas a Assheuer en el que Habermas acusaba a Sloterdijk de ser un genuino fascista y en el que redactaba los contenidos de las acusaciones expuestas contra el oriundo de Karlsruhe, que posteriormente serían expuestas por el periodista en el medio *Die Zeit*. Con todo esto, se demostraba la sospecha de Sloterdijk. La humillación nacional de Habermas fue tal que nunca volvió a emitir una declaración con respecto a Sloterdijk, ni con respecto a los postulados de *Normas para el parque humano*. Incluso se puede llegar a afirmar que ha quedado parcialmente deshabitado de la otrora gran actividad académica europea y que son sus discípulos, como Axel

Honneth, quienes han tenido que combatir en la defensa de la Teoría Crítica alemana. Aunque también se sabe que, con el paso de los años, el mismo Habermas se vio forzado a reevaluar el potencial tecnológico genético y su inminente influencia en el futuro de las sociedades modernas.

Lamentablemente, no se puede decir que al día de hoy esto haya tenido alguna vez el carácter de un debate intelectual, sino que sucedió como una lucha anecdótica que marcó el cambio del rumbo en la diligencia de las inteligencias en los debates públicos. Los sucesos relatados comprueban el estado de la ligereza mediática, que se muestra incapaz de montarse en discusiones de hondo calado histórico y que en su lugar opta por construir una “*res mediática*”, la cual en su aparente democratización ha sido capaz de mercantilizar hasta las más agudas de las inteligencias. En este denostado contexto, Sloterdijk dio a luz el concepto de “antropotécnicas” y de paso puso a su disposición una superficie empinada para su ascenso y dejó cargas de errores para sus tropiezos a sus persecutores. Lo cierto es que con ello contribuyó a la liberación parcial de la sociedad alemana de su parálisis histórica e intelectual.

A este acontecimiento, otras obras se irán adhiriendo para la clarificación y la exposición de los contenidos antropotécnicos de los que, lamentablemente, en la polémica nunca se habló. *En el mismo barco* (1997) hablaba ya de la incubación política de las civilizaciones en los hornos de la alta cultura; en *Sin salvación* (2001)



se reconstruye una argumentación antropológica a los postulados más esenciales del pensamiento de Heidegger como parte de un trabajo esencialmente antropotécnico que se pregunta por una onto-antropología de la domesticación del ser vista a la luz de trabajos fundacionales en la antropología de principios del siglo XX. A partir de aquí, la influencia primaria de las obras de Gehlen, Bolk y Uexkull sobre Sloterdijk desemboca en la formalización de la estructura antropotécnica en dos campos: por un lado, las *antropotécnicas primarias*, medios simbólicos y disciplinarios concretos de modelado, como la educación —la humanista, por ejemplo— y la instrucción política que imprime directamente sobre el hombre características civilizadoras. Por otro lado, las *antropotécnicas secundarias*, que constituyen un conjunto de saberes técnicos —como las biotecnologías— que ponen a nuestro alcance una selectividad de operaciones materiales y simbólicas para incubar y desarrollar metas específicas (Sloterdijk, 2011: 131-132). De este modo, el estar-en-el-mundo se traduce como un venir al lenguaje posibilitado por la técnica. Sobre ésta, Sloterdijk distingue dos operaciones fundamentales: las *alo-técnicas*, técnicas violentas, paralelas y exteriores situadas en la objetividad del mundo espacial, y las *homeotécnicas*, como la posibilidad de introducir nuevos lenguajes bio-genéticos de un modo sutil y cooperativo en la naturaleza. Con ello se describe el puente entre la naturaleza y la artificialidad cultural que el hombre ha aprendido a cruzar de un modo prácticamente imperceptible. En todos

los casos, se trata de una argumentación antropotécnica que expresa el juego de la apertura del ser del hombre que, por medio de la técnica, potenció su salida del mundo circundante animal (*Umwelt*) a una entificación¹³ cultural del mundo como una proyección de su subjetividad lograda en la técnica.

El desarrollo del concepto “antropotécnica” tendría que esperar algunos años, entrado el nuevo milenio, hasta la publicación de *Has de cambiar tu vida. Notas sobre antropotécnica* (2009). Sloterdijk introduce en esta obra un nuevo giro en los problemas filosóficos y sus tonalidades, mucho más radical en términos políticos porque, tras la polémica anterior, ha dejado de lado el discurso de la ocupación técnica-política como un trabajo centrado exclusivamente en la articulación política de los colectivos del estar-en-el-mundo. En cambio, su propuesta filosófica se ancla en la diferencia específica como parte de una autodomesticación artística que sólo puede ser el principio para un camino de desinhibición del más vasto potencial humano, dirigido a un tipo de vida ascética que se resume en la máxima socrática “ser superior a ti mismo”. Al parecer, Sloterdijk ha dejado de lado el duro discurso antropológico que sitúa al hombre en la frontera del *Lichtung* bio-genético como un espacio de inyección política. Ahora su trabajo consiste en una

¹³ Utilizo entificación como expresión universal del ente.

propuesta estética que reflexiona sobre la iluminación de los fenómenos ascéticos bajo el signo apolíneo, datada en una neo-antigüedad que clarifica el *Lichtung* técnico como una modalidad metafísica, de orden inmunológico-simbólico, que esclarece los proyectos de la crianza humana en la vida representada como *askesis* (ejercicio). Las antropotécnicas se redefinen ahora como “[...] los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2013: 24). En esto, hay una captación metafísica de la técnica que implica una revaloración del orden simbólico e histórico que esto presupone.

Pero esto no implica que se hayan dejado de lado del todo formulaciones tales como las antropotécnicas primarias y secundarias. El proyecto de *Has de cambiar tu vida* consiste en una ejemplificación del trabajo autoplástico que, desde el arte como la última autoridad, intenta formular nuevas respuestas a los problemas políticos sobre el rango y la autoridad en nuestro tiempo. En toda su hondura, las antropotécni-

cas previstas por Sloterdijk representan nuevas interpretaciones ascéticas-artísticas sobre nuestra relación con la técnica y el mundo que, con cierta semejanza a las homeotécnicas, en la exaltación de los ejercicios humanos nos revelan un nuevo camino en el cruce entre la naturaleza y la cultura, como parte de un trabajo milenario que paulatinamente introduce cambios sustanciales en nuestros modos de ser políticos, desde los cuales se descubren nuevas relaciones y visiones de nuestro estar-en-el-mundo.

A partir de aquí, el concepto de antropotécnicas se ensancha, desde la antigüedad hasta nuestros días, en un inagotable ejercitar que sintetiza las diferencias entre *vita activa* y *vita contemplativa* —circunscrita en el *bios theoretikon*— en la forma de *praxis* autorreferenciales que implican el conocimiento de un método de transformación para la emancipación humana. La filosofía de Sloterdijk es antropología pedagógica, es farmacéutica homeotécnica, pero, ante todo, es una continua enseñanza de los saberes humanos arraigados en el cuidado de sí desde nuestras experiencias más ordinarias ■

Referencias

- Brandes, George, 2008. Nietzsche. *Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Madrid: Sexto Piso.
- Couture, Jean-Pierre, 2016. *Sloterdijk*. Cambridge: Polity.
- Gandler, Stefan, 2009. *Fragmentos de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- Hegel, George W.F., 2010. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.

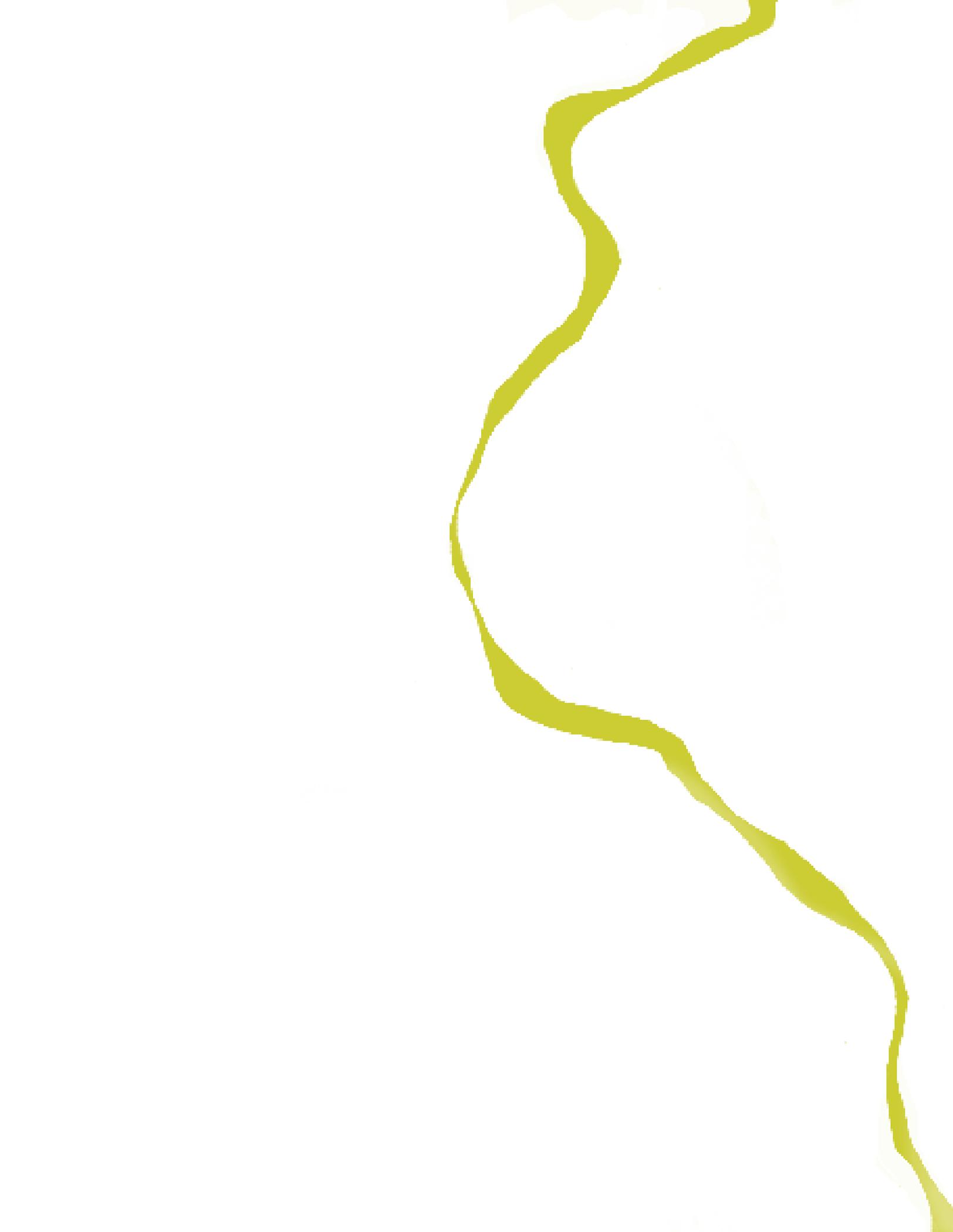


- Heidegger, Martin, 2010. *Qué significa pensar*. Madrid: Trotta.
- _____, 2014. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____, 2016. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Safranski, Rüdiger, 2001. *Nietzsche*. México: Tusquets.
- Sloterdijk, Peter, 2008a. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 2008b. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- _____, 2009. *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- _____, 2010. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- _____, 2011. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- _____, 2013. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 2014. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, 2004. *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.

Horizonte

Lenguajes desde los márgenes

04. Farías
05. Oramas



04.

Comunicación, educación y práctica de la ciudadanía en jóvenes mexicanos

Communication, education and practice of citizenship
among young Mexican

recepción: 9 de septiembre de 2019
aceptación: 16 de diciembre de 2019

Alberto Farías Ochoa
Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo



Resumen

El presente trabajo ofrece una reflexión en la que se asume una necesidad emergente de la problematización del concepto de ciudadanía y su apropiación por parte de los jóvenes mexicanos del siglo XXI. La discusión se inicia desde la observación de los escenarios en los que se intercambian, se discuten y se transforman los conceptos relacionados con las necesidades e intereses de la llamada “ciudadanía”. Se presume que la formación de ciudadanía y la acepción de sus límites se dan también en espacios considerados como propios por parte de los jóvenes, principalmente en los entornos virtuales.

De manera específica, en este trabajo se ofrece una revisión de dos categorías centrales para la comprensión de la ciudadanía en los jóvenes mexicanos de hoy y sus maneras de vivirla. La primera es la comunicación-educación como elemento que propicia interacciones transformadoras entre los participantes y, a su vez, fomenta el diálogo para el cuestionamiento de su mundo; y la segunda es la comunidad de práctica y aprendizaje, una modalidad de educación no formal que permite el aprendizaje entre pares a través de un sentido de comunidad y puesta en común.

This paper presents a reflection about how 21st century Mexican youth need to explore and appropriate the concept of citizenship. The discussion starts by observing the scenarios where the concepts related to the needs and interests of the so-called “citizens” are exchanged, discussed and transformed. It is assumed that the formation of citizenship and the acceptance of its limits also occur in those – mainly virtual – environments young people perceive as their own.

This paper specifically reviews two categories, paramount to understand how contemporary Mexican youth perceive and live citizenship. The first one is communication-education as an element fostering transformative interaction as well as dialogue questioning the given world. The second lies in shared learning and living practices, a non-formal type of education allowing peer instruction through a sense of community.

*Palabras clave:
ciudadanía, comunicación,
comunidad, educación y práctica*

*Keywords:
citizenship, communication,
community, education and practice*



Introducción

El presente artículo promueve la posible discusión de las categorías analíticas de la comunicación-educación y la comunidad de práctica como posibilidades mediante las cuales también puede incorporarse el aprendizaje del ser ciudadano por parte de los jóvenes mexicanos. Lo anterior desde las aristas que demandan las problemáticas del siglo XXI, las cuales van más allá de las descripciones oficiales del aparato de Estado y también más allá de la participación de lo público, muchas veces reducido al ejercicio político del voto.

En el artículo se trabajan dos categorías pertinentes para estudiar el entorno de los jóvenes universitarios y su aprendizaje de lo ciudadano en escenarios emergentes, que desde las humanidades y sus tradiciones epistemológicas propician nuevas lógicas de entendimiento de lo cotidiano: la primera es la comunicación-educación, necesaria para poder observar los tipos de interacciones entre los participantes en foros de representación vigentes, como los socio-digitales soportados en la red. En este orden de ideas surgen cuestionamientos como los relacionados con la clase de comunicación que se da y cómo incide en los universitarios que participan en este tipo de foros apropiados y legítimos para esta colectividad. Al respecto, la noción de educación de tipo informal permite observar si las interacciones propician diálogos —en algunos casos de tipo educativo— y si éstos problematizan o logran transformar ciertas nociones con

los otros participantes.

En continuidad con el tipo de cuestionamientos relacionados con la práctica de lo ciudadano, la segunda categoría que se somete a discusión, desde esta mirada, es la de la comunidad de práctica y aprendizaje, específicamente aquellas comunidades que son mediadas por tecnología. Así, de manera inicial se plantea el cuestionamiento siguiente: ¿se conforman los jóvenes universitarios de hoy en comunidades virtuales de práctica y aprendizaje? Al respecto se propone observar si en las interacciones dialógicas los contenidos que comunican los jóvenes universitarios en este tipo de entornos tienen relación con alguno de los aspectos de la llamada formación de ciudadanía.

Cabe señalar que para fines de esta entrega se comprende la *problematización* en lo educativo desde la postura de Freire (2005), para quien, como se observará, se trata de una dinámica mediante la que el sujeto en el desarrollo de la consciencia se desarrolla, a la vez, en la reflexión y en la acción, propiciando una intención por transformar su entorno. Desde esta perspectiva, para la *problematización* es necesario un previo reconocimiento de las características del contexto y de los similares, que, a su vez, permite establecer diálogos en igualdad.

La acepción de *problematización* considerada en este trabajo resulta importante debido a que los jóvenes y sus pares suelen encontrar una oportunidad para sensibilizarse y establecer bases afectivas y motivaciones encaminadas a la transformación de su entorno, lo que, como dice Freire (2005), genera una posibilidad para que lo cotidiano asimilado acríticamente pueda ser transformado en mejores condiciones de vida.



Comunicación e interacción como proceso educativo

Con el propósito de reconocer las prácticas comunicativas que se generan dentro de las comunidades virtuales de aprendizaje, se hace énfasis en la importancia del fenómeno de la comunicación y en su configuración en los entornos contemporáneos de relación social.

Se considera la comunicación como elemento sustantivo de toda relación social que, más allá de su connotación como un sistema de transmisión de mensajes o informaciones, se concibe como ese proceso básico para la construcción de la vida en sociedad. Es a través de las interacciones comunicativas desarrolladas entre las personas que se manifiestan los indicadores de la cultura como ejes organizativos de las experiencias humanas. “La comunicación consiste en un proceso simbólico que produce y reproduce patrones socioculturales compartidos” (Fernández y Galguera, 2009: 13). En este sentido se concuerda con tradiciones de estudio gestadas desde las humanidades, como la perspectiva sociocultural, que genera interpretaciones sobre la manera en que se elaboran los significados, las normas, los roles y las reglas a través del ejercicio de la comunicación.

Por su parte Marta Rizo puntualiza:

Es en la interacción comunicativa entre las personas donde, preferentemente, se manifiesta la cultura como principio organizador de la experiencia humana. La comprensión de la comunicación como telón de fondo de toda actividad humana se fundamenta en una perspectiva de corte sistémico, que implica considerar a la comunicación como un conjunto de elementos en interacción donde toda modificación de uno de ellos altera o afecta las relaciones entre otros elementos (Rizo, 2007: 3).

En continuidad con la postura de Rizo (2007: 6), se coincide en que la comunicación es un elemento imprescindible para la constitución de sociedades sencillas o complejas, pues es mediante ésta que se establecen las relaciones en las que se someten a negociación los intereses de los participantes, y se transforman las estructuras de un sistema eficiente mediante el intercambio constante de símbolos convenidos, al mismo tiempo que se construyen otros símbolos correspondientes a las nuevas necesidades del colectivo.

Otro concepto vinculado al acto comunicativo es la interacción entendida como la acción recíproca entre dos o más agentes en la que, independientemente de quién la inicie, el resultado siempre será la modificación de los estados de los participantes; es decir, la realidad para ambos, en pequeña o gran medida, habrá



sido transformada:¹

La interacción, además de estar estrechamente relacionada con la comunicación en entornos educativos, se vincula también a los procesos de socialización en general, así como la manera en que los actores de la comunicación construyen su diálogo y se autoerigen como miembros de la comunidad. La socialización supone la capacidad de relacionarse con los demás, de incorporar las reglas al entorno, negociarlas y ajustarlas a sus necesidades. En términos comunicativos, la socialización supone que el sujeto cuenta con los mecanismos necesarios para enviar y recibir información, para interpretarla y significarla. Todo ello, porque el ser humano no se realiza en solitario, sino en medio de otros individuos con quienes interactúa (Winking en Rizo, 2007: 4).

La interacción, cuando se da con sentido formativo, busca dejar huella en el actor que aprende, e influye en él en forma de conocimientos, o bien, en forma de habilidades. Se entiende entonces que el proceso de enseñanza y aprendizaje genera cambios en los individuos participantes, quienes adoptan las transformaciones en una dinámica que favorece a sus intereses. En esta lógica, el aprendizaje es también el producto de un proceso activo de construcción de una interacción social donde el sujeto aprende de otros y con los otros, desarrolla su inteligencia a través de esa interacción y construye e interioriza nuevos

conocimientos a lo largo de su vida. Al concebir el aprendizaje como producto y resultado de la educación, se le da la importancia a ésta como un proceso continuado a través de las interacciones sociales en el desarrollo de las capacidades del sujeto.

Como resultado de la interacción, el proceso de enseñanza-aprendizaje puede ser considerado como un proceso de comunicación, porque se desarrolla en el marco de relaciones de interacción. Las transferencias de habilidades, conocimientos y actitudes tienen lugar mediante el diálogo o interacción entre facilitadores y estudiantes, y el conocimiento de los estudiantes es juzgado por los docentes a través de juicios que desarrollan también un proceso comunicacional (Rizo, 2007:7).

El interés de este conjunto de indagatorias está centrado en la posibilidad de observar esas interacciones que propician los actos educativos en comunidades virtuales; específicamente, se presta atención a las interacciones que pudieran estar orientadas a la formación de ciudadanía. Se parte del supuesto de que en comunidades virtuales en las que participan los jóvenes —a pesar

¹ *La educación es, por ejemplo, uno de los resultados de la interacción dada entre sujetos implicados en este proceso, donde es fundamental la transmisión de conocimientos a través de distintos canales.*

de no estar planeadas con propósitos de aprendizaje— se pueden identificar interacciones educativas de tipo informal orientadas por los intereses y preocupaciones de los participantes.

Educación informal y educación problematizadora para significar la ciudadanía

Se entiende la educación informal como “un proceso que dura toda la vida y en el que las personas adquieren y acumulan conocimientos, habilidades, actitudes y modos de discernimiento mediante las experiencias diarias y en relación con su medio ambiente” (Coombs y Ahmed en Sarramona *et al.*, 1998: 12). En un sentido más preciso, relacionado con el análisis de las condiciones de aprendizaje del sujeto en sociedad y su reconocimiento como ciudadano, se coincide con la postura de Sirvent (2005: 40), quien sustenta que la educación permanente se asienta sobre los siguientes principios teóricos y metodológicos:

- a) La concepción de la educación como una necesidad permanente y como un derecho para todos los individuos y grupos sociales.
- b) El reconocimiento de la capacidad de individuos y grupos para el aprendizaje y la transformación a lo largo de toda su existencia.
- c) La consideración de la experiencia vital como punto de partida para procesos de aprendizaje continuo.
- d) El reconocimiento de la existencia de múltiples formas y recursos educativos emergentes de una



sociedad, que operan en la escuela y más allá de la escuela.

e) El supuesto de la potenciación de los recursos educativos a través de la construcción de una red o trama que los articule.

f) El reconocimiento de la importancia y la necesidad de la participación social en las cuestiones referidas a la educación y la democratización del conocimiento.

En continuidad con la perspectiva de Sirvent, la educación de jóvenes y adultos puede concebirse como aquel ámbito de conjunto de actividades relacionadas con las necesidades educativas correspondientes a las distintas áreas de la vida cotidiana del joven y del adulto. Se contemplan las actividades complementarias posteriores a la educación inicial, así como las orientadas al trabajo, la vida familiar, la vivienda, la salud, la recreación y la participación social y política, todas como posibilidades de desarrollo y optimización a lo largo de toda la vida del ciudadano en constante formación. Este ámbito incluye experiencias muy diversas, que pueden ir desde la capacitación laboral hasta la formación de ciudadanía para la participación activa en la comunidad (Sirvent, 2005: 41).

Aunado a la perspectiva de Sirvent (2005) sobre la educación continua como una necesidad universal —independientemente de su grupo de edad y partiendo de la mirada hacia el participante como un sujeto poseedor de experiencias, conocimientos y capacidades que le permiten

resolver los problemas de su vida—, para los propósitos de esta entrega es medular la perspectiva de la educación problematizadora de Freire (2005), que parte del principio de que el sujeto no ignora, sino, por el contrario, es sabedor de una serie de realidades y poseedor de una serie de capacidades que le permiten resolver sus problemas cotidianos y además le permiten cuestionar las condiciones de su entorno y propician la oportunidad de transformarlo. Así, se retoma de forma muy particular la manera en la que Freire destaca la importancia del diálogo como elemento vital de la actividad educadora en términos de ciudadanía, cada vez más necesaria en las dinámicas neoliberales en que se desarrollan los jóvenes de nuestros tiempos; así, sucede que el diálogo propicia dos dimensiones que son componentes indispensables de la palabra empleada por los participantes: la acción y la reflexión (2005: 105). Freire señala que mediante el uso de la palabra se emplea ya una reflexión y, entonces, se convierte la palabra en activismo; esto a diferencia de la llamada *palabra inauténtica*, que es privada de su dimensión activa y por tanto incapaz de transformar la realidad.

Interesa destacar el diálogo como elemento fundamental del acto educativo, como algo que va más allá de un simple medio de intercambio, como un fenómeno humano en el que se incorporan —o no— compromisos para la participación activa. Mediante el diálogo, la existencia humana no puede permanecer silenciada ante su realidad. Ésta debe ser pronunciada con

aquellas palabras que, al incorporar acción y reflexión en sus intercambios, generen un proceso de transformación. “Existir, humanamente, es ‘pronunciar’ el mundo, es transformarlo. El mundo pronunciado a su vez retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento” (Freire, 2005: 106).

Se puede apreciar que el diálogo, en diferentes prácticas de relación social, como en las comunidades virtuales en que se desenvuelven los jóvenes universitarios, sigue siendo ese vínculo entre los participantes mediante el cual se establecen una serie de significaciones e interpretaciones de su entorno, que propician también las negociaciones necesarias para construir los nuevos significados; al respecto afirma Freire:

Esta es la razón que hace imposible el diálogo entre aquellos que quieren pronunciar el mundo y los que no quieren hacerlo, entre los que niegan a los demás la pronunciación del mundo, y los que no la quieren, entre los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y aquellos a quienes se ha negado este derecho. Primero es necesario que los que así se encuentran, negados del derecho primordial de decir la palabra, reconquisten ese derecho prohibiendo que continúe ese asalto deshumanizante (Freire, 2005: 106).

Si se considera que mediante el diálogo

se encuentran aquellos que quieren pronunciar su mundo, no puede concebirse la pronunciación unilateral de unos sin la participación de los otros, sino que este ejercicio debe ser un elemento creador en el que se considere a los involucrados en igualdad de condiciones y en igualdad de espacios de participación, para que, de esta manera, se dé paso a la acción y a la reflexión como elementos de participación activa y de transformación. Si no se cuenta con condiciones para establecer el diálogo en igualdad, entonces la situación corresponde al que es violentado en su derecho a la participación, por lo que los sujetos negados deben de pugnar para generar esos espacios de participación, sin acomodarse nunca a la violencia que se les ha impuesto en calidad de oprimidos.

Siguiendo con Freire, se entiende que la educación es imposible en el sujeto aislado, ya que éste necesita de sus similares para construir sus aprendizajes, más aún cuando el objetivo de la educación es el de la problematización del entorno para su transformación. Entonces, resulta indispensable una participación colectiva en la que los iguales reconstruyan los objetivos y los significados. Piénsese, por ejemplo, en el caso de una comunidad de práctica y aprendizaje orientada a la formación de ciudadanía en la que los participantes necesitan precisamente del otro para poder concebirse como comunidad y, al mismo tiempo, pueden desarrollar condiciones de identidad, de práctica y de significado, como lo expone Wenger (2001: 22). Así, en el entendido de que el sujeto aislado



no es funcional para la experiencia de la educación transformadora, Freire afirma:

La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad, o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser sus compañeros de pronunciación del mundo. Si alguien no es capaz de servirse y saberse tan hombre como los otros, significa que le falta mucho que caminar para llegar al lugar de encuentro con ellos. En este lugar de encuentro no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos: hay hombres que, en comunicación, buscan saber más (Freire, 2005: 110).

Desde esta lógica se entiende que, sin el diálogo, propiciado por las mentes críticas en pleno ejercicio de participación activa, no hay comunicación, y si no hay comunicación no hay una verdadera educación:

De ahí que, para realizar esta concepción de la educación como práctica de la libertad, su dialogicidad empiece no al encontrarse el educador-educando con los educando-educadores en una situación pedagógica, sino antes, cuando aquél se pregunta en torno a qué se va a dialogar con éstos (Freire, 2005: 113).

Este interés en los contenidos del diálogo, convenido como eje de los intercambios entre las relaciones, dicta el contenido programático de la educación para su desarrollo. Así, se evita que la educación

sea concebida como ese conjunto de informes depositados en los educandos y se fomenta, más bien, un intercambio organizado, sistematizado y acrecentado con los iguales que se da en las aportaciones de forma no estructurada.

La concepción de esta línea programática flexible para los contenidos de la educación, que responde a las necesidades en conjunto de los participantes, es una noción indispensable para el presente trabajo, ya que mediante la observación de los jóvenes que promueven diálogos activos con sus pares se ubica la realidad como el elemento que tiene que ser sometido a transformación en colaboración con sus iguales. Recordando los movimientos juveniles en el mundo en los últimos años,² nos permitimos cuestionar si en estos existen indicios de diálogos problematizadores que inviten a la transformación de su realidad con la colaboración de su pueblo. Y es que, a decir de Freire, “lo que debemos hacer es plantear al pueblo, a través de ciertas contradicciones básicas, su situación existencial, concreta, presente, como problema que, a su vez, lo desafía, y al hacerlo le exige una respuesta” (Freire, 2005: 117).

² Se considera esta referencia de tiempo desde las llamadas primaveras árabes en 2011, y hasta las pugnas de las mujeres jóvenes en los distintos países de Latinoamérica, observadas durante el año 2019.



Aunado a la postura de Freire sobre los cuestionamientos necesarios para los participantes en la educación, se coincide también con la postura de Ismar de Oliveira Soares (2000), quien propicia el debate sobre el papel de la educación y sus actores, incluyendo el aspecto de la tecnología y los dispositivos en el siglo XXI. Oliveira (2000: 13) sostiene que el interés del debate no es conocer la incidencia de la tecnología sobre las prácticas educativas, sino la manera en que pueden relacionarse epistemológicamente los cuestionamientos sobre la educación, la comunicación y sus actores.

Oliveira afirma que “hay una valorización social del mundo de la comunicación (extraordinariamente favorecido por los avances de las tecnologías de la información) y una depreciación del mundo de la educación tradicional (hasta el momento insegura e impotente frente a los cambios tecnológicos)” (2000: 16); no obstante lo anterior, el énfasis por parte de los sistemas educativos en incorporar los dispositivos tecnológicos no garantiza los resultados propuestos como ideales en la formación de niños y jóvenes en las sociedades del nuevo siglo. Por otro lado, se observa que los jóvenes sí incorporan las tecnologías a disposición para resolver problemas de su dinámica cotidiana, no necesariamente desde el campo institucionalizado (es en este escenario en el que pone el acento la presente entrega), escenario en el que los jóvenes cuestionan su mundo y lo socializan con otros a través de los recursos a su alcance para definir lo

que los construye como ciudadanos.

Con relación a los objetivos del presente trabajo, y acorde con el paradigma de Oliveira, se encuentra en la comunicación “la variable determinante de la sociedad posmoderna tras conformar redes, dinámicas y relaciones que han provocado nuevos modos de pensar, vivir, actuar y decidir” (Oliveira en Castro Lara, 2011: 119-120), siendo, por ejemplo, la educomunicación uno de los campos académicamente posibles y políticamente deseables para la intervención social y la transformación a favor de los intereses y preocupaciones del conglomerado. De esta manera, se tiene la postura de Oliveira como referencia para la observación de los actos comunicativos como elementos vinculantes entre la tecnología, la problematización de la realidad y la educación entre los jóvenes.

Por su parte, Cano Correa (2017: 74) da evidencia de las condiciones de jóvenes latinoamericanos que cuestionan por ellos mismos el papel de sus instituciones educativas, específicamente el caso de universitarios de Perú que cuestionan si la universidad debe propiciar el debate político, o si son los medios de comunicación los referentes de los universitarios para informarse sobre los asuntos públicos. Así, los jóvenes universitarios generan las convergencias de debate a través de los escenarios que están a su alcance; ante una imagen de la universidad como institución formadora, le demandan también un protagonismo para la transformación de las condiciones adversas de desigualdad que —sobre todo



los estudiantes de educación pública— advierten en su cotidianidad como jóvenes ciudadanos.

Comunidades de práctica y aprendizaje en escenarios virtuales

Ante la presencia de una multiplicidad de entornos en los que los jóvenes universitarios manifiestan sus problemáticas y promueven sus intereses, se vuelve necesario observar y estudiar algunos escenarios, más allá de lo presencial, en donde se configuran prácticas de adquisición de aprendizajes y condiciones ciudadanas. Como ejemplo, se tiene el caso de Domínguez Pozos (2016), que propicia el debate para el reconocimiento de escenarios clave en el desenvolvimiento de las juventudes universitarias, como son las llamadas redes sociales-digitales, escenarios en los que el presente trabajo acusa también posibilidades de construcción de lo ciudadano.

Domínguez Pozos señala la versatilidad con la que los jóvenes universitarios, principalmente los de la Ciudad de México, intercambian contenidos de diferente naturaleza en las redes sociales, desde aquellas en que se comparte primordialmente contenido gráfico y audiovisual (como en el caso de *Instagram*) hasta otras más complejas que propician la construcción de debates sobre la incorporación de distintos materiales para la construcción de los argumentos. También se puede observar en Farías (2016) un caso de la red socio-digital *Facebook* —que integra entornos multi-propósito— en el que se

podieron apreciar esfuerzos por construir el significado de lo ciudadano para los jóvenes usuarios de un grupo específico con reconocimiento del interés por la participación política abiertamente declarada. En dicho estudio se tuvieron como inferencias preliminares sobre las observaciones de un grupo específico en Facebook, entre otras, las siguientes afirmaciones:

Los jóvenes muestran la capacidad de confrontar las ideas y argumentaciones provenientes de otros usuarios adultos, incluso en algunos casos en lo que estos usuarios se muestran en el papel de un personaje público, un experto en la materia o una autoridad. Este dato llama la atención en función de su poca probabilidad de ocurrencia en el espacio presencial donde la confrontación no suele darse de manera abierta. Con lo anterior, se refuerza la noción del espacio virtual como un complemento y no como un entorno independiente de los acontecimientos del mundo presencial.

Los jóvenes miembros del grupo observado muestran la habilidad para integrar recursos informativos en distintos formatos, recursos que fortalecen sus perspectivas sobre tema y que permiten generar evidencias para incluir a sus pares a la discusión del asunto (Farías, 2016: 168).

Con las anteriores referencias, se propone en este artículo reconocer las diferentes comunidades virtuales como esas

comunidades en donde se somete la información para su deconstrucción, uso y transformación, así como sucede en las comunidades de práctica y aprendizaje. Al respecto, se considera a la comunidad de práctica como una modalidad histórica de aprendizaje mediante la cual el ser humano se apropia de conocimientos de su entorno. Partimos del concepto de práctica como la acción que va más allá de hacer algo en sí mismo, un “hacer algo” dentro de un contexto histórico y social que dé estructura y significado a eso que se hace. De acuerdo con Wenger, ésta es siempre una práctica social:

Este concepto de práctica incluye tanto los aspectos explícitos, como los implícitos. Incluye lo que se dice y lo que se calla, lo que se presenta y lo que se da por supuesto; incluye el lenguaje, los instrumentos, los documentos, las imágenes, los símbolos, los roles definidos y los criterios especificados, los procedimientos codificados, las regulaciones y los contratos que las diversas prácticas determinan para una variedad de propósitos; también incluyen todas las relaciones implícitas, las convenciones tácticas, las señales sutiles, las normas no escritas, las intuiciones reconocibles, las percepciones específicas, las sensibilidades afinadas, las comprensiones encarnadas, los supuestos subyacentes y las nociones partidas de la realidad que, si bien en su mayor parte nunca se llegan a expresar, son señales inequívocas de la afiliación a una comunidad de prác-



tica, y son fundamentales para el éxito de sus empresas (Wenger, 2001: 71).

En este sentido, el proceso de participación en la práctica siempre implica el todo de la persona, actuando y conociendo al mismo tiempo, para entender que la acción y el conocimiento forman parte del mismo objetivo y no son elementos aislados en el aprendizaje.

La práctica como acción sustancial en el aprendizaje colectivo es comprendida desde la perspectiva de Wenger (2001: 73), quien invita a reconocer la práctica en comunidad a través de los siguientes aspectos:

a) Como significado, en la que la producción social de significado es el nivel más pertinente para hablar de práctica.

b) Como comunidad, presentando la práctica como fuente de cohesión en una comunidad.

c) Como aprendizaje, la práctica entendida como proceso de aprendizaje en una estructura emergente y variable de forma constante.

d) Como límite, estableciendo acotaciones más allá de lo interno y de lo externo, de manera que se conciben dichos límites como un panorama complejo de periferias.

e) Como situación, cuando la práctica es parte de una comunidad, o bien comienza a ser parte de una constelación de comunidades que apuntan a diversos fines.

La práctica y su significado en comunidad de aprendizaje

El significado en la práctica no es comprendido como una definición única de un objeto, alusiva a un signo a través de un referente (imagen acústica) y un significado (imagen mental del objeto), sino por el contrario, el significado en la práctica es comprendido como experiencia de la vida cotidiana, de modo que, en palabras de Wenger, se sitúa en un proceso al que llama *negociación de significado*; éste supone dos procesos constitutivos a los que llama *participación y cosificación*. Éstos, a su vez, forman una dualidad que desempeña un papel fundamental en la experiencia humana del significado y, en consecuencia, en la naturaleza de la práctica (Wenger, 2001: 76).

Partiendo de que todo significado que empleamos de manera cotidiana nace en realidad de experiencias y significados que se adquirieron en el pasado, se entiende que este proceso histórico acumulativo es lo que produce nuevas situaciones, impresiones y experiencias, y produce con ello significados que se amplían, confirman, modifican o reinterpretan, de modo que vivir es un proceso constante de negociación de significados. Por otro lado, la negociación del significado puede suponer el empleo del lenguaje, pero no se limita a él, incluye también nuestras relaciones



sociales, el uso de los espacios y otra serie de actividades cotidianas como factores en la negociación. Al respecto Wenger (2001: 78) afirma que vivir de una manera significativa supone:

- a) un proceso activo de producción de significado que es al mismo tiempo dinámico e histórico;
- b) un mundo de resistencia y maleabilidad;
- c) la capacidad mutua de influir y ser influido;
- d) la intervención de una multiplicidad de factores y perspectivas;
- e) la producción de una nueva resolución en la convergencia de estos factores y perspectivas;
- f) lo incompleto de esta resolución, que puede ser parcial, provisional, efímera y específica de una situación.

Desde esta perspectiva el significado es producto de diferentes negociaciones, que se dan debido a las condiciones de un propio proceso dentro de una relación dialéctica cotidiana, entre los que participan y su mundo. El significado no es un objeto dado sino un concepto reconstruido constantemente.

Por su parte, la participación como proceso constitutivo de la significación implica tomar parte en las relaciones sociales que caminan en la dinámica comunitaria. Estas relaciones sugieren, para tal caso, la acción y la conexión en un proceso complejo que

combina el hacer con el hablar, el pensar, el sentir y el pertenecer. En dicho proceso la persona se emplea en su totalidad incluyendo cuerpo, mente y emociones, y, dado que la participación reconoce la mutualidad de los participantes pasando a ser unos de otros y viceversa, la participación implica, a su vez, un criterio de identidad. Así, una característica de la participación es la capacidad de desarrollar una identidad.

El otro proceso constitutivo en la significación que emplea Wenger es el de la *cosificación*, que es entendido como el proceso que da forma a nuestra experiencia al producir objetos que plasman esta experiencia en una *cosa*; más tarde esta cosa se convierte en uno de los focos de la negociación de significado que se emplea para desarrollar las discusiones y establecer las miradas de los participantes. “Cualquier comunidad de práctica produce abstracciones, instrumentos, símbolos, relatos, términos y conceptos que cosifican algo de esa práctica en una forma solidificada” (Wenger, 2001: 84). Siguiendo con esta idea, la cosificación toma lugar en una gran parte de los propósitos colectivos; véase como ejemplos la Constitución, una abstracción de los ideales de una nación materializados para su ejecución, o la firma de una tarjeta de crédito, que materializa la capacidad de consumo y transacción a través de un símbolo convenido. En gran cantidad de casos de la actividad social cotidiana, se solidifican formas fijas como producto de los aspectos de la experiencia y de la práctica humana; se les da, de este



modo, condición de objeto.

Los procesos de participación y de cosificación parecen difíciles de observar dado que nos parecen suficientemente naturales; sin embargo, la negociación de significados vincula la participación y la cosificación de una manera tan precisa que el significado pareciera tener una producción autónoma.

Aunque está perfectamente entrelazada en nuestras prácticas, la complementariedad entre participación y cosificación es algo familiar. La empleamos de una manera natural con el fin de obtener alguna continuidad de significado en el tiempo y en el espacio. En efecto, en su complementariedad, la participación y la cosificación pueden compensarse mutuamente sus respectivas limitaciones (Wenger, 2001: 89).

Para los objetivos del presente trabajo, el complemento entre participación y cosificación es un aspecto fundamental en la constitución de las comunidades de práctica para el aprendizaje de la ciudadanía, de su evolución en el tiempo, de las relaciones entre las prácticas, de las identidades de los participantes y de las organizaciones más amplias. Así, otro aspecto para considerar la práctica como un acto de intercambio y de aprendizaje es el aspecto de la práctica como formadora de comunidades. Se debe considerar que la comunidad se entiende como un conjunto más allá de un grupo con características en común, que se relaciona con las siguientes tres di-

mensiones reunidas: la de un compromiso mutuo, la de una empresa conjunta y la de un repertorio compartido.

La primera dimensión de la práctica como sentido de coherencia para la formación de comunidad es la de un compromiso mutuo. Mediante éste se comprende que la práctica no puede darse de manera aislada, no se encuentra en los libros, ni en instrumentos: “La práctica no existe en abstracto. Existe porque hay personas que participaron en acciones cuyo significado negocian mutuamente” (Wenger, 2001: 100). En este sentido la comunidad de práctica no corresponde a una categoría social, de afiliación o de organización, tampoco se define por los contactos o nodos de conexión que tiene cada cual, ni por su proximidad geográfica; el compromiso mutuo exige una interacción constante. Este compromiso se fortalece en la medida en que los participantes establecen relaciones a propósito de sus objetivos en la comunidad.

La segunda dimensión de la práctica con sentido de lo comunitario es la negociación de una empresa conjunta, que es un elemento vital pues gracias a éste se puede mantener unida la comunidad de práctica. De acuerdo con Wenger, la empresa conjunta es el resultado del proceso de negociación colectiva que refleja, a su vez, las condiciones del compromiso mutuo; es la respuesta negociada y resultado del esfuerzo de los participantes por iniciar el objetivo conjunto. Ésta crea entre los participantes unas relaciones de responsa-

bilidad compartida que se transforma en una parte preponderante de la práctica. Dicha empresa conjunta es una de las características que se ha podido identificar en los grupos de jóvenes que se constituyen como comunidad a través de las redes socio-digitales, lo que podría reforzar las posibilidades de encontrar actos de aprendizaje.

Finalmente, la tercera dimensión correspondiente a la práctica como fuente de coherencia para la comunidad es la de un repertorio compartido; el repertorio a disposición de los participantes no solamente incluye recursos tangibles que permiten el alcance de los objetivos de la comunidad, sino que también se trata de abstractos que han sido construidos por la propia participación de los integrantes.

El repertorio de una comunidad de práctica incluye rutinas, palabras, instrumentos, maneras de hacer, relatos, gestos, símbolos, géneros, acciones o conceptos que la comunidad ha producido o adoptado en el curso de su existencia y que ha pasado a ser parte de su práctica (Wenger, 2001:110).

Se debe comprender que en el repertorio de la comunidad se dan aspectos de los llamados cosificadores y de participación, por lo que se incluye el discurso con el que los participantes dan significado a su mundo, incluyendo también los estilos y las modalidades de afiliación a la comunidad, lo que, por su parte, genera su propia identidad y, en consecuencia, el sentido

de lo ciudadano y sus nuevas demandas.

El aprendizaje como aspecto de la práctica integra las tres dimensiones establecidas como parte de la cohesión de la práctica en comunidad, es decir, necesita del despliegue de formas de compromiso mutuo para que los participantes encuentren cómo desarrollar relaciones mutuas, definir identidades, conocer quién es quién, etcétera; necesita de la comprensión de la empresa compartida para que se aprenda cómo establecer las responsabilidades en el plano individual y colectivo que definan la empresa y que eviten las interpretaciones contrarias a la finalidad primaria; y también necesita del desarrollo de repertorio, incluyendo los estilos y los discursos para que los participantes puedan construir y adoptar instrumentos, inventar nuevos términos, romper rutinas y crear nuevas posibilidades.

Como se puede apreciar, este aprendizaje está relacionado con el desarrollo de las prácticas y con la capacidad de negociar significados; siguiendo con Wenger se tiene que

La práctica es una historia compartida de aprendizaje que exige una especie de puesta al día para poder incorporarse a ella. No es un objeto que se pase de una generación a la siguiente. La práctica es un proceso continuo, social e interactivo, y la iniciación de los principiantes es simplemente una versión de aquello en lo que consiste la práctica. El hecho de que los miembros



interactúen, hagan cosas conjuntamente, negocien nuevos significados y aprendan unos de otros ya es inherente a la práctica: así es como evolucionan las prácticas (Wenger, 2001: 132).

Se comprende que la participación en la comunidad de práctica, y el adherirse a sus dinámicas, implica ya entre los integrantes, por sí mismo, un acto de aprendizaje de la vida con la noción del otro como parte importante de su entorno. Dicha postura contempla los actos de compromiso, responsabilidad, identidad, participación, cosificación y negociación como necesarios para generar el aprendizaje. Como ejemplo se pueden observar los grupos de jóvenes constituidos con una empresa común, en los que la disposición del acervo de recursos se comparte y se somete a transformación a favor de la empresa.

Práctica como límite y localidad

En la perspectiva de la práctica como límite, se considera que las comunidades de práctica no son entidades aisladas en las que las negociaciones y los comportamientos de sus integrantes solamente propician transformaciones al interior de la comunidad; por el contrario, se reconoce que la comunidad de práctica es un ente que guarda relación con otras prácticas y diferentes situaciones que acontecen en el entorno. Así, parte de la práctica propicia la participación en estas relaciones externas, por lo que unirse a una comunidad de práctica no solamente implica conocer sus dinámicas internas, sino que supone el reconocimiento de sus relaciones con el resto del mundo.

La práctica por sí misma puede ser límite para las personas propias y ajenas gracias a las tres dimensiones ya citadas de la práctica como cohesión de la comunidad: las de la participación mutua, la empresa conjunta y el repertorio compartido. Sin embargo, la práctica es también una serie de conexiones debido a que el compromiso mutuo de manera sostenida construye relaciones; las conexiones se mantienen para seguir formando parte de la empresa, y el repertorio propicia la inclusión de elementos concebidos como límites que, a su vez, articulan las formas de afiliación. Aunado a lo anterior, Wenger (2001: 137)

describe tres formas en las que la práctica puede convertirse en conexión, y las llama prácticas *limitáneas*, *superposiciones* y *periféricas*.³

En términos generales, así como se ha visto en la observación del comportamiento a través de los grupos del entorno virtual, la práctica de la ciudadanía se puede ocultar de la misma manera que se puede poner a disposición, y la afiliación puede ser considerada una experiencia difícil o bien una cordial invitación. “La periferia puede ser una posición donde el acceso a una práctica es posible, pero también donde se impide a las personas ajenas aproximarse más al centro” (Wenger, 2001: 153). De esta manera se entiende que la comunidad de práctica va estableciendo una serie de límites y periferias según el avance en el camino hacia sus objetivos, de la misma manera que la inclusión de nuevos miembros modifica la eficiencia de los límites, conexiones y periferias, todas en función de sus relaciones con otras prácticas y los elementos de su entorno.

Por otro lado, se considera también que el aprendizaje y la negociación de los significados se producen de manera continua en diferentes localidades, y este proceso crea normalmente historias compartidas. Relacionado con la localidad de la práctica, Wenger (2001: 159) plantea cosificar la comunidad de práctica desde el discurso de los participantes, y expone los indicadores para considerar que se ha formado una comunidad de práctica:

- a) unas relaciones mutuas sostenidas, sean armoniosas o conflictivas;
- b) unas maneras compartidas de participar en la relación conjunta de actividades;
- c) un rápido flujo de información y de propagación de innovaciones;
- d) la ausencia de preámbulos introductorios, como si las conversaciones y las interacciones fueran meras prolongaciones de un proceso continuo;
- e) un rápido establecimiento de un problema que discutir;
- f) una sustancial superposición en las descripciones de los participantes acerca de quién es miembro y quien no;
- g) saber qué saben los demás, qué pueden hacer y cómo pueden contribuir a una empresa;
- h) unas identidades definidas mutuamente;
- i) la capacidad de evaluar la

³ Las prácticas *limitáneas* son aquellas que en su tipo de conexión establecen un encuentro relativo a sus fronteras; las conexiones de tipo de *superposiciones* implican una práctica que no se identifica en sus límites, sino que supone en sus prácticas el desarrollo de negociaciones por encima de otras prácticas, y las de *periferia* son aquellas que se reconocen con la capacidad de conectarse con el mundo gracias a sus experiencias *periféricas*.



adecuación entre acciones y productos;

j) instrumentos, representaciones y otros artefactos específicos;

k) tradiciones locales, historias compartidas, bromas internas, sonrisas de complicidad;

l) una jerga y unos atajos para la comunicación, además de la facilidad para producir jergas y atajos nuevos;

m) ciertos estilos reconocidos como muestras de afiliación;

n) un discurso compartido que refleje una cierta perspectiva del mundo.

Consideraciones finales de la reflexión sobre jóvenes y la construcción de lo ciudadano

Una vez revisados algunos aportes sobre los nuevos escenarios de lo juvenil y la práctica de la ciudadanía, no se identifica una intención clara de generar posicionamientos determinantes para la concepción de las nuevas modalidades de la práctica de ciudadanía por parte los jóvenes, sino, por el contrario, se aprecia una motivación para la apertura de nuevas indagatorias que permitan el cuestionamiento de las realidades vigentes. Estos indicadores, como los referidos por ejemplo en la localidad de la práctica por parte de los participantes, finalmente están relacionados con las tres dimensiones que definen a la comunidad de práctica que se han desarrollado en el presente trabajo: el compromiso mutuo, la empresa negociada y un repertorio de recursos para el desarrollo de las negociaciones; todos los anteriores se reconocen como elementos clave para la construcción de aprendizaje colaborativo asociado al ser ciudadano.

La posibilidad de la negociación de significados mediados por el diálogo propone generar las metodologías y los acercamientos epistemológicos necesarios para la comprensión de las necesidades de vida de los jóvenes, que en los entornos de participación juvenil reflejan modalidades de



práctica orientadas a la condición de una ciudadanía que demanda acepciones más allá de un sentido regulatorio por parte del Estado y más cercano a las propias necesidades demandadas por los entornos particulares. Aunado a lo anterior, un punto de partida habrá de ser el propio cuestionamiento de la condición de lo juvenil como categoría, es decir, propiciar las discusiones necesarias para identificar si el sentido de los jóvenes en aprendizaje es todavía vigente en función de la edad o nivel de incorporación o desincorporación del espacio institucionalizado, entre otras tantas posibles variables.

Finalmente, y a manera de invitación, se deja abierta la reflexión y sus consecuentes indagatorias sobre los escenarios pertinentes que den cuenta de la construcción de lo que se considera como ciudadanía en nuestros tiempos y escenarios. Unas de las indagatorias a seguir serían las necesidades de acepción de lo ciudadano y la construcción de las dimensiones epistemológicas que den evidencia del concepto, cuestionando su vigencia para las problemáticas, realidades, diversidades culturales, diferencias geográficas y diversidades étnicas de los jóvenes mexicanos del siglo XXI ■

Referencias

- Cano-Correa, Ana María, María Teresa Quiroz-Velasco y Rosario Nájar-Ortega, 2017. “Jóvenes universitarios en Lima: Política, medios y participación”. En *Comunicar* 53 (25): 71-79. <https://www.revistacomunicar.com/index.php?contenido=detalles&numero=53&articulo=53-2017-07>
- Castro Lara, Eloína, 2011. “El paradigma latinoamericano de la educomunicación: El campo para la intervención social”. En *Revista Académica de Comunicación y Ciencias Sociales*, 1: 117-118. <https://revistametacomunicacion.files.wordpress.com/2011/10/el-paradigma-latinoamericano-de-la-educomunicacion3b3n2.pdf>
- Domínguez Pozos, Fernando, 2016. “Redes sociales digitales y juventud universitaria: Un tema emergente en investigación educativa”. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 1: 55-71. <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/ensayospedagogicos/article/view/9340>
- Farías Ochoa, Alberto, 2016. “Jóvenes universitarios de Michoacán y actos educativos orientados a la formación de ciudadanía a través de Facebook”. Tesis de doctorado en educación. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Freire, Paulo, 2005. *Pedagogía del oprimido*. Traducción de J. Mellado. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Fernández, Carlos y Laura Galguera, 2009. *Teorías de la comunicación*. México: McGraw-Hill.
- Oliveira, Ismar, 2000. “La comunicación / Educación como nuevo campo del conocimiento y el perfil de su profesional”. En *Humánitas. Portal temático en Humanidades*, 13: 11-36. http://datateca.unad.edu.co/contenidos/401596/2013_2/ismardeoliveirasoes.pdf



- Rizo, Martha, 2007. "Interacción y comunicación en entornos educativos: Reflexiones teóricas, conceptuales y metodológicas". En *E-Compós*, Abril, 1-16. <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/143/144>
- Rodríguez, José Luis, 2007. "Comunidades virtuales, práctica y aprendizaje: elementos para una problemática". En *Revista Electrónica Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*. 3: 6-22. http://campus.usal.es/~teoriaeducacion/rev_numero_08_03/n8_03_rodriguez_illera
- Sarramona, Jaime, Gonzálo Vázquez y Antoni Colom, 1998. *Educación no formal*. Barcelona: Ariel.
- Wenger, Etienne, 2001. *Comunidades de práctica: Aprendizaje significado e identidad*. Traducción de G. Sánchez. Barcelona: Paidós Ibérica.

05.

**“Chivo que rompe tambó
con su pellejo paga”:
el tratamiento del personaje
negro en la narrativa cuba-
na contemporánea con es-
pecial atención a un relato
de Alexis Díaz Pimienta**

“The goat that breaks the drum pays with its hide” (you break it, you pay for it): black characters in Cuban contemporary fiction, with special reference to a short story by Alexis Díaz Pimienta

recepción: 9 de septiembre de 2019
aceptación: 25 de noviembre de 2019

Manuel Martín
Oramas Díaz
Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo



Resumen

En este artículo se parte de la aseveración hecha por muchos especialistas y estudiosos de que el panorama literario cubano ha sido muy productivo en las últimas décadas del siglo XX y todo lo recorrido del siglo XXI. A pesar de que el problema de la negritud y la discriminación racial están presentes en la isla, la literatura y el arte pocas veces han centrado la atención en la problemática racial y, más aún, no existen obras donde el protagonista sea un personaje afrocubano con una dimensión de sujeto político.

En el cuento que nos ocupa ocurre un cambio en el tratamiento del negro. Se trata de un negro escritor, un negro que ya se asemeja a un sujeto político y que intenta entrar al mundo del blanco. Hablamos del relato “Cervantes nace en Pogolotti, se cría en Luyanó, gana una beca para escribir en Barcelona y se aburre”, del escritor cubano Alexis Díaz Pimienta. El texto nos lleva a la cultura habanera de los barrios de Luyanó y Pogolotti.

Palabras clave:
negritud, discriminación,
literatura, narrativa

This article starts from the assumption that the Cuban literary scene has been very productive in the last decades of the twentieth century and throughout the twenty-first century, as claimed by many specialists and scholars. Despite the question of negritude and the racial discrimination that do exist on the island, Cuban literature and art have rarely focused on racial issues. Moreover, literary works whose main character is an Afro-Cuban acting as a political subject do not exist.

The short story here analyzed, namely “Cervantes nace en Pogolotti, se cría en Luyanó, gana una beca para escribir en Barcelona y se aburre”, by the Cuban writer Alexis Díaz Pimienta, entails a change in the treatment of the black character: a black writer, a black person already close to a political subject who tries to enter the white world. The text approaches the Havana culture of the Luyanó and Pogolotti neighborhoods.

Keywords:
blackness, discrimination,
literature, narrative

La Revolución cubana, en su triunfo o en su fracaso, ha dejado muchas interrogantes y elementos que demandan una reevaluación y un replanteamiento. Uno de ellos es la identidad cubana: ¿qué significa ser cubano o cubana actualmente y qué características étnicas, sociales y políticas definen la cubanía? Poco se sabe y se valora de la herencia afro que ha estado presente desde la esclavitud hasta nuestros días. Este nodo de la identidad cubana sólo se ha concebido históricamente en relación con esclavos y esclavistas, es decir, negro-blanco, blanco-negro, danzas, bailes, vestimentas, prácticas sociales y culturales, lenguajes de la cotidianidad y algunos textos orales (cánticos relacionados con la santería de influencia africana). Pero poco se dice acerca del racismo, la discriminación racial y la invisibilidad de los negros como sujetos políticos. La Revolución dejó silenciado este cuestionamiento, ya que en su aseveración de que todo estaba resuelto, incluido el racismo, ya no había nada por cuestionarse, y creó así un vacío en todas las áreas sociales, políticas y artísticas, en particular en la literatura. Sin embargo, el racismo es real, se ve, se vive y se respira en la isla y, en el peor escenario, se ha internalizado entre muchos de los propios negros, quienes de manera inconsciente han adoptado prácticas que los llevan a aspirar a “adelantar la raza” o a permanecer en el estereotipo.

En este artículo se parte de la aseveración hecha por muchos especialistas y estudio-

sos de que el panorama literario cubano ha sido muy productivo en las últimas décadas del siglo XX y todo lo recorrido del siglo XXI. A pesar de que el problema de la negritud y la discriminación racial están presentes en la isla, la literatura y el arte pocas veces han centrado la atención en la problemática racial y, más aún, no existen obras donde el protagonista sea un personaje afrocubano con una dimensión de sujeto político.

Hablar de la herencia africana en Cuba es complejo; los mismos términos “negro” y “afro” son problemáticos. Parte del debate oscila entre identificar lo negro en términos raciales o hacerlo en términos étnicos. Tradicionalmente, como apunta Silvia Valero (2011), ambos conceptos se entienden interrelacionados y con un origen común: “etnia” y “raza” pueden aparecer unidas en una mirada irreflexiva, para la cual la etnicidad se asocia irrevocablemente al lugar geográfico social (o racial) de nacimiento. En esta mirada esencialista, las características fenotípicas como el color de la piel (la raza) están geográficamente ligadas a las prácticas culturales (la etnicidad), como la religión, el baile, la música, entre otras.

La realidad es que tanto prácticas como características físicas se entremezclan dando como resultado la cubanía actual. De las dos grandes raíces que conforman la cubanía, la raíz africana y la española, resulta lo que Esteban Morales Domínguez (2017) —retomando al gran historiador y cubano Fernando Ortiz— describió en los



siguientes términos: “Cuba es un ajiaco; sólo que pensamos ‘éste aún se está cocinando’. Existiendo dentro del mismo más viandas y carnes de las que hubiéramos podido imaginar antes del “Periodo Especial” , que aún no se han ablandado”.

Hay en este ajiaco una mezcla de prácticas, etnicidades e identidades que por causas colonizadoras se han visto subalternizadas en comparación con el grupo colonizador, el de los blancos. Coincidimos con Esteban Morales cuando afirma que

La historia cubana escrita refleja todavía de manera insuficiente el papel desempeñado por negros y mestizos, y por la mujer negra en particular, en el proceso de construcción de la nación y su cultura, lo cual afecta a la identidad cultural y nacional vistas como un todo (2007).

El triunfo revolucionario ha disminuido, negado, deformado, silenciado o desvirtuado en varias ocasiones esta problemática sobre las diversas implicaciones de la negritud. De este asunto han hablado críticos como Roberto Zurbarano, principalmente en su ensayo “Raza, literatura y nación. El triángulo invisible del siglo XX cubano” (2006), el cual ha defendido la siguiente idea:

Cada una de estas tres maneras de evadir o distorsionar la problemática que abordamos ha conformado un histórico muro de contención que impide toda reflexión crítica sobre el asunto. Dentro de este muro triangular, los temas raciales

quedaron aprisionados en el silencio, en las letras cubanas, durante todo un siglo. (112)

Las tres maneras a las que este autor hace referencia son: el negado abordaje de la complejidad racial cubana y la marginación del aporte y del protagonismo de los negros en la sociedad cubana; la deformación ejercida por buena parte del discurso crítico, teórico e historiográfico de la cultura cubana sobre esta problemática, y las limitaciones conceptuales, epistemológicas e ideológicas con que se han trabajado entre nosotros los conceptos de “raza” y “afrocubano” (111-112).

Ante esta problemática surgieron voces que pretendían reivindicar la herencia africana en el proceso de la cultura cubana, es decir, la concepción y el debate sobre la identidad-nación y la negritud que la conforman. Es así que *ser afro* o *ser negro* responde a posicionamientos políticos post-revolucionarios. Si la Revolución intentó igualar al negro, invisibilizándolo, había que exigir su lugar como sujeto político y cultural. Una vez más es Fernando Ortiz quien, en el prólogo de 1940 a los *Cuentos Negros* de Lydia Cabrera, advertía de los riesgos que corre un pueblo o etnia si deja de lado su identidad:

La verdadera cultura y el positivo progreso —afirma Fernando Ortiz— están en las afirmaciones de las realidades y no en los reniegos. Todo pueblo que se niega a sí mismo está en trance de suicidio. Lo dice un proverbio afrocubano:

Chivo que rompe tambó, con su pellejo paga (2000).

Como resultado de una larga tradición de debates en torno a la negritud en la Cuba del siglo XX, el adjetivo afrocubano se ha sistematizado para calificar discursos productores y prácticas culturales. El término es nuevamente objeto de discusión, de análisis, de aceptación y de rechazo; todo ello a partir de la apertura de la vida cultural de la década de 1990. Sigue lo afro vinculado a lo negro, aunque no siempre a África, porque ni todo lo negro es de herencia africana, ni África es necesariamente negra. Silvia Valero (2011) hace hincapié en que los términos “raza” y “etnia” no son más que constructos teóricos, términos que pudieran coadyuvar a entender las dinámicas descolonizadoras en la Cuba de hoy.

Lo afro está vinculado al concepto de negritud. La concepción de la negritud como parte importante de la identidad cubana es compleja. Su complejidad es una muestra de las diferentes miradas, hipótesis y contradicciones que surgen al investigar y trabajar el campo de la cultura cubana de finales del siglo XX, complejidad que gana más fuerza a partir del rescate de esta cultura, de su literatura y de su arte en una Cuba cuya identidad se define por la negritud misma de su gente: la negritud como un constructo histórico-cultural. La cultura cubana surgió desde la negritud y vive en lo negro como nodo identitario integrado al nodo hispánico. No es casual que en varias ocasiones en el lenguaje co-

loquial se repita en diferentes contextos y con distintos fines esta idea, que lejos de ser humorística o simple, es muy profunda y puede debatirse desde diferentes miradas: el mejor invento de los españoles en Cuba fue lo mulato.

Hoy la visión entre lo étnico y lo racial está de nuevo en el debate de la Cuba actual, debate que podría coadyuvar de alguna manera a analizar y valorar los fundamentos sociológicos, epistemológicos y antropológicos del fenómeno de la negritud en la sociedad cubana.

Desde el siglo XIX ha habido un parcial tratamiento de la negritud, sus orígenes y sus comportamientos sociales, principalmente en textos críticos, históricos, historiográficos y antropológicos. En un rápido recorrido por la literatura del siglo XX, se evidencia una producción literaria que ha abordado la negritud de forma general, y no con la necesaria profundidad. Las vanguardias artísticas del siglo XX encontraron en Cuba un terreno propicio para su explosión creativa. En esta etapa sobresalen las figuras de Nicolás Guillén, Lydia Cabrera, Alejo Carpentier, entre otros, quienes aportan nuevas ideas e incursionan en el tratamiento del personaje negro dentro de la literatura; sin embargo, no logran insertar al negro como personaje político. Este problema siguió tratándose muy periféricamente, sin tener en cuenta la complejidad de la negritud en la isla. Este es un hecho que hoy fortalece el debate sobre las concepciones de la negritud como núcleo importante de la cultura cubana y



sobre el papel que deben jugar el arte y la literatura en esta dirección.

Los cambios experimentados en los modos de producción y medios de reproducción cultural en la Cuba de la década de 1960, sistematizados de alguna manera durante las décadas de 1970 y 1980 (el llamado *quinquenio gris*), dejaron de lado también la problemática de la negritud en Cuba y centraron su atención en una visión hiperbolizada del papel didáctico y propagandístico del texto literario, que llegó a ser cuestionado y debatido a finales de las décadas de 1980 y 1990. Cuba vivía la etapa del llamado “periodo especial” donde la sociedad cubana experimentaba una crisis en lo económico que trascendió a lo político, lo ideológico, lo psicosocial y lo cultural.

En este proceso, los nuevos escritores o *novísimos* (nacidos en la década de 1960) inician una etapa de renovación de la literatura cubana a través del replanteamiento de la literatura nacional. Las miradas se vuelven sobre lo temático, lo estilístico, lo estructural y el papel del escritor. Si bien es cierto que experimentaron nuevas formas de narración, nuevos temas o nuevas visiones de los temas narrados, el debate sobre la raza, sobre lo afrocubano, siguió siendo incipiente. A pesar de que hubo ciertas voces que realizaron nuevos acercamientos y nuevas interpretaciones del negro en la historia y la vida nacional, lo hicieron desde miradas estereotipadas. En resumen, los novísimos dejaron a un lado al negro, negaron la propia voz del negro.

Negaron la negritud.

Algunos autores, como Pedro Juan Gutiérrez en su novela *Trilogía sucia de La Habana* (2002), presentan al personaje afrocubano desde una hiperbolización de rasgos fenotípicos. En lugar de nombres propios, utilizan una continua sexualización del negro con constantes referencias al tamaño de su pene; el negro se convierte en pene grande, es un negro-pene. Igual ocurre con la mulata lujuriosa, provocadora por naturaleza, que se convierte en caderas, nalgas, labios, movimientos eróticos, cabellera. Otro elemento que se incorpora a la caracterización del personaje negro es la tendencia a relacionar a los negros y a las negras sólo como amantes de la danza y la música populares, con un habla peculiar, a quienes la mirada del blanco ha visto como personajes de segunda mano, es decir, esclavos, ñañigos, delincuentes, bulliciosos, haraganes, bandideros, traidores, homofóbicos, santeros, entre otros calificativos, desde la otredad.

No sólo el problema de la negritud como un nodo en la concepción de la identidad cubana se ha trabajado poco o nada por parte de los narradores cubanos de las últimas generaciones, sino que tampoco existe en el ambiente editorial cubano la prioridad por el problema racial del hombre negro y de la mujer negra.

Hay voces actuales, como la de Francisco Zaragoza Zaldívar, que consideran que las nuevas condiciones económicas y socioculturales de la Cuba postsoviética —junto



con la pérdida de la operatividad del pensamiento filosófico y estético del marxismo ortodoxo vigente tantos años en el sistema de educación de Cuba, así como la pérdida de legitimidad que ha sufrido la retórica política revolucionaria en todos los sectores sociales cubanos— presionan sobre el campo literario y su pensamiento crítico; aseveran que Cuba está más preparada y abierta para enfrentar la problemática de la negritud, pero que falta mucho todavía. Se requiere de un discurso multidisciplinario para poder entender, conformar y reconstruir la cultura cubana. Es necesario romper el triángulo que ha inmovilizado uno de los rostros de la identidad cultural cubana (Zurbano, 2006).

Roberto Zurbano escribía que “no es usual abordar problemas raciales en el dinámico campo literario cubano”; Alberto Guerra ha dicho que de los negros no se han ocupado ni los viejísimos ni los novísimos ni nadie (Uxo, 2013).

El enquistamiento del llamado racismo, silenciado por el mismo proceso revolucionario y por la perpetuación de la posición subalterna del negro, deberá abordarse vinculado con la concepción de la negritud como nodo de la cultura cubana. El poeta nacional cubano Nicolás Guillén, en su poema “Mis dos abuelos”, ya lo había advertido: “Mi abuelo blanco, mi abuelo negro, sombras que sólo yo veo... me escoltan mis dos abuelos” (1973).

Ya sea como objeto o como sujeto estereotipado, el negro ha estado presente en el

devenir de la literatura cubana a través de diferentes discursos que han negado el abordaje real, práctico, de la complejidad étnica en Cuba y donde el protagonismo de lo negro en la sociedad y la cultura ha sido aplazado, cuando en realidad se trata de una problemática imprescindible para entender nuestra identidad. En el fondo, el cuestionamiento de la presencia del negro es el cuestionamiento de la identidad cubana.

Con respecto al personaje-tipo se ha considerado necesario tener en cuenta lo planteado por Helena Beristáin, quien ha señalado que, al caracterizar al personaje individual —tanto el que actúa en los dramas como el de los relatos narrados—, el estatuto de cada personaje depende de sus atributos y circunstancias, tales como su aspecto exterior, sus actos gestuales y sus actos del habla. Todos estos factores son muchos y variables, y pueden ser objeto de diversas combinaciones y repeticiones (2008). En el caso que nos ocupa, es decir, el del personaje literario negro en la narrativa cubana, habrá que considerar que el estatuto de este personaje depende de sus atributos y de las circunstancias en que se ha desarrollado dentro de los distintos escenarios: familiares, sociales, laborales, académicos, entre otros.

Dentro de los atributos que se le han asignado al personaje negro a través de la literatura han sido muy recurrentes los referentes al color negro de su piel, su hipersexualización, su condición de personaje inferior y discriminado por su color



negro, por su posición económica precaria, por su origen racial con respecto al blanco, por su peculiar manera de hablar y por su vinculación a la música y a la danza. Y en cuanto a las circunstancias en que se ha desarrollado como personaje, han sido también recurrentes las que refieren a la estancia en la cárcel, su vida en los barrios marginados, su vinculación a las drogas, al alcoholismo, a la vagancia y su participación invisible en la sociedad cubana.

En el primer cuento que se analiza en este artículo, ocurre un cambio. Se trata de una configuración del personaje negro que pocas veces se había visto: es un negro escritor, un negro que ya se asemeja a un sujeto político y que intenta entrar al mundo del blanco. Hablamos del relato “Cervantes nace en Pogolotti, se cría en Luyanó, gana una beca para escribir en Barcelona y se aburre”, del prolífero escritor, repentista, poeta y teórico Alexis Díaz Pimienta. El relato, escrito en 1997 y publicado por primera vez en el libro *Conversación con el búfalo blanco* de 2005, muestra la creatividad del autor. Es un texto colorido y lleno de referencias a la cultura habanera de los barrios de Luyanó y Pogolotti.

En este relato nos encontramos con un narrador que en primera persona le cuenta por teléfono a un amigo cómo se siente ahora que está en Barcelona, auspiciado por una beca para escribir. Nos enteramos de propia voz cómo fue que se convirtió en narrador, de sus aventuras en los barrios donde creció, de su desprecio por todo el

academicismo y de su anhelo por regresar a la algarabía de su barrio. El texto se construye en torno a tres relatos: su éxito editorial en Cuba, su estancia en la cárcel y su estancia en Barcelona.

Centramos nuestra atención en tratar de dilucidar la posición subalterna del personaje narrador, así como en recalcar la reiterada presencia de las llamadas estructuras discursivas de alterización, modos narrativos que aseguran la identidad positiva de un grupo (el blanco) mediante la estigmatización de otro (el negro), aunque en este caso no se presenten de manera explícita, sino más bien, a través de un proceso de estereotipación internalizada que raya en lo racista. Si bien en ningún momento se menciona que el narrador, al que podemos identificar irónicamente como Cervantes, sea negro, el mismo autor, jugando con el discurso y recurriendo a los estereotipos del negro, nos da indicios de que los personajes que hablan son negros:

1) Los barrios donde se desenvuelve el narrador, Luyanó y Pogolotti, son barrios habaneros con alta presencia de comunidad afrocubana.

2) Algunas características fenotípicas, como el cabello estilo “espendrún” que solía llevar en los carnavales (peinado donde guardaba su navaja).

3) Su experiencia en la cárcel. Algunas estadísticas, manejadas por la oposición, muestran que el mayor porcentaje de reclusos provenientes de estos barrios es de negros y mestizos. Además, si recordamos la tradición lite-

raria cubana, el personaje negro está estereotipado como delincuente, jugador, holgazán, características que identifican al narrador.

4) El carnaval habanero, relacionado con el baile popular, la danza o comparsa, donde se mezcla el sexo, la violencia y el erotismo vinculado al sadomasoquismo. En este espectáculo popular y masivo hay una gran presencia negra y mulata que conduce todo este mundo carnavalesco. Desde una mirada crítica, es posible ver que en él sigue permanente la dicotomía negro-blanco, es decir, el negro baila y el blanco mira o no está, y cuestiona con una actitud peyorativa: “imagínate estamos en carnavales, y los negros” —dice alguien en la calle.

5) En este contexto, la hipersexualización del personaje, que se convierte en un pene, y que le recuerda a su interlocutor todas sus aventuras sexuales dentro y fuera de la cárcel.

6) La homofobia que lo caracteriza. Cuando habla de los escritores dice: “Tanto escribil y tanto escribil. Eso en el barrio es cosa de mariconcitos”. De los asesores que le ponen para adoctrinarlo en las técnicas narratológicas, uno de ellos era gay, y se refiere a él como “el cherna ese”, frase despectiva para referirse a los gays en Cuba. En la cárcel tiene un encuentro con un “jamaliche”, otra palabra que en Cuba se utiliza para nombrar al gay.

7) Su acercamiento a la literatura y al quehacer literario. El protagonista nunca tuvo intenciones de convertirse en escritor, él simplemente narra sus aven-

turas sexuales a sus amigos, alguien lo graba, lo transcribe y lo publica como literatura. Es así como consigue la beca en Barcelona. Una vez más, volviendo al estereotipo, el negro no es estudiado, el protagonista rechaza esto que él llama “la escribidera esa” y por eso se aburre. Recordemos que él desea regresar a su barrio y trabajar de camionero, para seguir disfrutando del sexo y de la fiesta.

8) El tratamiento del personaje blanco desde la otredad. En la cárcel, el “jamaliche” con el que se encuentra es rubio, y, de hecho, al asesor que mencionamos anteriormente también lo define como “rubiecito”. Cuando cuenta su experiencia en Barcelona, afirma: “Aquí to es blanquísimo, aburridísimo”, y al referirse a las españolas —o europeas— dice: “Veo a las blancas estas y ni se me para”.

9) El habla de los negros. El relato intenta emular el habla de los habaneros de Luyanó y Pogolotti. En esta técnica podemos apreciar la creatividad lingüística de Alexis Díaz Pimienta. Encontramos el uso de reiteraciones y diferentes sinónimos de palabras propias del hablar habanero, por ejemplo: amigo, ecobio, monina, asere, nagüe, entre otras.

El efecto del léxico y de las relaciones léxico-pragmáticas en todo el texto es muy productivo; algunos lo llamarían un léxico altisonante o un léxico donde nada podría ser extraño, pero tampoco común. Aparecen aportes importantes del español de Cuba, así como los sociolectos del abakuá o de los practicantes de la regla de oro o



la santería, elementos que han pasado al español de todos los cubanos: ñame, malanga, asere, ecobio, ponerse fula, jabao, entre otros.

Este léxico, que se relaciona con los negros, no es más que una muestra de que el habla de los habaneros (negros, blancos, mestizos o mulatos) es parte de la negritud, pero les pertenece a todos: los blancos se vuelven negros a través de las palabras. Esto refleja que la negritud es parte esencial de la identidad cubana y que el color de piel debería ser sólo cuestión de diversidad, aunque desafortunadamente no lo es: es una cuestión de racismo. Además, el habla que aquí se representa, en voz del narrador y con toda su creatividad habanera, termina por caer en la hiperbolización, y regresa al estereotipo y a la folclorización.

En resumen, nos interesa problematizar a nivel discursivo si es éste el conflicto que subyace entre reivindicar la herencia afro y la emancipación del sujeto negro. En el universo narrado, parece ser que sólo hay dos opciones: o salir del barrio y europeizarse (blanquecerse) y “progresar”, o regresar a la herencia afro, al barrio, lleno de placeres y permanecer en la “misericordia”. Pareciera que en este universo no existe una opción de progreso que no esté ligada a la cultura blanca, una falsa emancipación, sin que esto implique abandonar la negritud, las raíces. Es de notarse que su interlocutor no tiene voz, no se escucha en ningún momento al amigo del narrador. Podría esto reforzar la idea de que emanciparse y adquirir voz ocurre únicamente

al salir de la isla.

En el relato, el narrador intenta una búsqueda identitaria de la negritud desde el rechazo de la realidad que vive en Barcelona, que es al mismo tiempo una añoranza, una necesidad del retorno a las raíces: “extraño el barrio con cojones”, en contraste con lo que anhelan otros, es decir, salir de la isla y “progresar” (1997).

Podemos identificar en este cuento una crítica al triunfo revolucionario: la tecnología de la isla en comparación con la de la península, el progreso que implica la diáspora en comparación con la miseria de la permanencia en Cuba. Aun así, el protagonista del relato no es consciente de esto último, pero sí de lo que quiere y le da placer; en estos deseos se manifiesta una serie de estereotipos y estigmatizaciones sobre los negros. En efecto, estamos ante un relato que le da voz al negro, lo vuelve sujeto; sin embargo, en su voz se evidencia un discurso que, al reproducir el estereotipo del negro, no lo emancipa, más bien lo regresa a su estatus de personaje inferior tanto por su color negro como por su relación con la esclavitud.

No sabemos si el relato de Alexis Díaz Pimienta pretenda representar un sujeto político que demande su lugar en la escena cubana y que intente reivindicar la negritud que lo caracteriza; lo que sí podemos identificar es que el personaje sigue siendo un negro folclorizado.

En este diálogo con Díaz Pimienta tam-

bién consideramos importante incursionar en los cuentos que aparecen en su libro *Batido de chocolate y otros cuentos de sabor amargo*, publicado en Cuba en 2012. Aparece de nuevo esta idea de la negritud como nodo identitario en el cuento “Incompatibles: 1994”, donde uno de los personajes principales “era una anciana negra muy delgada, que parecía todavía más negra por el contraste de su piel con el pelo canoso, peinado como un hombre, casi ralo, y parecía mucho más delgada por lo ancho de la ropa que llevaba puesta. Caminaba lentamente, tumbada un poco hacia el lado derecho, y voceaba: ¡Ajos... velas... cascarilla... manteca de cacao...!” (101).

Esta anciana negra sostiene un diálogo en una de las calles de la Habana Vieja con un joven blanco que pretende que la anciana le venda toda su mercancía por un precio bajo. Cada personaje defiende su punto de vista para ganar la argumentación, pero no llegan a ningún acuerdo y cada uno se marcha en distintas direcciones. El cuento termina con estos diálogos:

—No hay negocio— dijo Diógenes.
—Pues no hay negocio— confirmó la anciana.
Y se marcharon en sentido opuesto
(2012: 104).

Esta idea que nos presenta el autor de marcharse en “sentido opuesto” es una idea lapidaria. En Cuba, negros y blancos han andado en sentido opuesto. En este cuento, la subalternización negro-blanco

reaparece. Muchas preguntas podríamos hacerle a Alexis Díaz Pimienta: ¿reivindicas al negro en tus textos? ¿Cómo lo haces? ¿Son tus negros personajes políticos?

En una rápida mirada, si comparamos los personajes del primer cuento, “Cervantes nace en Pogolotti, se cría en Luyanó, gana una beca para escribir en Barcelona y se aburre”, con el cuento “Incompatibles: 1994”, sí vemos *grosso modo* que los negros del primer cuento se quedaron estancados, marginados en sus barrios de negros, vinculados a la extrema pobreza, preocupados solamente por la diversión, el alcohol, el juego prohibido y el sexo. No son personajes políticos, es decir, siguen en la línea de la subalternización; mientras que, en el segundo cuento, la mujer negra es muy vieja, muy pobre y tiene que andar y andar las calles de la Habana Vieja para vender su mercancía, lo que hace con dignidad defendiéndose de los ataques del otro personaje blanco y joven. En este texto, Díaz Pimienta trabaja mejor al personaje negro como un personaje político que defiende su posición, que lucha por su vida y que no se deja maltratar ni amedrentar por el blanco. A través de la obra de Díaz Pimienta, vivimos un proceso literario reivindicador del personaje negro como personaje político. Aquí no se cumple la máxima “Chivo que rompe tambó con su pellejo paga.”

Alexis Díaz Pimienta, sin lugar a duda, nos invita a un debate profundo y sostenido sobre la problemática de la negritud en Cuba como nodo identitario y, por ende,



sobre el tratamiento del personaje negro en la literatura y el arte cubanos. Los diferentes escenarios descritos por el autor y los distintos personajes de sus cuentos —negros, mulatos, jabaos pobres que viven en zonas marginadas— reflejan una parte sórdida, triste y no menos importante de la realidad cubana de estas últimas décadas. Una realidad olvidada y silenciada por el propio sistema. Los personajes negros de Pimienta que encontramos en estos cuentos son amargos, viven en la incertidumbre y no han sido reivindicados; viven, padecen, sufren y enfrentan un problema tan amargo como lo es la discriminación racial en la Cuba de hoy, un problema silenciado.

Si bien es cierto que el debate sobre la subalternización blanco-negro ha sido tratado de forma muy general y discreta por los escritores cubanos, Pimienta, en este tratamiento de la negritud, tampoco salva del todo al negro, aunque lo intenta. En sus cuentos, la vida cotidiana del negro actual se mueve en la pobreza, en la marginación, y no se salva; los negros resultan hoy más afectados que nunca. A pesar de la situación de desigualdades, discriminación y prejuicios raciales que se vive en Cuba, los escritores plasman con limitaciones y de forma periférica estos problemas. Falta mucho todavía para el rescate de la negritud y la desaparición de la discriminación racial.

Conclusiones

El tratamiento del personaje negro en la narrativa cubana contemporánea es complejo, tanto desde el proceso creativo como desde el análisis; es un terreno pantanoso. Se corre el riesgo de recurrir a la folclorización del personaje o de caer en contradicciones. El problema de la negritud en la cultura cubana tendrá que abordarse desde diferentes miradas, no sólo desde lo literario como tal, sino también desde lo ideológico y lo político, como en los procesos de transculturalidad e interculturalidad, y desde los estudios coloniales y decoloniales. La condición subalterna que han mantenido los negros en Cuba durante siglos ha repercutido en la concepción de la sociedad cubana. Se manifestó en prejuicios y discriminaciones raciales con especial atención durante la Cuba revolucionaria y la Cuba postsoviética, fenómeno político, económico y social que generó un gran cambio en la ideología y en las prácticas artístico-culturales de la isla.

En el tratamiento del personaje negro se tienen que tomar en cuenta elementos como la complejidad étnica de Cuba, ya que —como afirma Rogelio Martínez Furé— “la identidad cubana contemporánea es multirracial y pluriétnica en sus componentes”. Se hace necesario, también, continuar y sistematizar estudios de literatura comparada y de otros discursos

diferentes, incluyendo los de la cotidianidad, y además tener en cuenta no sólo la literatura y los discursos que se gestan en la isla, sino también la literatura y los discursos que se gestan fuera de ella, es decir, la producción de la llamada diáspora cubana (Valero, 2011).

El cuestionamiento de la negritud en Cuba nos lleva a la necesidad de resignificarla para superar las anteriores connotaciones negativas, al tiempo que se amplían las

diversas formas de ser negro, buscando su emancipación, con el fin de convertirse en sujeto político y lograr la reivindicación de la negritud como nodo fundamental de la identidad cubana. Porque, a final de cuentas, como ya mencionamos, cuestionar la negritud es cuestionar la cubanía, y como dice el proverbio abakuá, que advierte sobre el riesgo de negar la propia identidad: “Chivo que rompe tambó con su pellejo lo paga” ■

Referencias

- Beristáin, Helena, 2008. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Díaz Pimienta, Alexis, 1997. “Cervantes nace en Pogolotti, se cría en Luyanó, gana una beca para escribir en Barcelona y se aburre”. En *Revista La Jiribilla*. http://www.lajiribilla.co.cu/2006/n248_02/elcuento.html
- _____, 2012. *Incompatibles: 1994*. Cuba: Letras Cubanas.
- García, Iván, 2010. “Los negros, los primeros sospechosos en Cuba”. En *elmundo.es*. <http://www.elmundo.es/america/2010/06/07/cuba/1275919532.html>. Consultado el 11 de julio 2010.
- Guillén, Nicolás, 1973. *Obra poética 1958-1972*. Cuba: Instituto Cubano del Libro.
- Gutiérrez, Pedro Juan, 2002. *Trilogía sucia de La Habana*. Barcelona: Anagrama.
- Morales Domínguez, Esteban, 2017. “Cuba. Color de la piel, nación, identidad y cultura. Un desafío contemporáneo”. En *La pupila insomne*. <https://lapupilainsomne.wordpress.com/2017/12/02/cuba-color-de-la-piel-nacion-identidad-y-cultura-un-desafio-contemporaneo-por-esteban-morales/>.
- Ortiz, Fernando, 2000 [1940]. “Prólogo a *Cuentos Negros* de Lydia Cabrera”. En *Catauro* 1, (enero-junio): 5-7.
- Suárez, Michael D., 2016. “La mayor prisión del Caribe”. En *elmundo.es*. <http://www.elmundo.es/internacional/2016/11/27/5839e379e5fdea9a758b464c.html>. Consultado el 27 de noviembre 2016.
- Uxo González, Carlos, 2013. “Personajes afrocubanos en la narrativa cubana del nuevo milenio: 2000-2009”. En *Revista Iberoamericana* 79: 577-591.
- Valero, Silvia, 2011. “Figuraciones de ‘lo afro’ y ‘lo negro’ en las producciones culturales cubanas contemporáneas”. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4939/pr.4939.pdf



Zaragoza Zaldívar, Francisco, 2002. “La narrativa cubana de los noventa”. En *Congresso Brasileiro De Hispanistas 2*. http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=M-SC0000000012002000300024&script=sci_arttext.

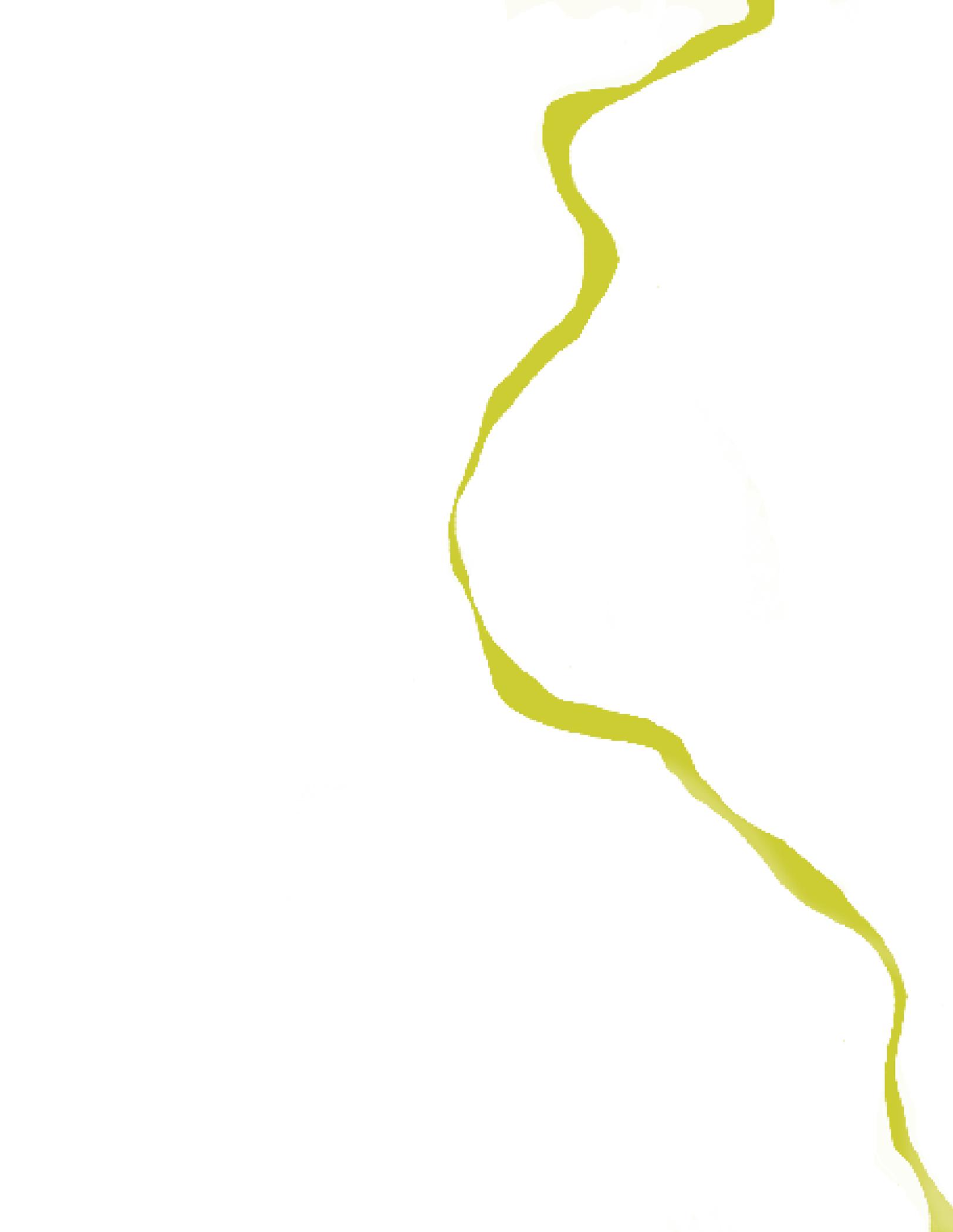
Zurbano, Roberto, 2006. “Raza, literatura y nación. El triángulo invisible del siglo XX cubano”. En *Temas* 46: 111-123.

Simultáneas

06. Ziri6n

07. Sevilla

08. Vázquez



06.

José Gaos, *Obras Completas I. Escritos españoles (1928-1938)*. 2 volúmenes, prólogo de Agustín Serrano de Haro, coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano.

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 1436 pp.

ISBN 978-607-30031-5-5 (Volumen 1) | 978-607-30031-7-9 (Volumen 2).

Presentación en España de los *Escritos españoles* de José

Quizá lo primero que hay que decir para presentar el primer tomo de las *Obras Completas* de José Gaos, sobre todo para quienes no estén familiarizados con este proyecto editorial, es que este tomo no es en realidad el primero de la colección en ser publicado. Es el primero en el orden que Fernando Salmer3n estableció para la colección completa, que habría de contar con diecinueve tomos. Salmer3n —debo decirlo también antes que otras cosas— fue, entre los discípulos mexicanos de Gaos, quien tenía, por así decirlo, mayor devoción por su maestro, y tanto los herederos de Gaos como las autoridades universitarias en México consideraron que era quien mejor podía encargarse del proyecto

de sus *Obras Completas*, así como de sus papeles póstumos del que hoy se llama Archivo José Gaos, todo ello en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Así que Fernando Salmer3n estuvo a cargo de todo este proyecto desde unos años antes de 1982 —que es la fecha en que apareció publicado primeramente el tomo XVII— hasta 1997, año en que murió.

Este tomo I, que, como su título lo indica, contiene los escritos españoles de José Gaos y que es por ello el primero también en orden cronológico (aunque no toda la colección está ordenada cronológicamente), ha requerido una inusitada cantidad de trabajo. Aunque su edición fue terminada por quien esto escribe, la inició el mismo Fernando Salmer3n desde aquellos años. Él empezó a trabajar en este tomo



al mismo tiempo que en el resto de la colección. Llegó a hacer un primer índice y a escribir unos apuntes para la introducción o nota editorial del tomo, apuntes que aprovechó para dictar como conferencia en Madrid y luego también en México. El contenido del tomo, como lo reflejan ese índice y esa conferencia, era ya sustancioso, pero resulta muy reducido con relación al contenido como ha quedado finalmente.

A la muerte de Salmerón, se formó en la UNAM, en el mismo Instituto de Investigaciones Filosóficas, un Comité Asesor del proyecto de edición que encargó a la investigadora española Teresa Rodríguez de Lecea la edición de este tomo primero. Rodríguez de Lecea llevaba en México ya varios años. Había sido enviada como parte del proyecto de Recuperación de Fuentes del Exilio Español en México, del Ministerio de Educación y Cultura de España. Ella tuvo a su cargo la recuperación de varios archivos, no sólo el de José Gaos, sino también de otros filósofos españoles exiliados en México. Con relación al Archivo de Gaos, su tarea principal —que fue un gran logro— fue la microfilmación de todo el Archivo, además de su catalogación en un sentido profesional, como Salmerón no había logrado hacer todavía. Por estas razones, a las que se sumaba quizá el hecho de que fuera española, el Comité Asesor pensó seguramente que tendría mayores facilidades para reunir los papeles del tomo, ya que los *Escritos españoles* son, en efecto, los escritos producidos por Gaos antes de su llegada a México. Pero que no todos son estrictamente españoles, eso ya

lo advertía Salmerón en su prospecto de nota editorial. Hay algunos textos escritos en Francia y en francés; otros pocos escritos en La Habana, que terminó siendo para Gaos como una suerte de escala en su viaje a México.

Rodríguez de Lecea recopiló para el tomo algunos textos que no habían sido considerados, y confeccionó un índice bastante más nutrido que el que había hecho Salmerón; desafortunadamente, a los pocos años abandonó el trabajo de edición por razones personales. Yo no pude hacerme cargo de la edición del tomo hasta 2009, y desde entonces trabajé en ella hasta finales de 2016. El índice siguió ampliándose gracias a las pesquisas realizadas en diferentes archivos y repositorios hemerográficos, y finalmente llegó a su estado actual, que tienen ustedes a la vista. Refiriéndome a la ayuda española que tuve en la elaboración de este tomo, quiero mencionar en primerísimo lugar el prólogo que redactó Agustín Serrano de Haro, colega madrileño que, además de ser, como yo, un estudioso de la fenomenología husserliana, ha sido también un interesado y estudioso del pensamiento de Gaos.

La aparición de estos *Escritos españoles* permite nuevas reflexiones acerca de diversos aspectos de la figura y la personalidad filosófica de José Gaos. En estas poco más de 1,400 páginas —que llevaron a tomar la decisión editorial de dividir el tomo en dos volúmenes, cada uno de más de 600 páginas— se nos presenta un Gaos,



como lo dice el prologuista, “si no nuevo, sí renovado, remozado” (8). Yo creo incluso que muchos descubrirán en estas páginas un Gaos desconocido y sorprendente, y, sin duda, encontrarán motivos para pensar de nuevo, como acabo de decir, acerca de algunos aspectos de la figura o la personalidad filosófica de José Gaos. Antes de señalar algunos de estos motivos, haré un breve repaso del índice del volumen.¹

Después del prólogo ya mencionado —que es un excelente ensayo sobre la personalidad filosófica de Gaos— y de la nota en que el coordinador de la edición expone los detalles editoriales del origen y características de todos los textos publicados, el tomo abre con los dos escritos que fueron publicados como libros en vida de su autor, aunque el primero de ellos no haya aparecido en España, sino ya en México y en fecha muy tardía. Se trata de *Introducción a la fenomenología seguida de La Crítica del Psicologismo en Husserl*, publicado por la Universidad Veracruzana en 1960, y *La filosofía de Maimónides*, publicado primero en España en 1935 y después en México por la UNAM en 1940. El primero reunía un texto que Gaos había redactado en 1930 para presentarlo en un concurso de oposición en Madrid, titulado “Qué es la fenomenología”, y la versión de su tesis doctoral (“La crítica del psicologismo en Husserl”) que había sido publicada en dos entregas en 1931 y 1932, y luego completa en 1933 por la revista *Universidad* de la Universidad de Zaragoza, producto de la reelaboración que hizo Gaos de su tesis después de someterla a examen en 1928

ante el jurado compuesto por el director de la tesis, José Ortega y Gasset, y por Manuel Bartolomé Cossío, Manuel G. Morente, Lucio Gil Fagoaga y Xavier Zubiri.

Después de estos libros, la sección de *Otros escritos publicados* contiene todos los demás escritos que Gaos alcanzó a publicar en España. Son tres prólogos o introducciones a obras filosóficas traducidas por él mismo; una reseña de un libro de Ortega y Gasset; un resumen de un cursillo de introducción a la filosofía dado en Zaragoza en 1932; otro resumen de las lecciones “La filosofía en el siglo XX”, impartidas en la Universidad Internacional de Verano de Santander en 1934; una semblanza de la cátedra “Pedagogía superior” que impartía Manuel Bartolomé Cossío y a la que Gaos asistió en 1922-1923; y finalmente una muy sentida evocación de la “Grandeza y ruina de la Ciudad Universitaria”, artículo escrito en el momento en que esta ciudad estaba siendo “lugar de los más encarnizados combates” y “objeto de las más violentas destrucciones” (340).

La otra gran sección del tomo es la de los *Escritos inéditos*, que se divide en cuatro subsecciones. La primera de ellas agrupa los “Trabajos presentados en oposiciones”, que reúne los escritos que Gaos presentó en los tres concursos de oposición en los

¹ En este repaso utilizo libremente el que está hecho en la Nota del coordinador de la edición, en las pp. 48-50 del tomo.



que tomó parte —en 1928, 1930 y 1933 (ya comenté que uno de estos trabajos, “Qué es la fenomenología”, fue integrado en el libro que en este tomo se publica en primer lugar). La segunda subsección de escritos inéditos contiene los apuntes y las notas que pudieron recuperarse de los cursos que Gaos impartió entre 1934 y 1938 en distintas universidades (Universidad Internacional de Verano de Santander, Universidad de Madrid, Universidad de Valencia y finalmente Universidad de La Habana). Estos “Apuntes y notas de cursos” dan idea de la personalidad de Gaos como profesor, de las preocupaciones filosóficas que lo dominaban y de la vastedad de sus horizontes histórico-filosóficos. El tercer grupo lo forman los textos de los diversos “Discursos y conferencias” que pronunció Gaos en sus años de España, pero en diversos países (Suecia, Noruega, Holanda, Francia, España misma), todos durante la Guerra Civil y los más de ellos en su calidad de Presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España con el Extranjero (cargo que le concedió desde 1936 el Gobierno de la República), y por lo tanto de carácter más político que filosófico. La cuarta subsección de inéditos reúne textos y discursos relacionados con el trabajo de Gaos como Comisario General de España en la Exposición Internacional de París de 1937, en la cual el Gobierno de la República tuvo una destacada participación, afincada en un pabellón muy notable y en las exhibiciones y actividades que en él se dieron. Finalmente, en una última subsección se publican escritos de interés filosófico tomados de las libretas

que Gaos en al menos una ocasión llama “cuadernos de trabajo” y que llevó desde 1936 hasta el año de su muerte.

Como la mayoría de los tomos de las *Obras Completas* de José Gaos, este tomo primero incluye también una sección de *Páginas adicionales*. Aquí incluimos en primer lugar —como “Correspondencia”— un grupo de cartas escritas por Gaos durante sus años en España en diversas circunstancias y a distintos destinatarios. Y como “Otros textos” se presentan una serie de textos misceláneos: la versión original de la tesis doctoral de Gaos, borradores de artículos solicitados por diferentes revistas, palabras en banquetes, y algunas notas y apuntes sueltos que oscilan entre un carácter filosófico y personal.

Quizá el primer aspecto interesante que este tomo permite repensar, como he dicho, es el que tiene que ver con la biografía misma de Gaos.² Los escritos en este tomo —sobre todo algunas cartas y otras piezas de ocasión— permiten detallar y redondear este periodo de la biografía de Gaos, o algunos puntos de éste. En particular, se perfilan con bastante nitidez las relaciones con su maestro José Ortega y Gasset y el sentido en que asumió su condición

² *La tesis doctoral de Héctor Arévalo Benito, 2013. “José Gaos y el pensamiento hispanoamericano de lengua española en el marco de la filosofía moderna y contemporánea”. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, estudia los años españoles de Gaos.*

de discípulo del gran filósofo madrileño. Entre los apuntes reunidos en el tomo de los cursos que impartió Gaos en España, encontramos una lección o conferencia muy importante, titulada “La filosofía de don José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas”. Allí, como lo destaca Serrano de Haro en su prólogo, se da ya una primera toma de conciencia de lo que años después se llamaría Escuela de Madrid, es decir, la toma de conciencia de la pertenencia a una comunidad que se ha estado gestando (y que sigue gestándose) precisamente en torno a la figura de José Ortega y Gasset, y que acaso pudiera recibir el nombre de escuela de pensamiento.

También algunas cartas que Gaos le escribe a Ortega y Gasset en 1935 —conservadas en la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, y que seguramente no habían sido descubiertas cuando se publicó el *Epistolario* de Gaos en el tomo XIX de sus *Obras Completas*—, tienen relación con esta conciencia de escuela, porque se refieren de manera muy curiosa e interesante a trabajos que se han presentado en ciertos concursos de oposición en Madrid, en los que los participantes del concurso utilizaron el pensamiento que Ortega y Gasset había expuesto en su propio seminario. Gaos se pregunta entonces de qué manera podrán apropiarse, quienes como él forman una generación distinta de la de Ortega, del pensamiento de su maestro.

Como es bien sabido, Gaos no sólo se consideró discípulo de Ortega mientras estuvo en España, sino que, ya en México y en

años muy posteriores a su llegada, seguía considerándose su discípulo, al grado de poder decir que no sabía si lo que algunas veces pensaba era pensamiento suyo o algo que le escuchó alguna vez a Ortega, lo cual pudo ocurrir en alguna de las muchas ocasiones en que éste lo tomaba como interlocutor en sus diálogos filosóficos.

Hay en el tomo otros textos o documentos que ayudan a mirar, desde otros ángulos, otros aspectos de la relación entre Gaos y Ortega. Me refiero al encuentro (o encuentros) que maestro y discípulo sostuvieron fuera de España durante la guerra y al sentido de los mismos, cuando Gaos recibió la encomienda del gobierno —o de algún funcionario del gobierno— de acercarse a Ortega para ganarlo, por decirlo así, para la causa de la República. Entre la correspondencia dentro de las *Páginas adicionales* se publica una nota que Gaos envió al director del periódico *La Libertad* enmendando la manera como el diario había dado cuenta de la visita que le había hecho a Ortega, en París, según el diario; en Grenoble, según Gaos. Pero no es ocasión para ahondar en esto, que por lo demás ha sido reconstruido con detalle por el prologuista del tomo, Agustín Serrano de Haro, en un artículo reciente.³

³ Agustín Serrano de Haro, 2019. “Ortega recibió a Gaos. Acerca de la relación entre maestro y discípulo durante la Guerra Civil”. En *Revista de Estudios Ortegaianos* 38: 87-104.



Otro de los aspectos que recibe nuevas luces de los escritos de este tomo es el del pensamiento propio de José Gaos, que, aunque parece siempre hallarse en gestación durante los años españoles del filósofo asturiano, llega ya en ellos a una primera madurez muy avanzada, que después se prolongará y se desarrollará todavía mucho en México. Me estoy refiriendo, claro, a lo que Gaos llamaba su “filosofía de la filosofía”, que en este tomo tiene ya textos representativos y muy valiosos, como el curso titulado “Introducción a la filosofía de la filosofía. 6 lecciones, de 1935-1936”. Pero ya el hecho mismo de que cuatro distintas lecciones o series de lecciones impartidas entre 1935 y 1938 lleven en su título mismo la denominación de ‘filosofía de la filosofía’ nos hace ver la centralidad que esta particular temática había cobrado en las reflexiones de Gaos. Este tomo resulta por ello, en este respecto, una mina de inestimable valor que habrá que escudriñar con detenimiento para tener una perspectiva más completa de este pensamiento filosófico propio de José Gaos.

La filosofía de la filosofía es también el tema de otros escritos y notas, y no sólo el de una buena parte de los apuntes de cursos. Pero he señalado estos apuntes en particular porque es la transmisión del pensamiento en donde la propia profesión filosófica se desarrolla con más determinación y claridad. Esto por lo menos es cierto en el caso de Gaos, y esto nos lleva a indicar otro de los aspectos de la figura de Gaos que este tomo nos permite repensar:

su papel como profesor de filosofía. Así como se confesaba discípulo de Ortega, incluso al grado de llegar en algunos puntos o tesis a la falta de distinción, Gaos también se confesaba —o se confesó al menos en cierto momento clave de su vida— más como un profesor que como un filósofo. “Yo estoy bien seguro de ser un profesor de filosofía, pero no tanto de ser un filósofo”. En este tomo, o en algunas de sus piezas más brillantes, queda plasmado, desde luego, el destacadísimo papel que tuvo Gaos en España como profesor de filosofía, papel o función que en al menos una de sus vertientes podría resultar imbricado de manera indiscernible, o casi indiscernible, con el oficio de ir gestando o irse forjando un pensamiento filosófico propio; en otra de las vertientes de ese papel docente hay también muestras magníficas de la maestría de Gaos como profesor en temáticas desligadas de la filosofía de la filosofía, que para él se iba haciendo cada vez más central. Están aquí los apuntes del curso de Filosofía de la literatura que Gaos impartió juntamente con el profesor de literatura José Fernández Montesinos, y al que el mismo Ortega y Gasset acudió como un alumno más. Y junto a apuntes acabados (o partes) como éstos, hay apuntes, borradores, lineamientos, guías para las clases, que no llegan a ser textos acabados. Pero en todo caso, se diría que la riqueza de detalles, de formulaciones agudas, de deslumbrantes expresiones cuasi aforísticas, es casi una característica exclusiva de este tomo, si no lo fuera ya de muchos otros escritos de Gaos.



Y sea lo que fuere de la imbricación señalada, este tomo I se coloca en ambos aspectos —gestación de la filosofía de la filosofía y progresión de la vocación profesoral— justo por delante, en línea de continuidad histórica, del tomo III de las *Obras Completas*, que contiene los apuntes del primer curso impartido por Gaos en México en 1938 (año en el que también impartió en La Habana, antes de su llegada a México, un curso del que se incluyen apuntes en este primer tomo), y, sobre todo, los escritos de la polémica que Gaos sostuvo con Francisco Larroyo precisamente en torno a la noción central de dichos cursos: la de filosofía de la filosofía.⁴

Con los dos aspectos o motivos señalados, pero muy particularmente con el de la definición misma de la filosofía de la filosofía, se toca otro de los aspectos sobre los cuales este tomo recientemente aparecido invita a una reflexión renovada. Me refiero al papel que tuvo Gaos como estudioso, expositor e introductor, ya en España, pero luego también en México, de la fenomenología. Ya mencioné que el ensayo de *Introducción a la fenomenología* (contenido en el libro que se publica en este tomo) en primer lugar procedía de un ejercicio de oposiciones de 1930. Fue una mala fortuna que no fuera directamente conocido hasta la publicación de ese libro en 1960, porque estaba diseñado realmente para servir como introducción a la fenomenología y, como tal, no pudo ser recibido en 1960 en México, como sí habría podido serlo en 1930 en España. Pero digo “directamente” porque, en forma indirecta, su contenido, o partes

sustanciales de él, como su comprensión de la fenomenología, se reflejan no sólo en otros textos presentados en concursos de oposición (“Objetos y ciencias. Para una definición de la filosofía (1928)”, “La Introducción a la filosofía. Los problemas de la Filosofía partiendo de las formas de su enseñanza (1933)”), sino principalmente en los apuntes de algunos de los cursos de esos años. Pues Gaos pensaba, en efecto, que la mejor introducción a la filosofía que se puede hacer es la introducción a la filosofía que está en su momento a la altura de los tiempos. Y ésta era, en el momento del que aquí se habla, la fenomenología. No una fenomenología husserliana ortodoxa, sino una comprensión de la fenomenología más amplia, que tomaba de diferentes autores —Brentano, Bolzano, Husserl y, sobre todo, Scheler— diferentes motivos. Como años después lo menciona él mismo en *Confesiones profesionales*, se trataba de “una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de filosofía de los valores”.⁵ En este tomo I están, pues, los textos y los cursos en los cuales Gaos dio a conocer esa noción de fenomenología de la cual fue prisionero desde 1928, fecha

⁴ Esos escritos se reunieron en el libro *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)* (México, 1940), incluido en el Tomo III de sus *Obras Completas*.

⁵ José Gaos, 1982. “*Confesiones profesionales*”. En *Obras Completas XVII. México: UNAM*, 59.



de su tesis doctoral, hasta 1933, en que salió de esa prisión sólo para entrar a la de Heidegger.⁶ Pero más importante que el contenido y el desarrollo de esta noción de fenomenología es tal vez el hecho de que en esos mismos años, y también en los posteriores, hasta su salida de España y más allá, Gaos iniciaba, sin apocamiento alguno, la aplicación de la fenomenología o del método fenomenológico en ejercicios fenomenológicos (en “fenomenologías”) de temas centrales de su filosofía de la filosofía, como —para no ir más lejos y para que se aprecie este aspecto metodológico en su justa dimensión— el de la soberbia. Pero no es el momento de desarrollar por nuestra parte toda esta reflexión, sino sólo de apuntar a ella. Este tomo I es también muy significativo con respecto a otros temas muy distintos.

Uno de ellos es el papel que tuvo Gaos como funcionario del gobierno de la República y como defensor de la política de la República durante la Guerra Civil. Desde los primeros momentos de la guerra, Gaos fue nombrado Rector de la Universidad Central de Madrid, y muy poco después, como ya he dicho, Presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España con el Extranjero. Con ese cargo se instaló en París, pero tuvo varias misiones fuera de España, en Francia y fuera de Francia: hizo viajes a Escandinavia, a Gotemburgo, a Estocolmo y Oslo, a Ámsterdam, y participó con discursos y conferencias en varios eventos, académicos y no académicos, casi todos ellos políticos, en el extranjero y finalmente también en Madrid. Los textos

relativos a estas actividades nos dan a conocer una faceta de la personalidad de Gaos que era prácticamente desconocida y de la cual tenemos muy pocas manifestaciones en su trabajo posterior en México.

La postura de Gaos con relación a la situación de España en guerra depende en mucho de las encomiendas recibidas, pero no todo es en sus discursos mero acatamiento de doctrinas impuestas o cartabones propagandísticos. Más bien, en las palabras con que Gaos se refiere al sentido de la lucha de la República, lo que se advierte poco a poco —pero con creciente nitidez— es la emergencia de las motivaciones personales que le habían permitido afiliarse al bando republicano, y que luego le permitirían mantenerse sin ningún titubeo fiel a él hasta su muerte. Pues Gaos, como se sabe, cumplió su propósito de no volver a España mientras Franco gobernara en ella, y el destino quiso que Franco lo sobreviviera por unos pocos años. Pero esas que aquí llamo motivaciones personales son también las que me parece que explican su adhesión, expresada en múltiples escritos posteriores,⁷ a la tradición del liberalismo, pero definido

⁶ El relato está en las páginas que siguen a la citada en la nota anterior de Confesiones profesionales.

⁷ Véase por ejemplo la serie de aforismos publicada junto con Confesiones profesionales en el tomo XVII ya citado, y algunos de los ensayos del Discurso de filosofía (en el tomo XV de las Obras Completas).

en su caso mucho más como una postura personal ligada a su individualismo que como una ideología filosófica y política de una tradición y de perfiles doctrinales bien definidos. En todo caso, un liberalismo que podía y debía conjugarse con la aspiración a la justicia social.

También los textos y discursos relacionados con la Exposición Internacional de París de 1937 y el Pabellón español en ella, aun los que tienen el carácter de textos de ocasión, iluminan con alguna luz inesperada la personalidad de José Gaos, el Comisario de España en la Exposición Internacional de París que no deja de exhibir y “confesar” su posición personal ni siquiera cuando, en el final “*Rapport* sobre la participación española en la Exposición Internacional de París 1937”, pretende expresar el sentido de su tarea institucional como funcionario del Gobierno de la República.

Otros motivos o sesgos gaussianos tienen en este tomo I de sus *Obras Completas* una presencia menor, como por ejemplo el Gaos traductor, que sólo se manifiesta en dos piezas introductorias de sendas traducciones de Hegel y de Fichte, y asoma en algunos pasajes de información bibliográfica en las reseñas que hace de obras de introducción a la filosofía en el trabajo que ya mencioné antes acerca de las formas de la enseñanza de la filosofía. Hay que recordar que ya en sus años españoles Gaos tenía un caudal de traducciones muy impresionante. Él mismo lo consigna en el *curriculum vitae* que se publica como último texto de este tomo. Allí dice: “He publicado

muy pocas y pequeñas cosas originales. Por diferentes circunstancias mi actividad ha sido casi acaparada durante muchos años por la labor de traducción (más de 30 obras, algunas de grandes dimensiones, con un total de más de 10.000 páginas) y la labor de enseñanza y organización de enseñanzas” (1426). Y todavía, en otro punto: “Mi labor de traducción representa en todos los países hispanoamericanos lo mismo o más que en España: la gente que⁸ se dedica a la filosofía o se interesa por ella, la estudia en libros o conoce la contemporánea más importante por libros que han sido traducidos por mí en mayor proporción que por nadie: también he recibido las pruebas” (1426). Podemos suponer que durante el resto de su vida no dejó de recibir ese tipo de pruebas.

La mención de este *curriculum* nos permite volver, para terminar, a los temas de índole personal por los cuales comenzamos este breve recuento.

Dentro de la correspondencia incluida en el tomo se encuentran unas cartas (las 16, 17, 18 y 19) dirigidas en 1938 a José Puche, a la sazón Ministro de Sanidad del Gobierno de la República, y a Juan Negrín, Presidente del Consejo de Ministros del mismo gobierno. Gaos busca con estas cartas un cargo diplomático en el extranjero. Le preocupa la difícil situación económica en que están en París su esposa

⁸ Por errata, en el tomo publicado se omitió “que”.



y sus dos hijas. Su esposa está teniendo que ocuparse en trabajos muy modestos y no puede hacerse cargo debidamente de las niñas. Precisamente en apoyo de su solicitud redacta el *curriculum* al que nos referimos. Se refiere en él a su experiencia profesional, y, como hemos visto, a su labor como traductor, y justo en relación con ésta, escribe lo siguiente: “Por esta labor y por referencias dadas por Ortega y Morente, y por relaciones epistolares y personales con algunos profesores, creo que es en América española, y principalmente en los países más descuidados hasta ahora por nuestros intelectuales, donde yo podría llevar a cabo una labor más fructífera” (1426). No sabe aún que muy pronto estará en México. Pero antes de esto, en lugar del cargo diplomático que solicita, recibe el permiso del gobierno para atender a la invitación que se le extendió —y que al inicio le sorprende— para dar en La Habana un “cursillo de cinco conferencias”. En La Habana pasa varias semanas, que otros papeles del tomo nos aseguran que fueron para él muy disfrutables,⁹ y estando allí recibe al fin la invitación de México. A México viaja sin volver antes a España y desde allá llama a su familia, que sigue en Francia, para que lo alcance. Su destino está sellado. Nunca recibió ningún cargo diplomático, tal vez para felicidad de la filosofía mexicana, dada la inmensa labor que hizo Gaos en este país en pro de la profesionalización de la filosofía mexicana y por los efectos que tuvo su trabajo como profesor de filosofía. Sobre este influjo en México se podría hablar mucho, pero ahora queda fuera

de nuestro tema. Sólo quiero mencionar que, con respecto a su propia condición personal, Gaos prefería no usar el término de exiliado porque él nunca se sintió exiliado en México. No solamente sentía a México como un país español, diferente del país español ibérico que era España, y, al igual que otros países hispánicos de América, como un país español que se había independizado ya de su etapa imperial, de tal manera que no sentía haber salido realmente de España en un sentido amplio. Es que además me parece a mí que México le gustó, que aquí se sintió a gusto. México le gustaba en muchos aspectos, pero a mí me conmueve la anécdota de que a Gaos le fascinó la visión de los dos volcanes mexicanos que están al lado de la Ciudad de México, entre México y Puebla. En los años que Gaos estuvo en México, estos volcanes, que son el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, eran visibles prácticamente todos los días despejados. Hoy en día, cuando los días despejados escasean casi tanto como la paz para disfrutarlos, no es ya una experiencia común apreciar este hermosísimo paisaje.

Me complace que, con estos *Escritos españoles*, Gaos pueda, en más de un sentido, volver a España. Ya no hace falta, por fortuna, que se levante a sí mismo la prohibición de no regresar a su país mientras Franco siga en el poder. No es

⁹ “Si la Biblia no pone aquí el Paraíso Terrenal, es sencillamente porque Dios no enseñó a Moisés sino muy poca geografía”, dice una nota en la p. 1053. Ver también otra nota similar en pp. 1077-1078.

la primera vez que lo hace, pues, como les decía, Salmerón había ya traído a Gaos y se han presentado en algunos lugares de este país otros tomos de esta misma colección de *Obras Completas*. Pero ahora no vuelve con ninguna novedad mexicana de pensamiento, sino con sus propios escritos españoles bajo el brazo, los mismos con los que cargaba en 1938 —algunos bien físicamente, otros sólo porque formaban parte de su pasado— cuando salió de España, para restituirlos simbólicamente a su lugar de origen. Esperemos que tengan buena acogida ■

Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional
Aut3noma de M3xico



07.

José Gaos, *Obras Completas I. Escritos españoles (1928-1938)*. 2 volúmenes, prólogo de Agustín Serrano de Haro, coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano.

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 1436 pp.

ISBN 978-607-30031-5-5 (Volumen 1) | 978-607-30031-7-9 (Volumen 2)

Los *Escritos españoles* de Gaos (1928-1938)

La aparici3n en dos volúmenes de 1436 páginas escritas por Gaos en esa década, tan significativa para la sociedad española, que va de 1928 a 1938 —y en la que además tradujo clásicos, opositó a cátedras de universidad, y sostuvo su compromiso cívico con la segunda república española mientras fue posible—, ofrece una imagen gigantesca de la figura intelectual y humana del que fue, en esos años al menos, el principal discípulo de Ortega. Si aceptamos el cálculo que aporta la excelente introducci3n de Agustín Serrano, faltan irreparablemente “más de diez mil hojas manuscritas [...] que contenían una buena parte de su pensamiento filosófico inicial”, desaparecidas en los bombardeos

que sufrió su domicilio por la conversi3n de Argüelles en frente de guerra. Si alguien dudó alguna vez de que la Guerra Civil impidiera, de la manera más expeditiva, que las generaciones siguientes recibiéramos el legado de la mayor ola de modernizaci3n política y cultural que jamás experimentara este país, puede encontrar su camino de salida de ese escepticismo en la lectura de estos dos tomos que forman el volumen primero de las *Obras* de José Gaos. A ello le ayudará, sin duda, el análisis muy riguroso de los distintos tipos de textos que realiza en esta edici3n el coordinador de las *Obras Completas*, el Dr. Antonio Ziri3n.

Además de probar lo enorme de su producci3n y lo excepcional del momento histórico del que hablan, estas páginas dan a la obra de José Gaos la apariencia de ser un proceso abierto en lo filosófico y una



reflexión relativamente distanciada de lo político. Comenzaré por alguna reflexión sobre esta última dimensión.

Los datos biográficos del autor, expuestos de modo escueto, son estos: Gaos había sido sorprendido por el comienzo de la guerra civil española en la Universidad Internacional de Santander y, en muy poco tiempo, fue nombrado rector de la Universidad Complutense y Comisario General de España en la Exposición Internacional de París de 1937. Su relato personal de lo que supuso la guerra puede leerse ahora en estos textos que ciertamente impactan:

La ciudad universitaria ha sido lugar de los más encarnizados combates [...]. Las trincheras enemigas zigzaguean por ella [...]. Muchos profesores fueron sorprendidos en la zona desde un principio, o poco después, rebelde. Algunos reanudaron sus trabajos en la zona leal [...]. Otros se encuentran en el extranjero [...]. En cuanto a los alumnos, la mayoría se encuentran seguramente incorporados a las fuerzas combatientes [...]. Y a las alumnas se las encuentra, numerosas también, incorporadas a obras de asistencia, de propaganda, directamente relacionadas con la guerra (1: 340-341).

Lamenta Gaos desgarros inevitables en la vida universitaria, tal vez inevitables pero significativos, “un incunable es sustituido por un saco terrero y la substitución cuesta una descarga y la herida o la muerte” (1: 340-341). Su posición, en esos días que

preceden al exilio, se expresa en la convicción de que “de tamaña contienda y ruina sólo puede salir y saldrá triunfante a la postre la causa de la renovación [...] la causa de la República y del pueblo españoles” (1: 340-341).

Junto a esta inmersión en una realidad literalmente sangrante, puede sorprender el relativo distanciamiento con que Gaos reflexiona la política. Es lo que menos se espera de alguien cuya vida quedó marcada por el exilio del que ahora se conmemora el 80 aniversario; más llama la atención el hecho de que hablamos de un pensador que, en 1937, escribía estas dos tesis conexas sobre el estatuto de la acción y sobre la vida política: I) “Nuestra vida tiene una estructura análoga a la que hemos advertido en la realidad histórica. Para el filósofo no es maravilla esta analogía. Porque la realidad histórica y nuestra vida vienen a identificarse para él” (2: 1375). Eso está en la línea de una concepción del papel público del filósofo que, para Gaos, no es separable de la figura de Ortega; hablando de él ha señalado que, entre los “filosofemas esenciales del raciovitalismo”, está “la identificación del hombre con su vida y con su historia” (1: 302).¹ Esta tesis no conecta la teoría y la acción como la tesis undécima sobre Feuerbach, pero expresa su sensibilidad a la aproximación entre lo que pensamos como filósofos y lo que

¹ La afirmación pertenece al texto “La filosofía en el siglo XX” (1935).



hacemos como participantes cívicos. A ello añade Gaos esta segunda tesis: II) “La Segunda República y la guerra actual se presentan como el gran acontecimiento en la vida de la generación española de que yo formo parte: como su acontecimiento generacional. [...] quedarse en la historia, en el saber histórico, puede ser el destino y la definición del ente vocado a reconocer los límites de su ser afanoso de saber filosófico” (2: 1374).²

Se diría incluso que —contra la intención personal del autor, que considera la filosofía como una expresión autobiográfica del pensador— la distancia entre pensamiento y vida se produce incluso entre su diagnóstico del “acontecimiento generacional”, por un lado, y un cierto desinterés por los temas propios de la filosofía política. La implicación cívica de Gaos en el drama bélico parece responder más a un compromiso afectivo y moral que a una filosofía de la política.

En cambio, sus “Reflexiones sobre la circunstancia política” de 1937 establecen una posición teórica que conecta con sus tesis citadas: “Las explicaciones retrospectivas y las consideraciones críticas me interesan mucho menos que las ideas expectativas y las previsiones”, y da como razón “el propósito de contribuir a resolver la guerra en un determinado sentido”, y lo argumenta así: “Las ideas expectativas y las previsiones, en general, son obra de la experiencia del pasado y del presente, de la imaginación y del pensamiento, para guía determinante de la acción futura en que

comprometeremos nuestro ser” (2: 1374-1375); en contraste con Hegel, no concibe la filosofía como una reconstrucción conceptual del pasado, a cargo del búho de Minerva. Y, sin embargo, a pesar de esta argumentación filosófica de su compromiso, y pese a mantenerlo en los hechos hasta el final, hay en sus *Escritos españoles* indicios de una separación entre la acción cívica y la reflexión filosófica, y de un peso mayor del punto de vista moral sobre el político. Esa actitud conecta, en escritos de la década de 1940, con algunas reflexiones críticas acerca de la modernidad.

Tal vez sea el peso de la *circunstancia* lo que decanta su análisis en esa dirección, que puede leerse en la correspondencia con personalidades del periodo, especialmente con José Puche, rector de la Universidad de Valencia (1936-1938), luego exiliado en México, o con Juan Negrín, presidente del Consejo de Ministros en junio de 1938. Esas cartas nos adentran en una dimensión íntima al relatar la dolorosa situación personal y familiar, pero en ellas está ausente la reflexión sobre la dimensión política que ambos atraviesan. Las cartas informan sobre la peripecia vital, y vale la pena retener algunos datos. Gaos pide a Puche que medie con Negrín para conseguir un aval diplomático que le permita ir a París a recoger a su mujer y sus dos hijas, que sobreviven gracias al empleo

² Pertenece al texto “Reflexión sobre la circunstancia política” (1937).

de la primera como institutriz; refleja también su desvalimiento y su calidad moral personal, disculpando de antemano una posible negativa:

Si no merezco nada o no sirvo para nada que me permita otra solución más satisfactoria para mí, y más decorosa también, me parece, dejaré a las niñas en alguna colonia o sitio análogo, trataré de dejar colocada donde y como sea a mi mujer, y regresaré, con ella, o solo. Es favor que pido con el mayor encarecimiento, ya que uno es ahora absolutamente impotente para moverse por sí de aquí (2: 1297)

Los *Escritos españoles* contienen, además de una aportación filosófica sin muchos paralelos en nuestra historia, un documento de lo acontecido en los años previos al exilio, lo que contribuye a que el trabajo de edición de la correspondencia, de los textos de cursos universitarios e intervenciones públicas dentro y fuera de España, en castellano y en francés, alcance un valor a la vez erudito y testimonial impagable para el lector actual.

A los textos biográficos o de viajes políticos acompañan otros inéditos de gran valor teórico, como las memorias preparadas para oposiciones, la tesis doctoral o las notas usadas como guion para conferencias y cursos procedentes de las carpetas manuscritas archivadas.

A mi juicio, sin embargo, a nivel filosófico es más relevante la temprana aparición del proyecto de una Teoría de la Filosofía y la

relevancia que Dilthey cobra por encima de Husserl, de Ortega y de Heidegger desde los mismos comienzos de su pensamiento.

Esa continuidad —muy perceptible— con el pensamiento maduro queda corroborada por su propia valoración en las *Confesiones profesionales* (1953), que ya señaló en su momento su prologuista Vera Yamuni.³ En ellas presenta Gaos como su sistema la aportación de una filosofía de la filosofía, que deriva del desplazamiento de una filosofía sistemática, de verdad única, por la reflexión sobre la multiplicidad de sistemas que ofrece su historia. Esta aportación comparte la tesis diltheyana de la necesidad de una teoría de las cosmovisiones ante la imposibilidad en que nos encontramos de elegir racionalmente una de entre todas ellas. Toda esta problemática está presente en los escritos que esta edición nos permite leer, así como los mimbres filosóficos (Husserl, Ortega, Heidegger, principalmente, entre los contemporáneos) con que el joven, pero no inmaduro, Gaos va trenzando su propio trabajo. No tendría sentido hablar de una filosofía ya perfilada en el momento del exilio, pero sí de una problemática y unos recursos teóricos ya presentes que desembocan en sus dos textos centrales de madurez: *De la filosofía* (volumen XII de sus *Obras Completas*, aparecido en 1982) y *Del hombre* (volumen XIII, aparecido en 1992).

³ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México.*



Si atendemos a la dimensión expresiva y autobiográfica, que para Gaos tiene todo sistema filosófico, su “Entrevista a sí mismo” de 1958 muestra sus últimas obras como un espacio en que evolucionan sus preocupaciones iniciales, e incluso su voluntad de autonomía moral. A ese respecto, Gaos constata que “había en mí curiosidad intelectual [...]. Pero había además otra cosa: un afán de liberación de la opresión de la moral religiosa determinante de la educación que se me daba”.⁴ En un aforismo escrito en ese mismo año afirma: “La religión es un proceder religiosamente con objetos religiosos. La ciencia, un proceder científicamente con objetos científicos. [...] La metafísica, un proceder pseudocientíficamente con objetos religiosos”.⁵ Salta a la vista por qué reivindicaba su posición de “rekantiano”, si atendemos a la valoración epistemológica del aforismo que, si bien se ve, en nada reniega de la autonomía moral como motivación esencial de su interés de adolescente por la filosofía. Pero tampoco le impide una observación tan inquietante como esta: “Las raíces del hombre en el cosmos no están en los espacios de éste, sino en el fondo de aquél”.⁶ Además de seguir aceptando kantianamente los límites de la razón y el carácter filosóficamente indecible de la existencia de Dios, señala un fondo, no transparente a la razón, en el que arraiga el ser humano. En esta tesis expone, de modo expresivo y no enunciativo que, una vez excluida la metafísica del ámbito de la ciencia, la antropología filosófica sigue mostrando el espacio en que las metafísicas que históricamente han tenido lugar

vierten el saber que, de un modo u otro, encierran. La reflexión madura es un modo de seguir elaborando los problemas originarios, ahora de un modo increíblemente más sabio y documentado.

Un segundo problema juvenil, su indecisión entre filosofía y literatura, se abre también camino en el reconocimiento de que las filosofías son tan expresivas de las vivencias de su autor tanto como las obras literarias y, en ambos casos, el principal rendimiento es el conocimiento que nos proporcionan acerca del “fondo” del hombre y sus raíces. La incapacidad inicial de elegir ha convertido, en la madurez, la alternativa entre literatura y filosofía en una opción no excluyente. Entre los escritos que presentamos, las notas de un curso sobre la ciencia de la literatura hacen eco con las de teoría de la filosofía, aunque no es posible adentrarse en ello en este lugar.

⁴ “Entrevista a sí mismo” está publicada en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (eds.), 2013. *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos. Madrid: Biblioteca Nueva, 235-243. El texto citado se encuentra en la página 236.*

⁵ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 157.*

⁶ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 157.*

En la madurez, ese desarrollo de los temas y posiciones de los escritos de juventud tiene su mejor ejemplo en la Teoría de la filosofía. Según Vera Yamuni, “Hacia 1930 empezó a hacer el conocimiento de Heidegger. Y entre 1933 y 1935 el de Dilthey”,⁷ es decir, justo en el periodo de los *Escritos españoles* 1928-1938. El hecho de no disponer de ellos hacía incompleta su apreciación de la influencia de Dilthey, puesto que en ellos encontramos matices a esta cronología y a su significación. Los *Escritos* no valen sólo por la erudición que aportan sobre la modernización filosófica y cultural de la España anterior a la Guerra Civil; presentan también todos los materiales necesarios para ver cómo interpreta Gaos lo contemporáneo en filosofía y cómo lo convierte en obra propia original.

Su “Reseña de mi actividad intelectual” de 1937 deja lugar a pocas dudas: “Mi actividad propia [...] ha venido a concentrarse en un solo tema: el que el filósofo alemán Dilthey ha bautizado con el nombre ‘Filosofía de la filosofía’” (2018, 2: 1357). Y, para sorpresa de muchos lectores actuales, añade esta afirmación: “la fenomenología, sobre todo en Husserl, es más un programa que un sistema: es una filosofía que se reduce a una teoría de la filosofía” (2: 1359), que no puede entenderse más que leyendo a Husserl desde Dilthey, como propondremos más adelante.

La dificultad central que plantea la posición filosófica de Gaos es, sin duda, la de entender el valor de conocimiento que hemos de atribuir a la pluralidad de con-

cepciones del mundo y al cambio histórico de sistemas filosóficos, si suponemos que la verdad es única y eterna. Una lectura ingenua puede entender que lo que está en juego es el escepticismo como alternativa frente a la defensa dogmática de la verdad como una única respuesta; Gaos defiende, en cambio, la idea de un metalenguaje que construye la “filosofía de la filosofía” como la lengua actual de la filosofía. Es el trayecto que inicia, ya en estos escritos españoles, situándose entre Husserl y Dilthey, e incorporando a Heidegger y Ortega, englobados todos en un único movimiento que él considera como “crítica y superación de esta fenomenología trascendental de la conciencia pura por las filosofías de la existencia y de la vida” (1: 300). Estos escritos añaden indicios de la posibilidad de trazar un vínculo conceptual entre la noción que Dilthey tiene de la psicología, la comprensión del ser-ahí y el raciovitalismo, en conexión, todo ello, con lo que en el escrito sobre Maimónides llama “vida hermenéutica” (1: 264). Tampoco en ello es posible entrar ahora.

⁷ Vera Yamuni, 1982. “Prólogo”. En José Gaos, *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 15. En las notas recogidas en los *Escritos españoles*, Gaos sitúa el comienzo del problema sobre qué sea la filosofía en las conferencias impartidas con ese título por Ortega en 1930, pero señala que su propia entrada en ese tema se remonta “con precisión a 1923 y sin precisión algunos años antes” (2018, 2: 751).



El estatuto de conocimiento del metadiscurso filosófico es consecuencia de cómo entendamos qué es “definir”, qué valor tiene y, sobre todo, qué entendemos por “verdad”. Gaos constata que “la filosofía ha venido existiendo ya milenariamente por efecto de una determinada idea de su verdad: verdad definitiva, integral, final [...]. Actualmente, por el contrario, se ha generalizado la idea de que las filosofías van sucesivamente conquistando verdades parciales” (2: 1362).

En ambos temas, Gaos toma como punto de partida la constatación de una brecha abierta del pensamiento contemporáneo en la teoría de la verdad, que formula Dilthey en *La esencia de la filosofía*, con una precisión que él mismo acepta. Desde la lectura que Gaos hace de esta obra hay que entender su interpretación de Husserl y de Heidegger, siempre guiadas por esta perspectiva.

La brecha abierta en la teoría de la verdad convierte en insoluble cualquier intento de entender el problema como una alternativa entre el conocimiento verdadero, intemporalmente válido, y el escepticismo. Introduzco literalmente el texto de *La esencia de la filosofía* que, a mi juicio, actúa en la reflexión de Gaos como un segundo “giro copernicano”:

... las categorías de ser, causa, valor y fin... no pueden ser reducidas una a otra ni a un principio superior. Sólo podemos interpretar el mundo desde una de esas categorías fundamentales. Del mismo

modo podemos divisar siempre sólo un aspecto de nuestra relación con él, jamás la relación total, tal como estaría determinada por la síntesis de estas categorías. Este es el primer fundamento de la imposibilidad de la metafísica.⁸

Nada arreglaría introducir lo uno invariable para pretender lo imposible, para explicar desde él el cambio y la pluralidad.

Se ha roto así con la concepción aristotélica del ente, como con la unidad de la teoría kantiana de la razón, al introducir la perspectiva histórica de que son categorías no conciliables desde las que se trazan cosmovisiones incompatibles entre sí. Con ello se ha roto el supuesto tácito de la historia filosófica según el cual a cada problema genuino le corresponde una solución única (2: 1362).

Muy en la línea de Dilthey, Gaos señala que “la filosofía no es que no sea definible. Es que de la filosofía no nos interesa ni basta la definición, sino la historia”. Pero lejos de extraer una conclusión relativista, amplía el criterio de validez de modo que incluya la obtención de respuesta satisfactoria al problema teórico: “La presunta imposibilidad de definir la filosofía es en realidad imposibilidad de quedar satisfecho con la definición de ésta” (2: 1363-1364). De esta forma, la teoría lógica de la definición no

⁸ Wilhelm Dilthey, 1944. *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 129.

puede usarse como un límite absoluto a nuestra posibilidad de buscar nuevas modalidades de conocimiento. Llegados aquí, y dado el enorme peso sobre la posición filosófica de Gaos, pido excusas al lector por introducir las siguientes consideraciones sobre la polémica entre Husserl y Dilthey en torno a la oposición entre la relatividad histórica y el valor científico, concebido como intemporal, del conocimiento.

A la tesis de Dilthey, citada textualmente por Husserl, de que

la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos,

responde Husserl con este argumento: “Evidentemente no se puede dudar de la *verdad de hecho* que expresa Dilthey en estas líneas. Pero ahora se trata de saber si puede ser justificado lo que él dice tomándolo con *universalidad de principio*”.⁹ De ello concluye que “el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta”.¹⁰ En la correspondencia que con tal motivo cruzaron entre 29 de junio y 10 de julio de 1911, Dilthey declara su perplejidad ante el reproche y afirma: “Estamos de acuerdo en que, considerándolo en

general, existe una teoría universalmente válida del saber”.¹¹

Así debió entenderlo el propio Dilthey que replicó, en una carta al Husserl que le había acusado de escepticismo, con estas palabras:

*No es la relatividad de toda concepción del mundo la última palabra del espíritu, que las ha recorrido todas, sino la soberanía del espíritu frente a cada una en particular, y al mismo tiempo la conciencia positiva de que se nos revela una realidad del mundo en las distintas actitudes del espíritu.*¹²

La tesis de que la pluralidad de manifestaciones culturales no impide la verdad, en el sentido de que cada una de ellas “revela una realidad del mundo”, abre un vasto programa de trabajo científico, que obliga al saber a abrirse a la conciencia histórica

⁹ Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova: 51.

¹⁰ Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 52.

¹¹ Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 75.

¹² Wilhelm Dilthey, 1962, correspondencia en Edmund Husserl, La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 188-189, y 79, nota 8. El énfasis tipográfico es mío.



de la diferencia no reductible a unidad abstracta, pero no impide a Dilthey asegurar a Husserl que está de acuerdo en su propuesta de “separar completamente la relatividad histórica y la validez”,¹³ señalando que el acceso a “una teoría universalmente válida del saber” ha de distinguirse de lo que él rechaza, a saber, “una metafísica que intente expresar de un modo válido el complejo del mundo mediante un sistema de conceptos”.¹⁴

Lo que el joven Gaos extrae de todo ello es la convicción del carácter simplista de la alternativa excluyente entre “verdad absoluta” y “escepticismo”, y la pertinencia inevitable de colocarse, para conocer, en el plano de la conciencia histórica sin aceptar el relativismo epistemológico. Para intentarlo, Gaos sitúa la indagación de la filosofía de la filosofía en un espacio más amplio que el de la lógica, sea formal o trascendental, desde el que dialogar con la teoría de la verdad como desvelamiento, al menos en su personal versión de *El ser y el tiempo*.

En un borrador de 1937 caracteriza la filosofía de la filosofía como “un saber histórico-teórico”, en que la filosofía ha de entenderse como “una forma de la palabra y de la convivencia” y aun como “la forma racional-radical de ambas”. A la pregunta por el carácter de la verdad —y con esta cita acabaré estas notas— responde: “El contenido de mi verdad es el siguiente: la vida intelectual debe reintegrarse en la concreta. La filosofía debe promover hacia la vida pública. La vida pública debe

restaurar y universalizar la vida privada educando a los humanos para la distinción entre instituciones e impulsos” (2: 1364). Tal vez ahí haya que buscar la filosofía política de Gaos, más que en otros escritos privados. Y cuando incluye, entre las tareas de la filosofía de la filosofía, esta última misión para el existente: “Debemos aceptar, no sólo padecer, nuestra finitud” (2: 1364) ■

Sergio Sevilla
Universitat de Valencia

¹³ *Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 80.*

¹⁴ *Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 76.*

08.

José Gaos, *Obras Completas I. Escritos españoles (1928-1938)*. 2 volúmenes, prólogo de Agustín Serrano de Haro, coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano.

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 1436 pp.

ISBN 978-607-30031-5-5 (Volumen 1) | 978-607-30031-7-9 (Volumen 2).

Vuelta a José Gaos¹

Gracias a la labor de Antonio Ziri3n y las personas que han trabajado bajo su direcci3n, el lector tiene ante sus manos un repertorio de escritos del máximo interés no sólo para el estudioso de la filosofía de José Gaos, sino también para quien quiera hacerse una idea cabal de cómo un español se forja un camino propio en la filosofía a la altura de una década convulsa (1928-1938), en un país convulso.

El lector encontrará, pues, una edici3n rigurosa de las publicaciones de Gaos de aquellos años, como libros (*Introducci3n a la fenomenología* y *La filosofía de Maim3nides*), artículos, reseñas y prólogos. A ello hay que añadir un número excepcional de inéditos, sean trabajos propiamente académicos re-

¹ *Quiero agradecer la invitaci3n del profesor Sergio Sevilla para formar parte de la mesa redonda sobre José Gaos en la que presentamos la edici3n de los dos volúmenes del tomo primero de sus Obras completas. También quiero indicar que mi lugar también podría haber sido ocupado tanto por Josep Martínez Bisbal, editor primero de textos ahora incluidos en el tomo que presentamos y estudioso de este periodo de la obra de Gaos, como por Neus Campillo o Salvador Feliú, con quienes compartí lecturas de Gaos en un fructífero proyecto de investigaci3n dirigido por el profesor Sevilla. También creo que es obligado y de justicia, obligada justicia, expresar mi reconocimiento y felicitaci3n a Antonio Ziri3n Quijano, director del proyecto de edici3n de las Obras completas de José Gaos y coordinador de la edici3n de los dos volúmenes de sus escritos españoles. Su cuidado y rigor han hecho posible un trabajo nada fácil, y por ello los lectores de José Gaos le agradecemos. Todo ello es extensible a Agustín Serrano de Haro, autor del esclarecedor prólogo, propio del acreditado conocedor de la filosofía de José Gaos que es.*



sultantes de las oposiciones, sean apuntes y notas de cursos, discursos y conferencias, o correspondencia y textos varios. En suma, el índice de una actividad frenética en frentes muy diversos: opositor, profesor, rector o alto funcionario al servicio de la República, pero también traductor, investigador, conferenciante y tantas cosas más. Me pregunto qué habría sido España si hubieran podido permanecer en el país personas de la integridad moral y la talla intelectual de José Gaos que testimonian los volúmenes que comentamos.

Por eso, que el libro acabe con la ruptura y el exilio es algo más que un suceso personal o un acontecimiento fechable: es el paradójico origen doble de nuestra propia tradición filosófica. Tanto la tradición perdida o ausente, como la tradición que suple su ausencia. En ellas estamos y de ellas nos nutrimos. Por eso nos interesa José Gaos, por eso no puede dejar de ser interesante.

En este tomo primero de sus *Obras completas*, el lector tiene ante sí un vasto territorio por explorar, en el que cabe encontrar momentos memorables. Pondré un solo ejemplo: forma parte de los apuntes de las seis lecciones impartidas en el curso de 1935-1936 con el título “Introducción a la filosofía de la filosofía”. Son 148 densas páginas de apretada letra, “probablemente —nos indica Antonio Zirión— primera parte del curso *Teoría y Didáctica de las Ciencias del espíritu*” (1: 83). Un escrito que con razón Agustín Serrano califica de “extraordinario curso postrero” (1: 26).

Es verdad que en él cabe reconocer las primeras formulaciones de problemas y orientaciones que no dejarán de acompañar a Gaos a lo largo de su trayectoria intelectual. Es el caso de la experiencia personal del sucederse de las filosofías (la fenomenología de Husserl, la filosofía de los valores y las filosofías de la vida o la existencia) consumidas en su antagonismo, o la elaboración de su propia posición filosófica al hilo de la “filosofía de la filosofía”. Todo ello, y muchas cuestiones más que no es el caso desgranar, encuentran en el curso de 1935-1936 una formulación primera de inestimable valor para el estudioso de Gaos, necesitado de esa fase primera de su obra hasta ahora inédita.

Quiero detenerme en las abundantes páginas iniciales dedicadas a la cuestión de la filosofía y a la cuestión de la cuestión. No reproduciré sus casi infinitas precisiones y casi interminables análisis que de manera rigurosa conducen la exposición, tan cercana a la fenomenología de la expresión propia del proceder de Gaos en *De la filosofía y Del hombre*.

A diferencia del *de nobis ipsis silemus* kantiano, el caso de Gaos es radicalmente diferente: “empecemos una vez más por nosotros mismos” (2: 785), nos advierte. Algo que aquí equivale a reconocer que la pregunta o la cuestión es algo “casi exclusivamente humano” (2: 732); en el punto de partida en tanto que condición del preguntar, el deseo (2: 735); y ese deseo, a su vez, comprendido como condición del sujeto (2: 759). Parece lógico concluir,



pues, que el preguntar alcanzará su mayor intensidad (“sentido primicísimo”, precisa Gaos, 2: 735), allí donde el deseo es deseo de ser, deseo de ser del sujeto que pregunta y así se constituye como tal.

En el caso de Gaos, eso tiene un carácter ciertamente singular, sobre el que volveré más adelante. Por ahora baste decir que se trata del deseo de saber qué es la filosofía. Es una necesidad urgente, vital, pues a tal cosa le obliga su condición de “profeso” y profesor de filosofía. Se trata de algo personal y vital, pero también profesional y filosófico, pues el conocimiento de la filosofía, al que se aspira en tanto que profesor de filosofía, pasa por el ejercicio de la filosofía misma, deviniendo así filósofo quien desea ser algo más que su primera condición de profesor.

El problema en este punto es la multiplicidad de filosofías que el sujeto ve desfilar ante sus ojos, invitando al escepticismo o a la severa rebaja de la pretensión de acceder a una verdad universalmente válida y no sometida a los vaivenes propios de una realidad mundana. La filosofía, reitera Gaos, “implica pretensión de validez universal. Este valor universal que la filosofía pretende tener o ser se llama verdad. La filosofía es pretensión de verdad” (2: 779). Todo ello, añado, excluye la pluralidad y parece requerir la absoluta unidad de la verdad de la filosofía.

Sin embargo, si la multiplicidad de filosofías sucesivas es incompatible con el ideal de verdad, ello invita a tomar en

consideración la contradicción y el contrasentido que parecen propios de la filosofía. La contradicción es “la relación (de exclusión mutua) entre dos tesis opuestas”. El contrasentido, por su parte, es “la relación entre una tesis y sus supuestos que, formulados, serían una tesis opuesta” (2: 731). Por tanto, cabe añadir que

hay contradicción entre dos objetos contrarios —en cualquier sentido— igualmente patentes o expresos; en particular entre dos tesis contrarias igualmente enunciadas. Hay contrasentido en un objeto patente o expreso, o en una tesis enunciada, que suponen o implican un objeto o una tesis contraria —en cualquier sentido— no patente o expresa, o no enunciada, sino latentes, tácitos. Por ende, el contrasentido requiere dos sujetos o dos actos: uno que advierte sólo lo patente, expreso o enunciado, y otro que advierte esto y lo latente o tácito, que el primero no podría advertir sin que dejase de ser latente o tácito, esto es, sin que dejase de haber contrasentido y pasase a haber contradicción (2: 730).

Sólo cabe concluir que en la filosofía no hay contradicción, pero sí contrasentido. No hay contradicción, porque “los contrarios no están patentes a las filosofías que los entrañan como lo están a nosotros que hemos vivido sucesivamente las filosofías” (2: 778). La contradicción de las filosofías pertenece al registro personal de la experiencia de tal contradicción, pero no a las filosofías mismas. Sólo los espectadores de la procesión de filosofías son capaces



de hacer vivencia propia la contradicción que ello encierra y para la que son ciegas esas mismas filosofías.

La cuestión de resolver el contrasentido de la filosofía no es para Gaos cuestión técnica, sino asunto personal:

Hemos dedicado nuestra vida a la filosofía. En el proceso de esta dedicación se nos hace cuestión la filosofía. En el proceso de nuestra vida se nos hace, pues, cuestión nuestra vida misma. Existe en nosotros el deseo de resolver esta cuestión —o el contrasentido en que se concreta. Este deseo y el satisfacerlo es condición de nuestro propio ser. Si no llegamos a resolver el contrasentido de la filosofía no llegaremos a resolver nuestra ulterior dedicación a ella, no perseveraremos en nuestro ser actual y proyectado. La cuestión de la filosofía no es para nosotros una cuestión ociosa. Y ello es la más acabada justificación de estas lecciones y curso (2: 784).

No creo que quepa expresar de manera más precisa el contexto vital que supone la opción gaosiana por la filosofía. Es una opción que afecta a la integridad de la vida, pero que finalmente se resuelve profesional, profesoralmente. No dejo de admirar el riguroso ejercicio de la profesión que exige Gaos, de la misma manera que no deja de asombrarme la reducción de la vida a ejercicio profesional. La vida ingresa en la filosofía únicamente a título de profesión. El lector de Gaos siempre acaba teniendo la impresión de que filosofía, en

el fondo, en el principio o en el final, es para él filosofía académica, institucionalmente ejercida como profesión. No deja sitio (Ortega y Heidegger, por ejemplo, lo hacen) a una vida o una existencia anterior a la filosofía institucional y las opciones profesionales. Para Gaos, la filosofía es filosofía académica casi por la misma razón que la vida es profesión.

Sin embargo, hay al menos un momento en que ello no es así. Es un párrafo que, como el editor nos advierte, fue tachado por Gaos y del que, por tanto, el sentido queda en suspenso, si no revocado. Es cuando Gaos apela al momento crítico del presente “en que la filosofía advierte el contrasentido de su propio ser”, y añade que esa es también “la situación personal de aquellos filósofos que advierten el contrasentido de su propio ser. Se trata, pues, de la cuestión del propio ser. El deseo de resolver el contrasentido del propio ser es constituyente de este ser” (2: 783).

En este caso queda indeciso si el contrasentido de la filosofía es incorporado y constituye al profesional riguroso de la filosofía dispuesto a encararse con él, o si el contrasentido es el ser mismo del hombre, es decir, constituye el rasgo más decisivo de su propia vida, vida sin más, sin necesidad de ser calificada como profesional. Yo me siento más cerca de la segunda opción, la opción tachada, la opción que abre una ambigüedad, justo lo que de manera extremadamente vigilante Gaos no ha dejado de combatir a lo largo de su obra y que, sin embargo, en ocasiones aflora, aunque



sea de manera tachada.

Añado algo más a propósito del contrasentido que es, como vemos, explícitamente filosófico antes que vital. Por eso entiende Gaos que es algo que se hace patente de una manera decisiva en su propia circunstancia, es decir, en la circunstancia de la filosofía contemporánea. Una circunstancia compartida capaz de engendrar lo que Gaos llama “una sociedad filosófica” (2: 760) y que nosotros quizá llamaríamos “comunidad filosófica”. Algo que creo constante en Gaos: no hay filosofía sin comunidad. El ejercicio de la filosofía es singularmente personal, sin duda, pero nunca sobre el vacío de una nada, sino sobre el suelo firme que le brinda la pertenencia a la comunidad filosófica. Y esa comunidad, como testimonian los volúmenes que presentamos, pasa por su propia Facultad de Filosofía.

Forma parte de la experiencia de esa comunidad el hecho decisivo de que la filosofía contemporánea ha sabido ver lo que para la filosofía anterior quedaba latente, es decir, su contrasentido. Un contrasentido doble: en primer lugar, el que afecta al lenguaje y la historia o, si se prefiere, esencia y sucesión, unidad y pluralidad; el segundo afecta a la verdad y la historia o, si se prefiere, al antagonismo entre universalidad y unidad, frente a particularidad y pluralidad (2: 778-779). El contrasentido se resuelve así en la tensión propia de la filosofía entre la afirmación y la negación de su unidad esencial. A lo primero parece obligada en cuanto idea y concepto de su

propia esencia; a lo segundo es inducida en virtud de su carácter histórico. Lo mismo ocurre cuando se debate entre la pretensión y la anulación de su validez universal, sea en razón de su carácter ideal, sea en razón de su naturaleza histórica (2: 781).

El deseo de resolver personalmente ese contrasentido compartido pone en marcha la propia reflexión de Gaos. No señalaré el trayecto que desde ahí conduce a la filosofía de la filosofía. No sé si es muy aventurado decir que de las nuevas páginas de Gaos sobre el particular cabe extraer la idea de que “filosofía de la filosofía” nombra —antes que un más allá respecto de la filosofía que, sin embargo, sigue siendo filosofía, antes que un discurso de segundo orden sobre la filosofía y que también él mismo es filosofía— una filosofía personal respecto de las filosofías presentes y pasadas que así pasan a ser, tanto ingredientes de la vivencia personal —en su contradicción—, como datos de la propia filosofía —en su contrasentido.

Pero prefiero quedarme un poco antes y reparar en un pasaje (2: 779-780) sobre el que el editor, Antonio Ziri6n, nos advierte: “todo lo escrito en esta página est1 circundado por unos grandes y gruesos par6ntesis a l1piz” (2: 779). Problema enorme, signifiante sin significado, esos “grandes y gruesos par6ntesis a l1piz” dejan suspendido con rotundidad, entre par6ntesis, lo que acotan, encierran y rodean. Tambi6n su verdad, su alcance y su cr6dito quedan entre par6ntesis, suspendidos de s1 mismos, entregados a la raz6n o la sin-



razón de su lector.

Nunca sabremos lo que tales “grandes y gruesos paréntesis” significan. ¿Acaso que su contenido debe ser retirado de la exhibición pública y evitar su mostración? ¿Acaso que debe ser examinado con más detenimiento y por eso queda en suspenso? ¿Acaso es el paso previo antes de ser definitivamente suprimido? Nunca sabremos si ese fragmento estaría llamado a desaparecer o ser integrado en una hipotética edición del texto, edición que no llegó. Su desaparición queda así suspendida y, por ello, su sentido queda entregado a nuestro juicio. Es la hora del lector. Ni tachado, ni integrado, pero marcado —sin que sepamos lo que tal cosa significa—, nunca sabremos de ese limbo suspendido de un paréntesis en el que lo situó su autor y desde el que llega hasta nosotros, gracias al generoso concurso de Antonio Ziri6n.

Pero m6s concretamente, sin m6s demora, ¿qu6 hay ah6?, ¿qu6 leemos en esa p6gina entre par6ntesis? Recuerdo que el contexto es el que a muy grandes rasgos he se6alado anteriormente. Esto es, el contrasentido que aqueja a la filosof6a, acontecimiento decisivo que hace patente la filosof6a contempor6nea. En 6ltima instancia, el contrasentido entre lo intemporal y lo hist6rico. Eso puede invitar al trabajo de su soluci6n en forma de s6ntesis, antinomia —que tan destacado papel juega en el Gaos posterior—, oposici6n, etc6tera. Sin embargo, lo que Gaos nos indica es que ello impulsa a reconocer que “el ‘principio’ del mundo es un ente tal que no se pueden

captar por el hombre en 6l sino contrarios: es unidad de contrarios” (2: 780). A6ade tras punto y aparte, en may6sculas, de manera bien destacada: “LA HISTORIA DE LA FILOSOF6A SER6A LA PRUEBA DE QUE LA REALIDAD RADICAL ES UNIDAD DE CONTRARIOS”. Y concluye: “Si esto no es la soluci6n de la cuesti6n de la filosof6a, se le parece mucho”; entre par6ntesis, a6ade: “(11 y minutos noche 13 noviembre 1935)”.

Eso es casi un enunciado protocolar al modo de los positivistas vieneses y la prueba del rigor de Jos6 Gaos. Eso es la dataci6n del descubrimiento, su rigurosa adscripci6n a un instante fugaz cuyo contenido, sin embargo, puede ser repetido en cualquier momento, pues siempre nos entregar6 “la soluci6n de la cuesti6n de la filosof6a”: que en lo fugaz habita lo eterno, contrasentido entre lo intemporal y lo hist6rico. Eso tuvo un momento primero inaugural y datable: “(11 y minutos noche 13 noviembre 1935)”. La realidad radical es unidad de contrarios, reza la f6rmula. Her6clito antes que Parm6nides, contrasentido antes que identidad. Eso debe ser guardado y conservado para as6 poder recordarlo en su primer aparecer. Al datarlo, asociamos su persistencia a la fugacidad que sintetiza una fecha y una hora. As6 lo recordamos, as6 lo leemos.

Creo que habr6a que rastrear el destino y el alcance de esa f6rmula en la obra de Gaos. Adem6s de lo ya dicho, porque abre paso a lo que tambi6n con may6sculas, Gaos denomina “REALISMO DIAL6CTICO”,



del que creo haber entendido que no se encuentra muy distante: “la dialéctica realista debe ser la explicitación conceptual de la intuición de la principal unidad de contrarios —de la realidad en todos los contrarios físicos y morales, religiosos, individuales, sociales, que constituyan su unidad— por medio de términos, los unos rigurosamente conceptuales, los otros más o menos metafóricos” (2: 781).

Me limito a dejar constancia del difícil estatuto de un texto todo él entre paréntesis, suspendido del sentido y el alcance que se le ha de conceder. Ese es el trabajo de la crítica y los estudiosos, a los que me sumo para agradecer que estén disponibles los dos volúmenes de las *Obras Completas* de Gaos que aquí presentamos y celebramos ■

Manuel E. Vázquez
Universitat de Valencia



Anamorfosis

09. Gusano Local



La muerte de la comadreja
25 cm x 25 cm
Tintas sobre papel





Madre
25 cm x 25 cm
Tintas y plumón de aceite sobre papel



Hermano
25 cm x 25 cm
Tintas y plumón de aceite sobre papel

La muerte de la comadreja.

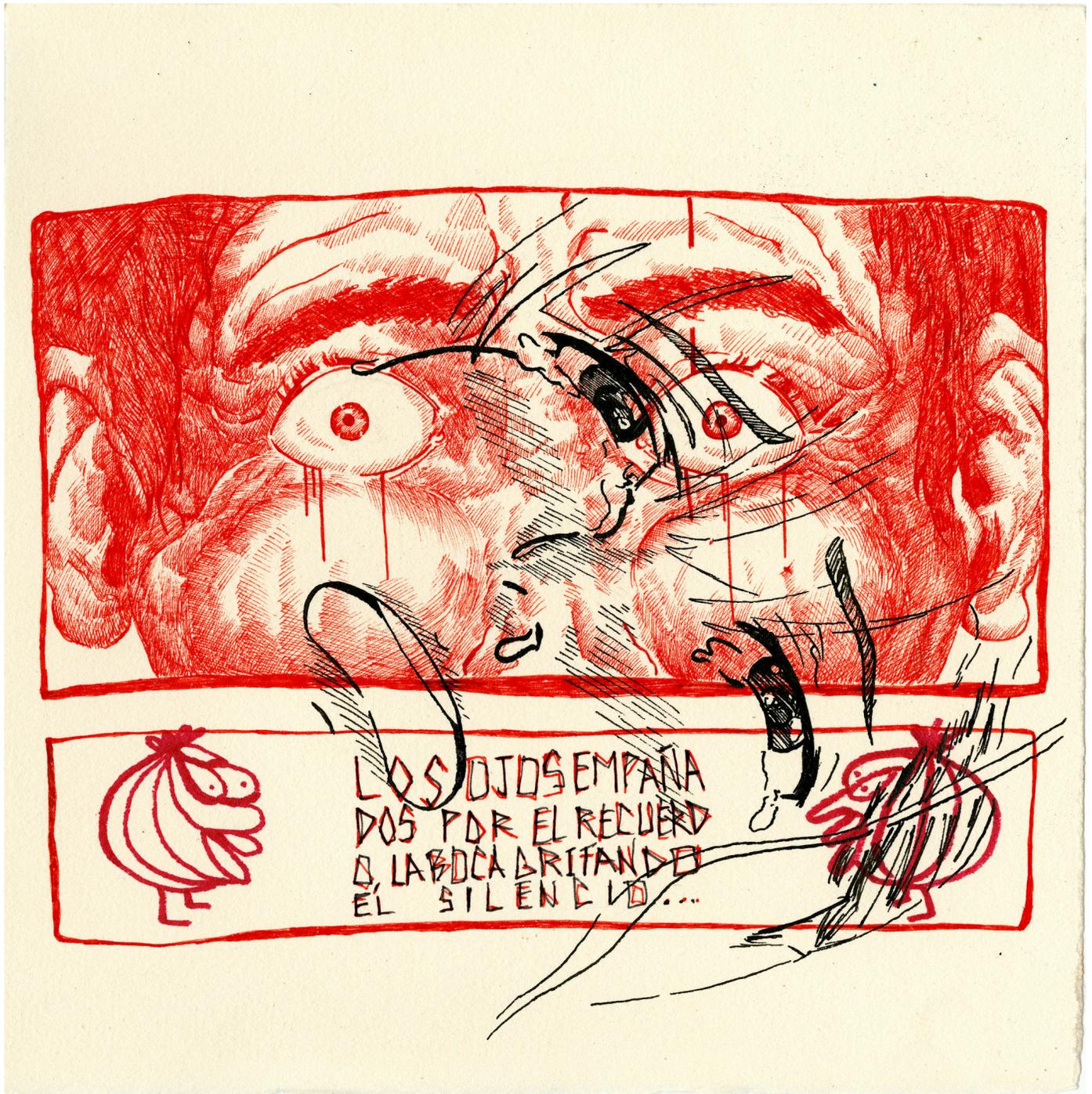
La muerte de la comadreja es un diagrama temporal que describe los últimos *tres* minutos de actividad cerebral del vencido, después de una fatídica pelea entre hermanos.

Estas viñetas atemporales se basan en la historia de Caín y Abel, narrada en el Antiguo Testamento, o en la de Sasuke e Itachi, descrita en el Nuevo. Presentan el veneno, la ira y el odio que incrementan la fatalidad del puñal fraterno.

Nacido el 28 de marzo de 1994 en la Ciudad de México, Gusano Local concentra el grueso de su obra en la simbología fúnebre de la cultura pop, resultado de la época post-internet.

Inició su carrera académica y artística en 2013, al ingresar a la carrera de Arte y Diseño de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia. A partir de entonces, se ha presentado en diversas exposiciones colectivas y una individual, entre las cuales destacan *Ponzoña*, en la galería Mashimón, *La Tumba*, en el extinto Centro de Investigaciones para las Artes Indisciplinadas, en Morelia, Michoacán, y *Capricho Infantil Noventero* en Cuartelito 148





*El recuerdo
25 cm x 25 cm
Tintas y plumón de aceite sobre papel*

El olvido
25 cm x 25 cm
Tintas y grafito sobre papel



El relámpago
25 cm x 25 cm
Tintas y acrílico sobre papel



La nada
25 cm x 25 cm
Tintas y transfer sobre papel

