

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 160

Volumen LXI

Mayo-Agosto 2022

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor

Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: *Un Yogui*. Xul Solar [Óscar Agustín Alejandro Schulz Solari] (Acuarela y gouache sobre papel sobre cartón, 40x55,5cm., 1932) Colección Museo Xul Solar, Buenos Aires, Argentina.

Revista
105
R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index*
- *Latindex*
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
- *Sociological abstracts*
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique)
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno)

www.philinfo.org
www.latindex.org
www.rbif.ucl.ac.be
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.ciehu.unam.mx:8000/ALEPH>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
www.lechuza.org

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 •
Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Índice del Volumen LXI

Mayo - Agosto 2022

Número 160
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

1. Motivo de portada. *Un Yogui* 7-9

1. Artículos

1. Juan Carlos Morales Jiménez. “Del signo al poder: Una evaluación desde la perspectiva foucaultiana de la arqueología y genealogía en el discurso” 13-25
2. Carlos Alberto Navarro Fuentes. “La humildad intelectual como epistemología de la virtud. Un problema con el conocimiento” 27-38
3. Arturo Rojas Alvarado. “El panteísmo en los estudios sobre la naturaleza de Johann Wolfgang von Goethe”. 39-51
4. Luisina Bolla. “*De la invisibilidad al reconocimiento*: el “trabajo” en la tradición materialista y en los debates feministas contemporáneos” 53-67
5. Daniel Nery da Cruz y Andressa Dias Filadelfo. “Direito à liberdade de expressão: crítica ao PL 504/20 do Estado de São Paulo sob a ótica filosófica de John Stuart Mill” ... 69-77
6. David Valerio Miranda. “La idea de justicia desde el reconocimiento del otro: un contraste entre el comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos contemporáneos de Axel Honneth, Nancy Fraser y Michael Löwy” 79-94

2. Dossier: Filosofía de la India

1. Olivia Cattedra. “Introducción: Acaso, ni los dioses sepan” 97-98
2. José Antonio Antón Pacheco. “¿Hay filosofía en los Vedas?” 99-104
3. Fernando Wulff Alonso. “Los periodos de formación del pensamiento indio: notas no esencialistas” 105-118
4. Paolo Magnone. “El ojo como espejo del sí mismo en la India y en Grecia” 119-132
5. Ethel Junco. “Diálogos del Amor y la Muerte: La victoria del amor en la filosofía india” 133-143
6. Raquel Ferrández Formoso. “Resucitar a Kāla: tiempo que muere y tiempo que mata en los Purāṇas” 145-158

7. Óscar Figueroa. “El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*” 159-172
8. Ana Laura Funes Maderey. “La cultivación del *prāṇa* en el *sāṃkhya* clásico: hacia una filosofía de la respiración compartida” 173-185
9. Vicente Merlo. “*Jñāna* y *Vijñāna*: Gnosis blanca y Gnosis arco-iris en el *Pūrṇādvaita* de Śrī Aurobindo” 187-194

3. Crónica

1. Peter-Erwin Jansen e Inka Engel. “Leo Löwenthal y Herbert Marcuse: la amistad como utopía redentora” 197-204

4. Recensiones

1. José Enrique Tortós. *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*. George García-Quesada (Leiden: Brill, colección *Historical Materialism*, 2021. 190 páginas) . . . 207-211
2. José Carlos Cortés Jiménez. *La filosofía política de Ayn Rand* (tesis doctoral). Luca Moratal Roméu (Madrid: E-prints complutense, 2021. 417 páginas) 213-215
3. Jorge Prendas-Solano. *Hegel y el poder. Ensayo sobre la amabilidad*. Byung-Chul Han (Barcelona: Editorial Herder, 2019, 160 páginas) 217-222

Pablo Hernández Hernández

Un Yogui

**Xul Solar [Óscar Agustín Alejandro Schulz Solari]
(Acuarela y gouache sobre
papel sobre cartón, 40x55,5cm., 1932)
Colección Museo Xul Solar, Buenos Aires, Argentina**

Tal como lo expresa la modificación misma de sus apellidos para construirse un seudónimo artístico polisémico, Xul Solar (1) no temía a las deformaciones. Fundamentalmente porque eso que reconoceríamos como deformación era considerado por él un estadio, el resultado momentáneo y parcial de una perspectiva particular. La deformación no debería ser considerada como un error o una falla, sino como un primer paso de reconocimiento, de identificación y de seguimiento de un proceso mayor que, trascendiendo, ampliando, entremezclando y entrecruzando lo particular sin abandonarlo o desecharlo, nos conduce hacia un panorama insólito o, al menos, hacia su representación artística.

Es esta la razón por la que los adjetivos de surrealista o fantástico se quedan muy cortos al tratar de caracterizar la obra artística de Xul Solar. Así, no es hacia la imaginación febril ni hacia la creación de mundos oníricos o ilusorios, autónomos y privados, originados en una mente individual, que se busca dirigir la atención de la persona observadora, es hacia otra cosa, en realidad, que habría que (re)dirigir nuestra atención, o deberíamos decir más bien que la atención se dirige hacia aquello que no es cosa alguna.

En su minucioso arte, en su mayoría de pequeño formato, se deja ver esa perspectiva amplia que contiene la clara intención de obligarnos a un cambio de escala, de una escala parcial

a otra trascendental. Pero, trascendental no por salto o huida sino por implicación e incluso, diría él, por enredo. Por lo tanto, esta sería su definición de trabajo y de obra: la suma de pasos para sobreponernos a una perspectiva efímera y parcial, echando mano de todo instrumento a nuestro alcance para visualizar y experimentar un panorama inagotable e íntegro.

La obra que ilustra nuestra portada forma parte de una serie de trabajos que el artista desarrolla durante la década de 1930, dedicada a lo que él mismo denominaba ‘paisajes místicos’. Y es un buen ejemplo de cómo en estos paisajes se entrelazan figuras místicas con símbolos esotéricos, patrones de composición con progresiones cromáticas, recursos expresionistas con abstracciones formales, mundos del saber con tradiciones del hacer, fórmulas de la ciencia con especulaciones filosóficas y referencias a las religiones del mundo. En un espacio que intencionalmente renuncia a la perspectiva de punto focal para alcanzar un estilo geométrico y plano, esta serie de paisajes logra reflejar complejamente los profundos intereses del autor en la mística, la teosofía y la astrología.

Considerada por muchas personas especialistas en la obra de Xul Solar como una especie de autorretrato, esta pintura nos presenta a un radiante y luminoso yogui en postura de meditación, con una escisión de cabeza y cuerpo



que ignoramos si se está produciendo o se está reparando. Cuadros y rectángulos de diversas dimensiones y colores se distribuyen a su alrededor como parte de eso que no podemos resolver si compone el mundo dado o si ha sido producto y creación de la misma figura central. Vemos puentes o bien umbrales, o bien portales. Debajo e igualmente radiante, una figura sinuosa y ondulante, con cabeza humana, parece representar un estado larvario, una gestación que es metamorfosis y un nacimiento que no deja de darse, aunque bien podría ser una especie de dragón. Fragmentos de esferas con diferentes texturas, desde burbujas hasta discos, pasando por esquemáticos rostros, insinúan un universo leve, atemperado, siendo conducido al reposo. Finalmente, un elemento llamativo por aparentemente extraño en esta composición, aunque recurrente en la obra completa del artista: una bandera multicolor, con los colores del arcoíris, desintegración analítica de la luz.

Xul Solar tuvo relación con el yoga en tiempos muy tempranos de su carrera creativa, desde su larga estadía en Europa entre 1912 y 1924, principalmente a través de su relación con el excéntrico ocultista Aleister Crowley y la obra de contemporáneos indólogos alemanes, por ejemplo, la obra *Los inicios de la práctica del yoga en la India antigua* [Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien, 1922] de Jakob Wilhelm Hauer. Para Xul Solar, en el yoga no se trata solamente de una iluminación, de una santidad o de una salvación, de un estado final o de una meta por alcanzar en el tiempo de una vida singular y en el seno de un cuerpo individual. Riguroso en el seguimiento de los conocimientos de las culturas de Oriente, del ocultismo, la astrología, la mitología y la alquimia, pero también de la música, las lenguas y los lenguajes, de la biología, las matemáticas y la metafísica, Xul Solar reconoce que se trata de una disciplina, de una práctica, de un hacer. Incluso, me atrevería a decir, se trataría de un ejercicio de (re)diseñar (re)conectando.

Es por esto que nos encontramos con que el acervo artístico, místico, esotérico, religioso, filosófico y científico que confluye en la obra de Xul Solar es prácticamente inabarcable en extensión y profundidad. Así lo son también las anécdotas y los proyectos que componen la síntesis de su vida con su obra. Desde la invención de dos lenguas a la construcción de un piano de

seis tonos con teclas multicolores, pasando por sus cartas astrales y juegos del tarot (y otro gran número de producciones) todo es interesante, y más importante, todo está relacionado en un gesto amplificador en Xul Solar. Pero no es este el espacio para profundizar en ello.

Hemos utilizado esta obra como pretexto para invocar a Xul Solar. A su vez, hemos recurrido a Xul Solar para encontrarnos desde la portada de la revista con un poderoso punto de coincidencia del propósito del trabajo de Xul Solar con lo que el contenido de este nuevo número de la *Revista de Filosofía* nos ofrece y presenta. Esta nueva edición (volumen LXI y número 160) contiene un dossier dedicado a la filosofía de la India en el que se reúnen artículos que en su conjunto nos vienen a demostrar que la discriminación y descalificación de formas de conocimiento inclasificables en las categorías occidentales del saber no debería detenernos a estudiarlas, comprenderlas, explicarlas y aplicarlas en nuestros propios esfuerzos filosóficos.

Para poder contextualizar y contrarrestar esa discriminación y descalificación, el historiador holandés de las filosofías herméticas y de las religiones Wouter J. Hanegraaff ha propuesto el concepto de “conocimiento rechazado” [rejected knowledge]. Con este concepto quiere hacer visible que, aunque rechazado, este conocimiento existe y, más aún, que han sido y siguen siendo parte fundamental de la cultura occidental. El gesto que incluye esta propuesta es sumamente interesante, porque indica que su rechazo no ha implicado su exclusión del panorama intelectual, artístico y cultural occidental. Aquí es donde un dossier dedicado a la filosofía de la India se encuentra con el polifacético proyecto del artista argentino. Desde el estudio sistemático de las formas de filosofía y pensamiento desarrollados en la India hasta la (re) conexión estética de repertorios rechazados de conocimiento y saber, ambos sirven de ejemplo de cómo lo que ha sido rechazado no necesariamente ha terminado siendo excluido.

Xul Solar, en su ecléctica integración de saberes y haceres, no deja la impresión de componer una colección de excentricidades geniales. Por el contrario, como ya mencionamos, se trata de un esfuerzo ampliamente inclusivo de composición o diseño a partir de ideas, prácticas,

tradiciones y sistemas de pensamiento tradicionalmente percibidas como incompatibles o incluso contrarias a las institucionalizadas formas del saber que se identifican como religión, filosofía o ciencia. La obra de Xul Solar, en el sentido del *rejected knowledge*, se presenta como un enciclopédico esfuerzo de inclusión.

Nota:

1. Su seudónimo suma a la alteración de sus apellidos los posibles sentidos que se generarían en el cruce del anagrama del latín lux (Xul) y de la polisemia de Solari (Solar) al referir a lo solar tanto como al suelo, al patio y al recreo.

I. ARTÍCULOS

Juan Carlos Morales Jiménez

Del signo al poder: Una evaluación desde la perspectiva foucaultiana de la arqueología y genealogía en el discurso

Resumen: *Desde la perspectiva foucaultiana el análisis del discurso implica una evaluación arqueológica y genealógica, por ende, en este artículo se abordan los principales aspectos que deben ser valorados para develar la intencionalidad, direccionalidad y el a priori histórico de las proposiciones en el interior del discurso a efectos de determinar cómo se construye el régimen de verdad dentro de un contexto y para evaluar los efectos de poder que se producen.*

Palabras clave: *discurso, poder, verdad, estrategia, Foucault*

Abstract: *From a Foucauldian perspective, discourse analysis implies an archeological and genealogical evaluation; therefore, this article addresses the main aspects that must be assessed to unveil the intentionality, directionality and historical a priori of propositions within the discourse in order to determine how the regime of truth is constructed within a context and to evaluate the power effects that are produced.*

Keywords: *discourse, power, truth, strategy, Foucault*

Introducción

El instrumental foucaultiano, entendido como las diversas concepciones desarrolladas durante la prolífica carrera académica del filósofo francés Michel Foucault, ofrece múltiples insumos para analizar el discurso, pero establece dos categorías básicas, a saber, la arqueología y genealogía. El discurso, entonces, puede ser estudiado arqueológicamente para hacer derivar sus saberes y encontrar su contexto de surgimiento o emergencia, pero también se abre un espacio a la genealogía para descifrar las relaciones de poder y de dominación que este incluye y manifiesta.

Dentro de este marco, la perspectiva foucaultiana es una piedra angular para divisar la sublimación entre el discurso, la verdad y el poder, en especial si se consideran las formaciones objetales y conceptuales que se erigen a partir de la construcción discursiva y la consecuente concreción del régimen de verdad que prevalece en determinados contextos, el cual suele encontrarse mediatizado por diferentes estrategias que facilitan la apropiación del discurso y de los efectos de poder y de satisfacción derivada que se le encadenan.

En este artículo se efectúa una aproximación desde la perspectiva foucaultiana –incorporando, por supuesto, aportes de otros autores– de la forma en la que se construye el discurso y de las diferentes implicaciones arqueológicas que hay

de por medio, así como de los efectos y las relaciones que puede provocar a partir de la relación discurso-verdad-poder, es decir, de su genealogía, razón por la que se establecen algunos parámetros plenamente vigentes aún después de más de tres décadas desde la muerte de Foucault.

I. Conceptualización y características de un discurso

Grosso modo un discurso puede definirse como un “conjunto de (...) enunciados que dependen de un mismo sistema de formación” (Foucault, 2013a, p. 141), no obstante, esta es una definición muy amplia y como tal, debe acompañarse de otros elementos para que sea factible contemplar los alcances del concepto; en este sentido, debe adicionarse que el discurso encierra una gran relevancia debido a que “por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto (...) su vinculación con el deseo y con el poder” (Foucault, 2011, p. 15).

En este sentido, es necesario partir de la premisa de que todo enunciado, además de necesitar de una materialidad (1), está compuesto por diversos signos entrelazados entre sí. Precisamente este vínculo permite concebir una significación, debido a que, ni el signo ni su significado tienen una naturaleza o un trasfondo ontológico, sino que dependen de un contexto, o sea, de una realidad que es interpretada por los seres humanos mediante lo que Amit (2012, p. 59) denominó una “estructura simbólica”.

Lo anterior requiere una reflexión en torno a que un significado dependerá de la interpretación que le otorgan los sujetos, de modo que aun cuando exista una serie interconectada de signos que pretendan tener un determinado significado, esos sujetos intérpretes se basan en los parámetros que han sido decodificados histórica, social y culturalmente, sobre la base de lo que Berger y Luckmann (2003, p. 230) denominaron una “realidad humana como realidad construida socialmente”.

Así, la elaboración de un discurso implica que los signos que conforman los enunciados

provengan de un mismo sistema de formación, es decir, que se encuentren concatenados y que respondan a una propuesta de regularidad en objetos, conceptos y estrategias (2), todo lo cual se deriva específicamente de un juego de relaciones apto para generar proposiciones concretas con la capacidad para ser interpretables y significables intersubjetivamente y con el potencial para nutrir un saber en particular.

Ahora bien, como lo explicó Foucault (2013a), no existen los enunciados libres o neutros –por lo que tampoco hay discursos con estas características–, sino que ellos siempre forman parte de series o conjuntos que tienen un papel por desempeñar en tanto se les inserta dentro de un campo asociado de saberes y se les confiere una determinada identidad que los distingue –mas no los aísla– de otros enunciados.

En concordancia con lo antes señalado, si se parte de la base de que esas series o conjuntos se caracterizan por regularizar la formación de los saberes, que a su vez son campos de “coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman” (Foucault, 2013a, p. 237), entonces la determinación del sentido del discurso, y más propiamente de la práctica discursiva, es fundamental para develar su contexto de surgimiento mediante un análisis arqueológico.

En este orden de ideas, para que se pueda hablar de una práctica discursiva o de un saber determinado, es indispensable que los enunciados estén encadenados en un marco coherente que les otorgue una cierta identidad a los conceptos, es decir, que haya regularidad en la formación de sus objetos, o lo que es igual, que haya determinada uniformidad en los criterios de emergencia, de delimitación y de especificación.

Volviendo al tema de los enunciados, derivaciones e interpretaciones, debe mencionarse que para descifrar estos conjuntos se precisa de una estructura cultural de signos (3), lo cual implica todo un proceso de percepción y de análisis que tiene la capacidad de arrojar resultados relativamente homogéneos entre los sujetos, construyéndose así una formación discursiva con la facultad de desplegar efectos de verdad y, consecuentemente, de producir efectos de poder y es aquí donde encuentran trascendencia los

componentes arqueológico y genealógico del discurso.

En concordancia con lo anterior, es oportuno reiterar que todo discurso pretende legitimarse mediante una intersubjetiva aceptabilidad (voluntad de verdad), de manera que una vez conseguida, puede fortalecerse por medio de diversas tácticas en las que el ejercicio del poder juega un papel fundamental, por consiguiente, es oportuno señalar que los enunciados –y sus correlativas proposiciones– pueden ostentar diversas cualidades específicas.

En relación con lo afirmado en el párrafo anterior, los enunciados pueden establecer relaciones con diversos objetos, tienen la capacidad de promover y posteriormente aglutinar ciertas posiciones subjetivas, pueden generar efectos de coordinación, coexistencia o subordinación de otros enunciados, y por supuesto, pueden tener el objetivo de ser aprendidos y repetidos *ad perpetuam y erga omnes*.

Un discurso puede generar consensos y adhesiones, así como también puede vincular voluntades y todo ello lo logra en gran medida por la elasticidad que lo caracteriza, no obstante, aunque es poderoso y seductor, el discurso *per se* no es determinante, pues en la ecuación entran en juego otros factores como el reconocimiento, la legitimación y las facultades de coerción de sus autores o divulgadores, así como las posibilidades de normalización, entendida como la finalidad última del poder.

II. Intencionalidad y direccionalidad del discurso

No solo el discurso en sí es trascendente, sino que la determinación de las cualidades de los sujetos entre los que se desarrolla el acto comunicativo dotado de significado es fundamental, puesto que dependiendo de lo tirante de las relaciones pueden trazarse las líneas estratégicas que guiarán la intencionalidad y la direccionalidad de las proposiciones que se incluyen en un determinado discurso.

En atención a lo señalado en el párrafo precedente, cuando se hace referencia a intencionalidad

y direccionalidad, debe partirse de la base de que tales nociones pueden variar dependiendo de la intensidad del ejercicio de poder (4). A manera de ejemplo, no necesariamente es lo mismo si la interacción de los sujetos con el discurso se hace de un modo horizontal o coloquial entre pares, a si se lleva a cabo en el marco de una relación vertical o tirante, o bien, si ha mediado la participación de medios de difusión masiva o redes sociales –que pueden constituirse en centros de ejercicio de un poder penetrante–, especialmente por la capacidad de normalización que poseen.

En este sentido, el reconocimiento o la posición institucional, política, económica, académica, social o de exposición mediática, de alguna de las partes involucradas en el proceso de exteriorización del discurso, así como las posibilidades de alcanzar una mayor influencia mediante su voluntad de verdad, pueden tener una relevante incidencia en la forma en la que se proyectan y se descifran las proposiciones, lo cual, a su vez, tiene el potencial de derivar en un proceso de normalización, con su consecuente surgimiento de un régimen de verdad y la producción de efectos de poder.

Precisamente en torno a la normalización social, que como ya se ha indicado, es la finalidad del poder, Foucault (2010a) argumentó que ella implica “una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación” (p. 229), es decir, una alineación perpendicular entre una y otra, lo que implica que cuando el discurso se erige con el principal afán de uniformar significados, sentidos y valores y de minimizar contrariedades, se está en presencia de un proceso de normalización o de homogenización.

En adición a lo antes expuesto, si a este proceso de homogenización se le adiciona un interés de vincular voluntades y de privilegiar ciertos saberes, entonces bien podría tratarse de un adoctrinamiento, fenómeno sobre el que Foucault (2011) detalló lo siguiente:

La doctrina (...) tiende a la difusión; y a través de la puesta en común de un solo y mismo conjunto de discursos, los individuos, tan numerosos como se quiera suponer, definen su dependencia recíproca. En apariencia, la única condición requerida

es el reconocimiento de las mismas verdades y la aceptación de una cierta regla (...) La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro (...) La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan. (p. 43)

En este orden de cosas, el adoctrinamiento como esquema de acción es útil para la reproducción del *status quo*, lo cual apareja la perpetuación de un cierto número de saberes por encima de otros y la reproducción de unas específicas manifestaciones de poder. Por un lado, la difusión de doctrina implica la sujeción de las voluntades a lo que un grupo o sujeto definió como verdad; por otro lado, la maximización de las posibilidades de que quienes producen y propagan el discurso dominante fortalezcan su posición.

Asimismo, el adoctrinamiento, como la más clara manifestación de las intenciones y las direcciones propias de la voluntad de verdad, lleva implícita la puesta en marcha de un proyecto pragmático para producir los efectos de verdad y de este modo, definir cuáles conocimientos son importantes y cuáles no, maximizando mediante una especie de rejilla discursiva, la facultad de subordinar discursos y garantizar el ejercicio de poder por parte de determinados centros.

Puede afirmarse, entonces, que usualmente el discurso está seleccionado y controlado por varios centros que ejercen el poder, los cuales por lo general están ubicados en sitios de privilegio socioeconómicos o mediáticos y que se ven en la necesidad de impedir transformaciones o reactivaciones de otros discursos o saberes que les puedan poner en entredicho o que simplemente cuestionen lo que se ha catalogado como verdad o normalidad.

De este modo, para Foucault (2011) existen tres grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso, a saber, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad a la que ya se ha venido haciendo alusión. De acuerdo con este autor, los dos primeros sistemas derivan del tercero y se transforman gracias a las presiones que ejerce, de suerte tal que la voluntad de verdad tiene la facultad de ejercer presión y hasta

coacción para determinar qué es permitido, qué es prohibido y qué puede entrar en una categoría de anormalidad en el ámbito del discurso y del saber.

Así pues, el discurso produce y reproduce el poder en una especie de relación orbicular perenne, pero además este último –el poder– legitima los mensajes provenientes del primero –el discurso–, con lo cual se torna inmutable e infranqueable, reduciéndose a su mínima expresión lo que Foucault (2014a) denominó “imaginación política” (p. 91).

Es factible considerar que el poder se despliega en todos los niveles y tiene consecuencias en todos los espacios de la vida, pero no es democrático, sino que hace emerger centros o sujetos, quienes se encargan de definir el régimen de verdad para cada sociedad; en otras palabras, los centros de ejercicio de poder oficializan lo que se debe reconocer como verdadero y excluyen los discursos, los poderes y los saberes que se le opongan o que no puedan encasillarse en la pretendida oficialidad.

Dentro de toda esta trama de relaciones y tal como ya se adelantó someramente líneas atrás, los medios de difusión masiva y las redes sociales juegan un rol fundamental, puesto que al convertirse en espacios influyentes de la vida pública “hacen aparecer y desaparecer cosas, personas, situaciones o temas, es decir, deciden qué es significativo y qué trivial” (Amit, 2012, p. 65), lo que representa un ejercicio de voluntad de verdad, es decir, de dotación de intención y de dirección al discurso, lo cual, como ya se ha señalado antes, forma parte de la agenda de normalización que tiene el poder.

Un detalle que no puede dejar de mencionarse es que aun y cuando la intencionalidad y direccionalidad del discurso se manifiesta mediante tácticas de ejercicio del poder y tienden a la normalización y homogenización para asumir una “verdad oficial”, ello no elimina del todo las resistencias; por el contrario, allí donde haya ejercicio de poder, por más nimio que sea, se puede producir una correspondiente resistencia, sin embargo, la paradoja de la resistencia es que entre más fuerza alcanza, más diversas serán las estrategias de quienes ejercen el poder para afianzarse.

Al tenor de lo expuesto en el párrafo anterior, Foucault (2014a) esgrimió que “las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuando más grande es esa resistencia” (p. 77).

Por tanto, el paisaje no es imposible ni estático porque siempre habrá posiciones disidentes, pero justamente estas oposiciones les permiten a los centros de ejercicio de poder, guardianes de la “verdad oficial”, erigir un discurso dicotómico y, en ocasiones, aplastante, permeado siempre de una serie de intenciones y direcciones.

III. Verdad y poder, los efectos del discurso

Con base en lo expuesto en el apartado anterior y reiterando que la realidad es una construcción social en donde las circunstancias que se desarrollan no tienen una naturaleza ontológica, sino que responden a un proceso social de elaboración, es viable derivar que en el camino hacia la edificación de un discurso hay una selección de signos que provienen de un mismo sistema de formación que suele depender de la estructura simbólica e histórica de su contexto.

En este orden de ideas, de acuerdo con las condiciones de realidad, un discurso puede hegemонizarse y provocar multiplicidad de efectos, por lo que también puede revestirse de una legitimación especial y útil desde la perspectiva de la reproducción del *status quo* histórico, con todo lo que ello implica, por ejemplo, para el fortalecimiento de la posición de unos específicos centros de ejercicio de poder.

De esta manera, la construcción, codificación y propagación del discurso en un determinado sentido y contexto, se puede convertir en una de las tácticas (5) de los centros de ejercicio de poder para definir lo que debe ser considerado como verdadero y normal en un específico espacio geográfico y momento temporal, de ahí la importancia del examen de la historia del

discurso, de su condición de realidad, es decir, del “*a priori* histórico” (6).

En este sentido, si se parte de la base de que el discurso no tiene un sentido o una verdad unívoca, es mediante diferentes tácticas que puede propagarse en un determinado tiempo y lugar y mediante el juego tirante de fuerzas, inducir a la normalización y esto, desde la perspectiva de los centros que ejercen el poder, torna posible catalogar de verdad absoluta a las proposiciones que a lo sumo podrían ser descritas como racionales, previsibles, calculables o justificables.

Sobre el fenómeno apuntado líneas arriba y concretamente en torno a la trascendencia de la voluntad de verdad, Ibáñez (1995) señaló que existen ciertas artes que le permiten a la verdad asentarse y repeler las resistencias, de modo que cuando una verdad logra arraigarse, por lo general se le llega a considerar cual si fuese única, absoluta y hasta supra humana; además, al estar ideológicamente legitimada por la maquinaria oficialista, asume la facultad de producir efectos de poder.

En lo atinente a lo señalado en el párrafo precedente, corresponde adicionar que esas artes que le permiten a la verdad asentarse y repeler las resistencias, se manifiestan con especial nitidez mediante el establecimiento de las prohibiciones, pues la tecnología del “no debes”, entendida como la posibilidad pragmática de excluir cualquier tipo de disidencia, ofrece un amplio alcance de control a los centros de ejercicio de poder y, además, dota de instrumentos coactivos de sanción.

En este orden de ideas, si el discurso oficial determina lo que es verdadero, entonces, debe establecer mecanismos de defensa para sostener su posición ante las eventuales resistencias y allí es donde entran en juego diversas tácticas que pueden resultar efectivas, razón por la cual, a manera de propuesta teórica derivada del análisis del tema en cuestión, pueden mencionarse las siguientes:

- a. La intimidación y descalificación de los disidentes, catalogando sus [contra] discursos de “irracionales” o a quienes los profieren de “locos” o “amenazas”:

Este es un mecanismo que se asocia con el sistema de exclusión del discurso al que Foucault (2011, p. 23) denominó “separación de la locura”, en el entendido de que, dentro del proyecto de normalización social, todo aquello que sea contrario al discurso dominante puede ser tildado de anormal, de aberrante y de intolerable, lo cual justifica la subyugación de la disidencia.

- b. La dicotomización social y su correspondiente lógica binaria de “bueno-malo”, de “nosotros-los otros” o de “amigo-enemigo”:

La normalización como objetivo final del poder, supone la construcción y vigencia de un régimen de verdad específico, por lo que cualquier contradicción a la verdad oficial implica la presencia de una dicotomía y en este sentido, la división del conjunto social le permite al discurso dominante asumir una visión bélica que incita —expresa o subliminalmente— la lucha contra los “enemigos” que evitan que el contexto sea “puro” y “sano”.

- c. La reafirmación del principio de autoridad y el uso de medios coactivos para restablecer el “orden” del discurso: Como se mencionó líneas arriba, una de las formas mediante las cuales una verdad se asienta y se vuelve oficial, es utilizando la tecnología de la prohibición, del “no debes” y en este sentido, no hay forma más clara de reafirmar la autoridad que convertir al discurso en ley y con base en ello su defensa se puede ejercer a partir de la instauración y funcionamiento de la policía y de los modelos judiciales y penitenciarios.

En concordancia con lo explicado y tal como ya se ha venido argumentando, puede afirmarse que ni el discurso ni sus componentes son objetivos, neutros o atemporales, sino que siempre hay de por medio intenciones, direcciones y una condición histórica que propugnan principalmente por la oficialización de sus proposiciones y que, de una u otra forma, suelen tender hacia la continuación del estado de las cosas y por derivación, hacia la permanencia de unos centros de ejercicio de poder, los cuales despliegan sus efectos en varios ámbitos (7), dentro de los

que se pueden mencionar, a modo de ejemplo y siguiendo a O’donnell (1979) y a Aguilar (2014), los siguientes:

1. Economía:

El despliegue de efectos de poder dentro del espacio económico supone la posibilidad de que, mediante el discurso, ciertos grupos puedan acceder y poseer recursos que a la postre les servirán para la producción de determinados bienes o servicios. Esta es una manifestación de poder que logra mantener a unos grupos dominantes en la hegemonía porque pueden obtener considerables ganancias mientras que sujetan a los demás individuos mediante el pago de un salario, que no es otra cosa que lo que O’donnell (1977, p. 186) reconoció como una especie de “coerción económica” propia del sistema capitalista imperante y que es sostenida por el discurso oficialista.

No puede dejar de mencionarse, en relación con el sistema económico imperante, que a pesar de que incorpora un elemento abiertamente coactivo para someter a las personas a un determinado régimen de verdad, lo enmascara por medio de dos máximas discursivas que son efectivas y racionales, pero que constituyen embustes de la realidad, por un lado, la que implica la igualdad formal de las partes para negociar las condiciones laborales y por el otro, la libre voluntad para aceptar las condiciones de esa relación.

2. Ideología:

El poder se manifiesta en la influencia que puede tener un centro de ejercicio sobre el resto de una población determinada, mediante la transmisión de discursos que tiendan hacia la homogenización de significados, sentidos y valores.

Es trascendental tener la posibilidad de llegar con el mensaje a la mayor cantidad posible de personas para lograr el poder ideológico; de este modo, los medios de difusión masiva y las redes sociales constituyen un instrumento fundamental para lograr los objetivos de consenso y uniformidad.

3. Política:

El discurso es un eje central del poder político, ya que este es el que se funda en la posesión de instrumentos mediante los cuales se puede obligar a los demás a someterse a una voluntad concreta, incluso a través de la fuerza física (poder coactivo).

4. Derecho:

El discurso jurídico es uno en el que el poder se manifiesta de una manera elocuente a partir de la forma en la que se construye y los efectos que produce. Si se piensa, por ejemplo, en el discurso jurídico penal y en su materialización en el sistema penal (8), aún más. Es decir, ¿qué ejercicio de poder puede ser más palpable que establecer castigos para determinadas conductas o para cierta clase de sujetos bajo la premisa de que un grupo de centros de ejercicio de poder tiene la legitimación para llevar a cabo esos procesos de criminalización y penalización? Tal como lo describió Foucault (2012):

Meter a alguien en la prisión, mantenerlo en la prisión, privarle de alimento, de calor, impedirle salir, hacer el amor, etcétera, ahí tenemos la manifestación de poder más delirante que uno pueda imaginar (...) La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse en su desnudez, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. (p. 34)

Las anteriores solo son categorizaciones generales de algunas áreas en donde el discurso puede provocar —y de hecho, lo hace— efectos de verdad y de poder, puesto que, como ya se ha dejado entrever desde antes, el poder es difuso, multidireccional y se puede encontrar en todas partes, es decir, en cada relación comunicativa y en cada interacción social, eso sí, siempre teñido por el contexto y por la historia.

Así, el poder no radica en su sustancia ni en su enunciación teórica, sino en la manera en la que logra el efecto de verdad, que no es algo que procede del estado de las cosas sino del discurso y este se basa a su vez en intenciones, direcciones y circunstancias

históricas; es decir, la dotación de significados, sentidos y valores a las diversas proposiciones que componen el discurso tienden a producir devoción y, a partir de esa asunción interna de la construcción discursiva, cada espacio social, en un momento determinado, accede a su régimen de verdad.

Dicho todo lo anterior y para ejemplificar lo expuesto, resulta de importancia hacer un recorrido más práctico sobre lo que se puede considerar como un discurso dominante, de manera que en las sucesivas líneas se explicará por qué el discurso histórico (9), el de la razón científica, el del modelo educativo y el del derecho, son claros ejemplos al respecto.

i. Discurso histórico:

En lo que respecta al discurso histórico, este es una de las muestras más locuaces de lo que es un discurso dominante, ya que además de haber sido escrito por los vencedores y conquistadores, se ha encargado de invisibilizar innumerables [contra] discursos, saberes y poderes de quienes terminaron por ser arrollados o reprimidos por la maquinaria que asumió el rol oficialista, por el aparato adoctrinador y reproductor del estado de las cosas, al que Foucault (2011, p. 38) denominó “policía discursiva”.

Así, el poder se pone de manifiesto en la construcción del discurso histórico; de hecho, la historia es un recuento y un ritual del poder; ella trata de convencer respecto a que existe una continuidad en los hechos y en los derechos y que todo este proceso ha provocado la emergencia de lo que podría llegar a interpretarse como una verdad absoluta.

Como un aspecto de relevancia para demostrar la dominancia del discurso histórico y sin profundizar en una nueva discusión que variaría el rumbo de este artículo, debe establecerse que frente a la historia oficial se ubica la memoria, ya que con ella se da un viraje hacia la recuperación del sentido de lo que no fue, de lo que quedó en el camino, de lo que fue excluido u ocultado. Para Rivera (2011), la memoria es una forma distinta de acercarse al pasado, es decir, una hermenéutica del pasado que procura darle vigencia al imperativo anamnético (10), lo cual claramente resulta vital para encontrar el sentido arqueológico de algunos discursos no dominantes (11).

ii. Discurso de la razón científica:

Otro ejemplo clásico de discurso dominante es el que proviene de la razón científica y de las disciplinas médicas. Este es un tipo de saber que se precia de ser siempre válido, incluso, se ha extendido su práctica para legitimar otros saberes sociales como el derecho –principalmente el penal–, el cual ha debido apoyarse y casi sustentarse en postulados provenientes de la medicina, de la psiquiatría o de otras ciencias similares.

Aunque no puede negarse que el saber científico ha sido esencial en el desarrollo de las sociedades a nivel mundial, tampoco puede soslayarse el hecho de que usualmente este conocimiento ha desprestigiado otros saberes, se ha aferrado al servicio del poder y ha sido útil para justificar múltiples prácticas de dominación ejercidas sobre la naturaleza y sobre las personas, afincando su posición a partir de lo que se puede considerar como lo normal.

iii. Discurso del modelo educativo:

El modelo educativo también es una muestra vívida de un discurso en el que se manifiesta un fuerte ejercicio del poder y en el que se demuestra una potente capacidad de dominancia y de normalización, por ello Foucault (2011) señaló que:

La educación, por más que sea legalmente el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a cualquier tipo de discurso, se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican. (p. 45)

iv. Discurso jurídico o del derecho:

Además del histórico, del científico y del educativo, el discurso jurídico, especialmente el penal y en gran medida su componente de control y castigo (12), también se ha revestido

de dominancia y el régimen de verdad forjado a su alrededor se ha tornado prácticamente inexpugnable.

El discurso jurídico y en particular el penal, han fomentado la estructuración de una sociedad alrededor de la norma, lo que aparea control, vigilancia y una clasificación incesante de los individuos mediante un panoptismo generalizado que se transforma en un modelo de gestión de disciplinamiento individual (13). Sobre este mismo punto, la disciplina debe visualizarse como una forma de ejercicio de poder directamente dirigido a los cuerpos de los individuos y a la necesidad de aplicar la normalización a los sujetos y a nivel general una ortopedia social y moral (14).

Así pues, el discurso jurídico penal y su campo de relaciones de la formación discursiva –el sistema penal– (15) constituyen un escenario en el que además de establecerse prohibiciones y de generarse procesos de criminalización y de selección que muchas veces tiene un contenido histórico, se “permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre la legalidad y los ilegalismos” (Foucault, 2011, p. 117), lo cual facilita la adopción de determinadas proposiciones dirigidas principalmente hacia el disciplinamiento de los infractores.

Con base en lo argumentado puede reiterarse que la creación discursiva permite otorgarles a los procesos de dotación de significados, de sentidos y de valores, la validez y la eficacia suficientes para cautivar y persuadir, para convencer y para emocionar. Es a través de este tipo de circunstancias que se logra el efecto de verdad, que a su vez tiene la capacidad de transformar verosimilitudes y aceptabilidades racionales, en verdades absolutas.

Debe apuntarse que el discurso es poderoso porque se convierte en una estrategia eficiente que permite homogenizar cuerpos y mentes. Esto es básico para erigir y perpetuar un régimen de verdad, cuyas manifestaciones más evidentes son la reafirmación de lo que está prohibido, la enunciación de máximas generales que deben ser interiorizadas por todos cual si fuesen universales e inmutables y la descalificación de las oposiciones y de los contradiscursos.

IV. Sobre las nociones de estrategia y de táctica

Un primer aspecto que debe abordarse es que en este artículo se han mencionado los conceptos de estrategia y de táctica, los cuales forman parte del instrumental foucaultiano, pero no son sinónimos, sino que se ubican en una suerte de relación género-especie, pues un conjunto de tácticas nutre a la estrategia. En este sentido, solo a modo de ejemplo, Foucault (2013b) detalló que:

el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos. (p. 36)

Ambos conceptos —estrategia y táctica— tienen en común que surgen de una visualización del discurso —y consecuentemente del poder— como una confrontación, pues “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2011, p. 15).

En este sentido, el discurso no es objetivo ni neutro, eso ya ha quedado claro, de hecho, siempre está cargado de intenciones y direcciones y responde a un *a priori* histórico, por lo que es allí en donde se encuentra la clave que le da sostenibilidad, es más, trayendo a colación lo argumentado por Romero (1979, p. 207), un discurso que está al servicio del poder implica una serie de estrategias sumamente útiles para legitimar la estructura social y lo que se entiende por normalidad.

Asimismo, las intenciones y direcciones del discurso se manifiestan con el sujeto que lo profiere, puesto que en todo momento este está ubicado de un lado o de otro, en un momento o en otro, y, dependiendo de sus intereses puede articular un discurso con aceptabilidad racional, pero con pretensiones de revestirse de verdad absoluta, es decir, con voluntad de verdad.

De acuerdo con lo antes mencionado y sintetizando la postura expuesta por Foucault (2013a), puede decirse que una estrategia es un esquema de acción, el cual permite reconocer los más relevantes puntos de inflexión de un discurso y de quien lo articula, así como las instancias específicas de decisión, las elecciones del régimen de verdad y los procesos de apropiación que se desarrollan a su alrededor, mientras que la táctica es un mecanismo para la transferencia de fuerzas en un campo determinado de enfrentamiento.

Entonces, la definición de una estrategia para la construcción y propagación de un discurso constituye la exteriorización de su voluntad de verdad y en ese sentido, una de las tácticas más básicas para posicionar un discurso es tratar de ubicarlo “en la verdad” (Foucault, 2011, p. 37) pues ella obedece ciertas reglas que han sido plasmadas por los centros de ejercicio de poder y esto garantiza su aceptabilidad.

En este orden de ideas, la voluntad de verdad del discurso permite interpretar que “decir verdad” es totalmente distinto de “estar en la verdad”, y es este último aforismo el que realmente cuenta desde la perspectiva del ejercicio de poder. Cuando se dice verdad es posible que el discurso sea fehaciente en sus postulados y que sus proposiciones tengan fundamento, pero si el discurso en cuestión no cumple con los presupuestos establecidos por los centros de ejercicio de poder o no es proferido por un sujeto específico con cierta legitimación otorgada por quienes ejercen ese poder, no entrará al régimen de verdad.

Al respecto debe subrayarse que la estrategia en el discurso es convertirlo en una verdad y esta no es un simple concepto ni tampoco es una categoría o norma general que pueda ser reconocida fácilmente, sino que es un “conjunto de los procedimientos que en todo momento permiten a cada uno pronunciar enunciados que se considerarán verdaderos” (Foucault, 2014a, p. 77).

Así pues, posicionada la voluntad de verdad como estrategia, esta tiene un carácter procedimental para dotar de validez general a ciertos enunciados y, a partir de ellos a determinadas proposiciones, entonces la táctica es fundamental para ubicar a esa formación discursiva en una posición en la que pueda ejercer efectivamente

sus características de intencionalidad, direccionalidad y sentido histórico, para que pueda hacer surgir y luego perpetuar, relaciones de poder dentro de un contexto.

Así pues, el esquema de acción de quien asume y pronuncia el discurso debe ubicarse en un punto de conflicto y, a partir de allí, tratar de colocar una serie de saberes sobre otros, someterlos entre sí –si es el caso– y extender su visión en busca de un cierto grado de homogenización, el cual permita desencadenar las relaciones de fuerza contra todo aquello que le sea opuesto y en consecuencia, ejercer poder.

Para clarificar lo que se ha venido detallando, es menester hacer referencia a un ejemplo histórico y cristalino de la fijación de una estrategia y de la utilización de tácticas a nivel discursivo para generar relaciones de poder, el cual está plasmado por la forma en la que actuaban los sofistas de la antigua Grecia, ya que, como bien lo explicó Foucault (1999):

si para los sofistas hablar, discutir, significa intentar conseguir la victoria al precio que sea, es decir, al precio de los ardidés más evidentes, es porque para ellos la práctica del discurso no es disociable del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, hablar es arriesgar el poder que se tiene, hablar es arriesgarse a triunfar o a perderlo todo. (p. 267)

Como puede apreciarse, la evaluación de las estrategias y tácticas a nivel discursivo es fundamental porque permite la apreciar la exteriorización de una voluntad de verdad y cuando esta se asienta, facilita la reproducción de relaciones de poder, las cuales a su vez son primordiales para emprender acciones propias, pero que resultan aún más importantes para someter o dominar las acciones de los otros.

El camino antes trazado, según el cual la estrategia es convertir “mi verdad” o “mi historia” en la “verdad de todos” o la “historia de todos”, mediante relaciones de fuerza, fue punto de análisis de Foucault (2010a), cuando explicó que:

En la lucha general de la que habla, quien habla, quien dice la verdad, quien cuenta la historia, quien recupera la memoria y conjura los olvidos, pues bien, ése está forzosamente

de un lado o del otro: está en la batalla, tiene adversarios, trabaja por una victoria determinada. Es indudable, desde luego, que emite el discurso del derecho, hace valer el derecho, lo reclama. Pero lo que reclama y lo que hace valer son sus derechos. (p. 57)

Ahora, si bien las estrategias se asocian con la voluntad de verdad, entendida como manifestación fenomenológica derivada del discurso, su evaluación también permite desencadenar el análisis de los saberes y de las relaciones de poder y ello se explica porque una valoración del discurso, de su contexto de surgimiento y de sus consecuencias, con base en las estrategias, permite leer los hechos históricos desde una perspectiva inteligible, por consiguiente, derivar de ellos la regularidad en sus formaciones.

Justo en relación con la aludida regularidad de las formaciones discursivas y sobre la posibilidad de hacer uso del discurso de un modo estratégico para conseguir el ansiado efecto de verdad, Foucault (2010a) mencionó que:

Cuanto más regularmente formado está el saber, más posible es que los sujetos que hablan en él se distribuyan según líneas rigurosas de enfrentamiento y que esos discursos, así enfrentados, funcionen como conjuntos tácticos diferentes en unas estrategias globales (donde no se trata simplemente de discurso y verdad sino, también, de poder, de *status*, intereses económicos). En otras palabras, la reversibilidad táctica del discurso está en función directa de la homogeneidad de sus reglas de formación. (p. 192)

Pues bien, a manera de ejemplo y como conclusión de este apartado, si se hace una correlación entre la noción de estrategia que se ha venido desarrollando y el objeto de estudio de este artículo, es factible inferir que las leyes penales (que en clave foucaultiana más deberían denominarse como dispositivos discursivos con carácter de ley), las cuales se supone deben ser objetivas y neutras, terminan siendo textos en los que se ha manifestado el poder mediante una evaluación estratégica que implica el desciframiento de los diferentes medios de coacción que a partir de ellos se ponen en práctica.

Normalmente, cuando se analiza un dispositivo discursivo con carácter de ley, el examen se efectúa desde la perspectiva limitada de la construcción jurídica, pero si se le explora con base en la noción foucaultiana de estrategia, pueden extraerse los criterios disciplinarios que bañan sus contenidos y los conceptos desde una óptica que abarca los componentes arqueológicos (contexto de surgimiento) y genealógicos (efectos que desencadena).

Conclusión

Como corolario de este artículo corresponde señalar que el discurso se construye a partir del encadenamiento de un grupo de enunciados dependientes de un mismo sistema de formación y es sumamente útil porque sirve para otorgar uniformidad a la interpretación de signos, lo cual, a su vez, facilita el surgimiento de efectos de coordinación, de coexistencia y hasta de subordinación de otros enunciados y de otras corrientes discursivas, por lo que no cabe duda del poder que se encierra en el discurso y de que a partir de él pueden producirse o reafirmarse múltiples relaciones de dominación con base en la consolidación de un determinado régimen de verdad.

La construcción del discurso, su intencionalidad, su direccionalidad y la evaluación de su *a priori* histórico, resultan trascendentes cuando están basadas en estrategias idóneas para consumir un efectivo ejercicio de poder y ello se fundamenta en que un discurso, partiendo de su capacidad de injerencia, de convencimiento o de adoctrinamiento, puede generar una alta homogenización manifestada en elevados estándares de normalización social y esto implica, en consecuencia, que todo aquello que es diferente o contrario a las posiciones discursivas normalizadas, se vea como un riesgo.

Dicho lo anterior, resulta oportuno advertir que, a pesar de su prematuro fallecimiento, Foucault dejó planteadas una serie de herramientas útiles para la revelación del sustrato normalizador y disciplinador que pueden tener los discursos oficiales o dominantes, de ahí la importancia cardinal de la determinación arqueológica de los motivos contextuales que lo hicieron surgir

y la evaluación genealógica de las relaciones de verdad y de poder derivadas de esos discursos.

Notas

1. Desde la perspectiva de Foucault (2013a), la materialidad de un enunciado implica un soporte (verbal o escrito), una sustancia o contenido y un contexto de emergencia (lugar y temporalidad).
2. De acuerdo con Foucault (2013a), los sistemas de formación permiten la aparición de formaciones conceptuales y discursivas. Las primeras se basan en las cadenas y en la coexistencia de los enunciados, así como en los distintos procedimientos de intervención a su respecto (por ejemplo: técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción, métodos para afinar la exactitud de los enunciados, formas de delimitación y sistematización de proposiciones ya existentes); por su parte, las segundas son grupos de enunciados que definen una regularidad en torno a objetos, conceptos y estrategias.
3. En relación con los signos, Foucault (2010b, p. 73) explicó que: “el significante y el significado no están ligados sino en la medida en que uno y otro son (han sido o pueden ser) representados y el uno representa de hecho al otro”.
4. Tal como lo explicó Foucault (2014a), las relaciones de poder existen en todas las interacciones y en todos los niveles, sin embargo, no todas tienen la misma intensidad, en tanto algunas constituyen micro-luchas y otras pueden formar parte de una dominación estructural, por lo que “todo esto tiene sus métodos y tecnología propios” (p. 77).
5. El concepto de táctica en clave foucaultiana parte de la premisa del poder como un enfrentamiento, por lo que se puede utilizar una táctica en un determinado campo de lucha para transferir las fuerzas y delinear el rumbo del vencedor.
6. Foucault (2013a) explicó que el “*a priori* histórico” es la “condición de realidad para unos enunciados” (p. 167) y que con base en él se debe apreciar que un discurso “no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes del devenir ajeno” (p. 167).
7. Debe recordarse que el poder se ejerce en prácticamente todas las instancias de la vida, sin embargo, hay algunas áreas en las que sus manifestaciones son marcadas y evidentes y cuyos efectos son más palpables.

8. El sistema penal está conformado por una fase abstracta o estática que es aquella en la que se construyen las leyes y se le da sentido a la política criminal, así como por una fase concreta o dinámica en la que se aplican y ejecutan las disposiciones contenidas en los dispositivos discursivos legales.
9. En este marco, la historia representa el saber que analiza y recoge los acontecimientos y hechos del pasado que se consideran trascendentes para el desarrollo de la humanidad.
10. Lo anamnético es lo contrario a lo amnésico. Rivera (2011) postula que la memoria recuerda lo que la historia olvidó.
11. Pensar en la historia como una serie de episodios lineales e inmutables, los cuales configuraron el discurso dominante y definieron lo que es verdadero, supone en paralelo, desconocer o minimizar los hechos discontinuos, los discursos y los saberes de quienes han pagado el precio de lo que se ha dado a llamar progreso, entonces, la memoria engendra sospecha de que la historia en ocasiones miente, de que los hechos no son lineales sino discontinuos y heterogéneos, de que lo que los historiadores llaman derechos, leyes y obligaciones pueden ser vistos como efectos de dominaciones y arbitrariedades y de que lo denominado como verdad absoluta es únicamente la verdad de o para algunos.
12. Eufemísticamente se ha tratado de revestir a la sanción penal de un carácter rehabilitador, pero lo cierto es que los elementos retributivos y de prevención negativa (tanto especial como general) nunca han podido desligarse por completo de ella.
13. Cuando se hace referencia al disciplinamiento lo que se está visualizando es la vigilancia y el adiestramiento mediante instituciones totalizantes, de las cuales un ejemplo paradigmático es la cárcel.
14. Los fundamentos de la ortopedia social y moral fueron desgranados por Foucault (2013b), quien llegó a concebirla como el arte de corregir y prevenir las deformidades sociales.
15. Cuando se hace alusión al campo de relaciones de la formación discursiva, debe entenderse como “el lugar desde el cual las simbolizaciones y los efectos pueden ser percibidos, situados y determinados” (Foucault, 2013a, p. 213).

Referencias

Las referencias marcadas con un asterisco indican estudios incluidos en el meta-análisis.

- Aguilar, H. (2014). *Apuntes del curso “Estado Social de Derecho”*. Doctorado en Derecho de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica [en repositorio de Juan Carlos Morales Jiménez].
- Amit, J. (2012). *Lenguaje y realidad social*. EUNED.
- *Barata, F. (2003). Los mass media y el pensamiento criminológico. En R. Bergalli, *Sistema penal y problemas sociales* (pp. 487-514). Tirant lo blanch.
- *Baratta, A. (2004). *Criminología Crítica y crítica al Derecho Penal: introducción a la sociología político penal*. Siglo XXI.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- *Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- *Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza.
- *Foucault, M. (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós Ibérica.
- *Foucault, M. (1994a). *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini.
- *Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits 1954-1998 [Dichos y escritos 1954-1998]*. Gallimard.
- *Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- *Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder: Obras esenciales, Volumen II*. Paidós Ibérica.
- *Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2010a). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *El orden del discurso*. Tusquets.
- *Foucault, M. (2012). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza.
- Foucault, M. (2013a). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013b). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- *Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Siglo XXI.
- *Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra.
- *Habermas, J. (2010). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós Studio.
- Ibáñez, T. (1995). *Ciencia, retórica de la “verdad” y relativismo*. Archipiélago/20.

- *McKinney, J. (1968). *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu.
- *Nietzsche, F. (2004). *La genealogía de la moral*. Edaf S.L.
- O'donnell, G. (1977). *Apuntes para una teoría del Estado*. Congreso Latinoamericano de Sociología. Noviembre de 1977. Quito, Ecuador.
- *Pavarini, M. (2009). *Castigar al enemigo. Criminalidad, exclusión e inseguridad*. Flacso.
- *Ricoeur, P. (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- *Rivera, I. (2004). *Sistema Penal y Política Criminal*. Anthropos.
- *Rivera, I. (2006). *La cuestión carcelaria. Historia, epistemología, derecho y política penitenciaria*. Editores del Puerto.
- Rivera, I. (2011). *Apuntes del curso "Sistema Penal (estático y dinámico)"*. Maestría en sociología jurídico penal de la Universidad de Barcelona [en repositorio de Juan Carlos Morales Jiménez].
- Romero, J.E. (1979). *La sociología del derecho en Max Weber*. Tesis de licenciatura publicada. Universidad de Costa Rica.
- *Saar, M. (2008). *Understanding genealogy: History, power and the self [Entendiendo la genealogía: Historia, poder y el yo]*. Recuperado de: <http://cef.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/08/Martin-Saar-Understanding-Genealogy.-History-Power-and-the-Self.pdf>
- *Sautu, R. (2005). *Todo es teoría: Objetivos y métodos de investigación*. Lumiere.
- *Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- *Young, J. (2006). Escribiendo en la cúspide del cambio: Una nueva criminología para una modernidad tardía. En M. Sozzo, *Reconstruyendo las criminologías críticas* (pp. 75-114). Ad Hoc.

Juan Carlos Morales Jiménez (jcmorales325@gmail.com). Doctor en Derecho y Magíster en Criminología por la Universidad Estatal a Distancia, Máster en Sociología Jurídico Penal por la Universidad de Barcelona, Licenciado en Derecho por la Universidad de Costa Rica. Profesor universitario de Derecho Penal.

Recibido: 10 de enero, 2022
Aprobado: 20 de enero, 2022

Carlos Alberto Navarro Fuentes

La humildad intelectual como epistemología de la virtud. Un problema con el conocimiento

Tenía genio, un nombre distinguido, una alta posición social, brillantez, audacia intelectual: convertí el arte en una filosofía y la filosofía en un arte: alteré la mente de los hombres y los colores de las cosas: nada de lo que dije o hice que no lo hiciera hacer que la gente se pregunte: tomé el drama, la forma más objetiva que conoce el arte, y lo convertí en un modo de expresión tan personal como la lírica o el soneto, al mismo tiempo que amplí su alcance y enriquecí su caracterización: drama, novela, poema en rima, poema en prosa, diálogo sutil o fantástico, todo lo que toqué lo hice hermoso en un nuevo modo de belleza: a la verdad misma le di lo que es falso no menos que lo que es verdadero como su legítimo dominio, y demostré que lo falso y lo verdadero son meras formas de existencia intelectual. Traté el arte como la realidad suprema y la vida como un mero modo de ficción: desperté la imaginación de mi siglo para que creara mitos y leyendas a mi alrededor: resumé todos los sistemas en una frase y toda la existencia en un epigrama.

—Oscar Wilde. *De Profundis*

Resumen: Reflexiono sobre la humildad intelectual problematizándola desde una perspectiva epistemológica de la virtud y la relación que guarda con la producción y divulgación del conocimiento en la vida académica y científica, y algunas otras complicaciones a las que se enfrenta como la arrogancia, la vanidad y el servilismo intelectual.

Palabras clave: humildad intelectual, epistemología de la virtud, conocimiento, sujeto epistémico, ética

Abstract: I reflect on intellectual humility, problematizing it from an epistemological perspective of virtue and its relationship with the production and dissemination of knowledge in academic and scientific life, and some other complications that it faces such as arrogance, vanity and intellectual servility.

Keywords: intellectual humility, epistemology of virtue, knowledge, epistemic subject, ethics

Introducción

El objetivo fundamental del trabajo consiste en reflexionar sobre la humildad intelectual en la vida académica y científica, por lo que se discurre acerca de esta explicando de qué se trata y en qué consiste, mostrando que no es ni un concepto ni un problema nuevo y cuya necesidad de existencia viene detectada desde hace un par de milenios. La humildad intelectual se muestra como un problema ético y epistemológico, por la relación que guarda con las virtudes morales e intelectuales, así como con las limitaciones y problemas que encierra el conocimiento. Para ello, metodológicamente se procede a realizar una investigación exhaustiva de la bibliografía



producida por expertos para definir otros conceptos claves en la literatura sobre el tema y con los cuales guarda una relación directa, a saber: sujeto epistémico, virtud epistémica, epistemología de la virtud, entre otros, explicando cómo se relacionan entre sí, y por qué es deseable y posible la humildad intelectual para pensar problemas de la realidad compleja que se vive en la actualidad.

Se sostendrá la tesis de que las condiciones de competitividad, logro, productividad y éxito en la labor académico-científica –aunadas la arrogancia, vanidad y servilismo intelectual– producen desacuerdos que complican la posibilidad teórico-práctica de la humildad intelectual. Es posible afirmar con verdad que el conocimiento adquirido y puesto en práctica resulta en una virtud intelectual, de un esfuerzo cognitivo realizado con la mente –no sin el cuerpo por supuesto– y que ha requerido de cierto tipo de esfuerzos para su logro. Dicho conocimiento supone al menos en principio una creencia afortunada, lo cual no quiere decir por azar o casualidad, sino en virtud –en todo caso– de cierta causalidad que puede involucrar a la especulación, el accidente, la refutación, la reflexión crítica, la experimentación (ensayo y error, inducción, etc.), la observación, entre otras.

El conocimiento producido intelectualmente y considerado ‘virtuoso’ no será considerado como tal –en términos teóricos al menos– si se trató de uno que ha sido resultado de la ‘mera fortuna’, sin que por ello deje de ser si es el caso, un conocimiento luego de haber sido sometido a las pruebas convencionalmente establecidas. Por consiguiente, el conocimiento virtuoso será plenamente reconocido como tal cuando este sea producto de la virtud (intelectual) mencionada, sea ético en su proceder, adquisición, formulación, aplicación o puesta en práctica, es decir, su ejecución en la realidad y la posibilidad de ser transmitida lo sea de igual manera: ética y virtuosa.

Los epistemólogos de la virtud difícilmente podrían considerarse éticos e intelectualmente humildes, si no tomasen en cuenta dentro del ámbito de la epistemología preguntas del tipo: ¿cómo un conocimiento o una serie de conocimientos generados transdisciplinariamente podría servir a los fines éticos prácticos de la aplicación

concreta de este en aras de alcanzar un bien común en beneficios de un problema de género, o relacionado con la tolerancia, o con producir algo de manera más amigable con el medio ambiente, entre otros?; o, ¿cómo un conjunto de saberes prácticos producidos por una comunidad conformada por un ‘pueblo originario’ o una cultura autóctona ancestral, podrían funcionar en la recuperación del medio ambiente en un territorio que presenta condiciones de erosión y desertificación severa, provocada en gran parte por la contaminación generada por el cambio de uso en el suelo?

Lo anterior no es lo mismo que afirmar que cualquier pregunta relacionada con el valor deba considerarse valiosa epistemológicamente, ni necesariamente considerarse dentro del ámbito de la epistemología de la virtud. En cambio, reflexionar críticamente al respecto podría ofrecer ideas y vericuetos intelectuales productivos para la filosofía, la ética y sobre todo para la epistemología, pues lo que bien podría estar en el centro de la reflexión es si la epistemología puede sernos útil para pensar –epistemológicamente– el problema del valor asociado con la ética tanto en términos teóricos como prácticos.

Considerar valiosas las reflexiones anteriores –no obstante, de poder indudablemente presentarse y escribirse de mejor manera a como aquí se han planteado– puede dar señales de estarse aproximando a una actitud intelectualmente humilde. Las teorías de la ética de la virtud se preguntan básicamente qué es lo que hace buena a una persona. En el caso del trabajo aquí realizado, la pregunta se extiende un poco más para volverse más específica: ¿Qué es lo que hace intelectualmente virtuosa a una persona? Los epistemólogos de la virtud tenderán a definir *grosso modo* el conocimiento como una creencia verdadera, virtuosamente formada porque es verdadera y verdadera porque ha sido virtuosamente formada. La epistemología de las virtudes intenta explicar por qué el conocimiento es más valioso que la mera creencia, opinión o suposición afortunada, entre otras cosas.

Pero ¿qué es la humildad intelectual? No es algo sencillo de hacer, de hecho, quien esto suscribe no considera que sea intelectualmente humilde acotar la combinación de ambos términos con una definición, pero sin duda se aportarán

los elementos necesarios para aproximarnos a una definición que se aleje de los extremos de la arrogancia, la vanidad y el servilismo intelectual. Ian Church y Justin Barrett (2016) consideran que:

El problema, sin embargo, es que es sorprendentemente difícil conseguir una sólida comprensión conceptual, teórica y empírica de la humildad intelectual. La humildad intelectual a veces se ha delineado explícitamente como un subconjunto de conceptos como la humildad y la sabiduría. Por ejemplo, la investigación sobre las concepciones populares de la sabiduría revela componentes como la mentalidad abierta, no tener miedo de admitir y corregir un error y escuchar todos los aspectos de un problema (lo que Sternberg [1985] llama “sagacidad”) que resuenan con la humildad intelectual, pero ¿qué pasa con la humildad intelectual misma? Si no comprendemos con precisión qué es la humildad intelectual, seremos incapaces de explorar el significado completo de la humildad intelectual (tanto práctica como académica) con la precisión que se requiere. (p. 3)

Por su parte, Ian Church y Peter Samuelson (2016), nos ofrecen la siguiente definición de la humildad intelectual:

Con demasiada frecuencia, cuando se hace frente a preguntas difíciles, las personas tienden a ignorar y marginar la disidencia. En todo el mundo, la política suele polarizar en magnitudes significativas; y, en muchas partes del orbe resultar peligrosa en extremo. Ya sea el fundamentalismo cristiano, el yihadismo islámico o el ateísmo militante, el diálogo religioso sigue teñido por una arrogancia aterradora y deshumanizadora, plagado de dogma e ignorancia. Por lo anterior, el mundo necesita más personas que sean sensibles a reconocer posibles fallas en sus propios intereses intelectuales; que sean más propensas a considerar ‘que es posible’ que sus creencias políticas, religiosas y morales ‘puedan estar equivocadas’. El mundo necesita más humildad intelectual. Pero el significado de humildad intelectual no es del todo práctico; tiene importantes implicaciones teóricas y científicas, y es

fundamental sobre todo en proyectos del ámbito filosófico y psicológico. (p. 2)

Quien esto escribe, propone entender la arrogancia como la disposición a ‘inferir’ algún derecho no legítimo, viciado por medio de pretender una supuesta superioridad de quien actúa arrogantemente respecto del otro sobre quien se establece dicha actitud, en pensamiento, actuación y sentimiento sobre la base de esa creencia. La vanidad es otra forma de comportamiento o conducta que, aunque se suele tratar como sinónimo de arrogancia, presenta una diferencia importante respecto de esta. El o la vanidoso, menos preocupados por marcar superioridad respecto de alguien más, muestran una preocupación desmedida por que los otros tengan por este o por esta una especial consideración.

La arrogancia y la vanidad pueden verse como algo que subsiste o tiene muchas veces presencia ‘entre líneas’, o intertextualmente o como falsa modestia, por ejemplo, Valery Tiberius y John Walker (1998) consideran a la arrogancia como una suerte de inferencia:

la persona arrogante tiene una alta opinión de sí misma. Se diferencia de la persona segura de sí misma [al concluir] (...) que es una mejor persona de acuerdo con los estándares generales que rigen lo que cuenta como un espécimen humano exitoso. (p. 382)

El problema del valor nos lleva al diálogo de Menón de Platón. Este filósofo griego, como es sabido, estaba en contra de los poetas y la poesía, de la *doxa* por considerarla cercana a la mentira, la simulación, lo irracional, entre otros nombres que podrían dársele a todo lo que este consideraba ‘no verdadero’. Entonces la pregunta que debe hacerse es: ¿por qué valoramos el conocimiento sobre la mera creencia verdadera o por qué el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera? Históricamente, el concepto de humildad se ha utilizado sobre todo en terrenos religiosos y filosóficos. En la modernidad, no se trató como objeto de estudio, sobre todo por verse como algo más negativo que positivo para el progreso y el avance científico (conceptos que se desprenden de un imaginario radicalmente

secularizado). En el caso de las personas también adquirió una connotación de pobreza, miseria, abnegación, debilidad, marginalidad y residuo.

En este trabajo, la humildad se concibe como humildad epistémica (y epistemológica) como ya se ha mencionado, por lo que viene relacionado con las habilidades cognitivas que habrían de desarrollarse para proceder más humildemente en la producción de conocimiento y para que su transmisión se lleve a cabo en términos similares. Para Robert Roberts y Jay Wood (2003), la humildad intelectual debe ir de la mano de la humildad epistémica intermediada por las virtudes epistémicas desarrolladas y puestas en práctica por los sujetos epistémicos, con el objetivo de colaborar conjuntamente en beneficio de la producción y el tratamiento del conocimiento:

Nuestra tesis es que la humildad intelectual fomenta ciertos fines intelectuales cuando se conjuga, en una personalidad, con otras virtudes epistémicas. Nuestra afirmación no es que todas las personas que carecen de humildad concurrirán en todos los aspectos en vicios epistémicos; incluso pensamos que en ocasiones la vanidad, la arrogancia y otros vicios contra la humildad pueden contribuir a la adquisición, el refinamiento y la comunicación del conocimiento. Afirmamos que, a la larga, casi todo el mundo estará epistémicamente mejor por tener humildad epistémica y tener colaboradores epistémicos que la tengan. (Roberts & Wood, 2003, p. 251)

Para Jesper Kallestrup y Duncan Pritchard (2016) si se traslada a un contexto epistémico, la humildad sería la cualidad de tener una

visión humilde de las habilidades cognitivas de uno en relación con el conocimiento, y no considerarlas epistémicamente mejores que las habilidades cognitivas de los demás. Sin embargo, en una concepción tan exclusivamente negativa, la humildad intelectual es difícil de concebir como una virtud junto con otras virtudes intelectuales, por ejemplo, apertura mental, diligencia, etc. Después de todo, si las habilidades cognitivas de uno son genuinamente mejores en un aspecto

epistémico importante en comparación con otros individuos epistémicos, ¿por qué hay algo virtuoso en degradar o degradar las propias habilidades, en comparación con esos individuos? Hacerlo obstaculizaría en lugar de promover las búsquedas epistémicas de uno, al socavar el papel que esas habilidades podrían desempeñar en la generación o el mantenimiento del conocimiento. (pp. 540-541)

Sirva como introducción esta serie de preguntas aquí establecidas y la reflexión que las acompaña para adentrarnos en la esfera de la humildad intelectual, la epistemología y la ética (entendida no solo, pero principalmente como aquello que media entre la virtud moral y la virtud intelectual) en el intento que se realiza en común para atender problemas complejos de la realidad contemporánea, que no solo recaen en el campo del pensamiento y su aplicación práctica, sino que aportan sospechas y dudas sobre la manera en la cual aprendemos, razonamos, conocemos y transmitimos el conocimiento a los demás.

Epistemología de la virtud. ¿Por qué es valioso el conocimiento y qué es lo que hace que lo sea?

Aristóteles solía diferenciar entre dos tipos de virtudes, por un lado, estaban las virtudes morales o prácticas, que debía mediante su práctica coadyuvar a formar personas cuyas acciones tendieran a perseguir el bien. Estas se relacionaban más con los rasgos de carácter o personalidad. Por otro lado, estaban las virtudes intelectuales, las cuales también debían formar personas ‘excelentes’ en su forma de pensar, elegir, decidir y razonar. ‘Virtud’ y ‘excelencia’ eran sinónimos para el Estagirita. La templanza, el coraje, la moderación y la prudencia (virtud política máspreciada en la que debía formarse el político según Aristóteles) son ejemplos de estas virtudes.

Se comentó en la introducción que el conocimiento -diferenciado de la mera creencia u opinión- resulta una suerte de virtud intelectual, de excelencia en términos aristotélicos entendida también como virtud intelectual —como ya se mencionó—

para ‘aspirar’ a llevar una vida ordenada, moderada y con prudencia, tanto en la vida pública como en la vida privada, de allí que quienes conocen, sujetos racionales –cognitivos y epistémicos–, sean ‘practicantes’ susceptibles de ser informados por la epistemología de la virtud (psicológicamente realista, a su vez, puesto que lo hacen en la misma corriente en la cual circulan las ciencias cognitivas y el funcionamiento de la mente humana. ¿Por qué practicantes? Porque según Aristóteles, el sujeto se volvía prudente practicando y viviendo la prudencia, lo mismo sucedía con la moderación, la templanza y la valentía. Por epistemología de la virtud se entiende:

La epistemología de la virtud se centra en el proceso mediante el cual se forman las creencias, y se analiza específicamente si la creencia fue formada o no por un ‘conocedor’ intelectualmente virtuoso. Algunos han afirmado que la humildad intelectual se encuentra entre las virtudes intelectuales. De esta manera, la humildad intelectual puede considerarse fundamental para el conocimiento mismo. Es más, la humildad intelectual puede parecer incompatible con la noción de que uno puede aferrarse a sus armas (intelectualmente hablando) cuando se enfrenta a otros que son igualmente inteligentes y están bien informados, pero que tienen puntos de vista opuestos, incluso incompatibles. Y, sin embargo, aunque ceñirse a sus armas y ser intelectualmente humildes parece incompatible, incluso los individuos paradigmáticamente humildes, intelectualmente a veces (con razón suficiente) mantienen sus posiciones ante tal desacuerdo. La importancia epistémica del desacuerdo entre pares es un tema candente en la actualidad, epistemológicamente relevante para la humildad intelectual (y viceversa). (Church & Samuelson, 2016, pp. 2-3)

¿Cómo podría la humildad intelectual contribuir de manera plausible al poder de nuestras facultades intelectuales? Las virtudes del carácter coadyuvan al mejor funcionamiento de las virtudes intelectuales. Desalienta a las personas a ser demasiado autosuficientes, lo que lleva a la adquisición de creencias más verdaderas. Esto explicado de forma general, puesto que las

vertientes y fuentes del conocimiento son vastas, y no menos lo son las perspectivas sobre las virtudes intelectuales y sobre el conocimiento: perceptivo, científico y moral, entre otros.

Lo anterior puede llevar a sugerir una especie de matriz entre tipos de conocimiento y de virtudes intelectuales, y lo mismo podría suceder con los tipos de razonamiento y de argumentación que suelen acompañar a diversos tipos de lógica informal, pero no se va a ocupar de esto este trabajo, el cual tiene como principal objetivo: la humildad intelectual. Las virtudes intelectuales deben considerarse indispensables por su capacidad para dar cuenta de la herencia y de la tradición de las cuales adquirimos el conocimiento que tenemos del mundo y del pasado.

Aquí resulta muy interesante considerar la explicación unitaria sobre las virtudes intelectuales y morales que da Linda Zagzebski (1996), a partir de la explicación que da Aristóteles sobre las virtudes morales. Por su parte, la psicóloga June Tangney, escribió un artículo en el año 2000 (posteriormente actualizado en 2009) en el que identificó seis componentes de la humildad intelectual. El primero era la voluntad de verse a sí mismo con alguien que demostraba precisión cuando hablaba o externaba conocimiento, entendimiento que considera no suele ser tan común como parece ser. Hay poco conocimiento de uno mismo, lo cual necesariamente tendería a complicar el autoexamen, la autocrítica y podría hacer mella en la concepción positiva que pudiese experimentar el sujeto sobre sí mismo con las consecuencias del caso. En segundo lugar, se refirió a tener una perspectiva precisa del lugar que uno ocupa en el mundo. Estar ubicados en el presente. En tercer lugar, la capacidad para reconocer los errores y las limitaciones personales. En cuarto lugar, estar abiertos a nuevos conocimientos, perspectivas y experiencias. En quinto lugar, conducirse con un perfil bajo. Finalmente, en sexto lugar, ubicó la apreciación del valor por todas las cosas, sin prejuicios ni estereotipos culturales o ideológicos.

Como puede observarse, esta concepción como toda otra que encontremos sobre la humildad intelectual tendrá que plasmarse en términos complejos, multidimensional y transdisciplinarios en cuanto a su enfoque, su práctica y su estudio

dentro y fuera del sujeto epistémico, de las virtudes epistémicas en juego y necesarias para conducirse virtuosamente, del espacio epistémico, de las relaciones intersubjetivas entre pares epistémicos, entre otros factores determinantes que hagan factible la humildad intelectual en un mundo cada vez más competitivo.

Lo que queda claro a partir de la teoría y la investigación es que la humildad generalmente se concibe como involucrando componentes tanto intra (dentro del yo) como interpersonales. La humildad refleja las dinámicas que ocurren dentro de uno mismo, que también involucran la capacidad de relacionarse con los demás de manera fructífera y constructiva. La complejidad que acompaña al pensamiento y las posibilidades de conocer por parte del sujeto epistémico son tantas y tan diversas, que el riesgo del escepticismo, el nihilismo y el relativismo asoman por doquier. Por ello, el conocimiento, su teorización y puesta en práctica, las pruebas y evidencias al respecto deben tratarse con humildad intelectual como parte del ejercicio ético de la virtud (intelectual).

Reflexionar en/ sobre la complejidad si bien implica un esfuerzo considerable por parte del intelecto, requiere también de la humildad intelectual necesaria para reconocer que no todo puede ser encajado en un modelo matemático, interpretado unívocamente, puesto en términos lógico-formales o explicado científicamente, principalmente cuando los ‘colmillos’ del escepticismo se nos muestran amenazantes, lo cual puede ser una empresa difícil de atravesar, tanto como la arrogancia o el servilismo intelectual para pensar y ejercer el conocimiento ética e intelectualmente con humildad.

Es importante tener en cuenta por lo que parecen ser obvias razones, que las llamadas ciencias duras (matemáticas, física, etc.) a diferencia de las ciencias ‘del espíritu’ (ciencias sociales y humanidades), apelando a la objetividad y siendo más propensas a exigir la exactitud, la precisión y la ‘solución única’ pueden considerar la humildad intelectual como algo distorsionante o que simplemente no va con el desarrollo de su práctica científica, mirando al escepticismo como algo connatural y, por tanto, necesario para su ejercicio profesional. Por lo anterior, para algunos pensadores la humildad intelectual se enfrenta a un mundo

cultural y científico en donde el aserto ‘humildad intelectual’, tendría que poder ‘probarse’ por los mismos criterios que la ciencia exige, por lo que acaso podrá ganar cierto arraigo como convención de aceptabilidad y ‘buenas prácticas’, y nada más. Para Duncan Pritchard (2020):

Este problema se vuelve aún más marcado una vez que dirigimos nuestra atención específicamente a la humildad intelectual. Dado que las virtudes intelectuales se dirigen hacia los bienes intelectuales, ¿cómo pueden ser compatibles con una manifestación de virtud intelectual que exige constitutivamente la pretensión por parte de uno de que inevitablemente inducirá a error a los demás sobre lo que uno realmente cree sobre sí mismo? De manera similar, ¿cómo podría asegurarse que alguien que no engaña a los demás de esta manera o que simplemente finge ser diferente a ellos en este sentido? (pp. 400-401)

Este no es el único problema o complicación que ocurre con la humildad intelectual como virtud intelectual, pero sí uno muy importante, que siéndolo del sujeto cognitivo y epistémico, lo es de la virtud intelectual y de la epistemología de la virtud. ¿Cómo engarzar la humildad del sujeto (intelectual académico, científico, erudito, etc.) con su intelectualidad virtuosamente sin que deje de ser verdaderamente humilde, considerando además el medio laboral en el cual se desarrolla, siendo este uno en el que lo que menos se despidе precisamente es humildad?

Basta imaginar alguien que ha recibido todos los premios académicos —y su correlato económico, entre otros— por su trabajo, su carrera y además está plenamente consciente de ello. ¿Será difícil considerar que se piensa con méritos superiores a los demás que le rodean? Eso sin tomar en cuenta aún si menosprecia o no el trabajo y esfuerzo de los demás que integran el departamento e instituto académico de investigación en el que se encuentra. La pregunta y reflexión anterior no recae solo en el ámbito intelectual, epistemológico y ético, sino también en el cognitivo, puesto que dicha arrogancia además de conspirar en favor de la formación de sujetos cognitivos serviles invita a otros ‘pares’ (similares) a la arrogancia.

¿Es posible hablar aquí de virtudes intelectuales aun sin humildad intelectual? Esto hace necesario para efectos de considerar viable y deseable la humildad intelectual de los actores que habitan en el espacio donde esta puede considerarse como necesaria, a que la epistemología de la virtud se considere como análoga a la ética de la virtud. Y tal vez habría que partir de preguntarse ¿cuáles son las virtudes intelectuales? ¿Qué es lo que las hace valiosas? ¿Qué hace que una vida sea buena? ¿Cómo debemos definir el conocimiento? ¿Qué hace a una buena persona? ¿Qué acciones son las correctas?

La empresa es más que complicada, eso es sabido y no se ignora por parte de quien esto suscribe, pero la calidad y la intención de la producción, transmisión y divulgación del conocimiento requiere urgentemente de una transformación ética (intelectual y epistemológicamente virtuosa) en este sentido.

La confianza intelectual es, por tanto, compleja, contingente y de múltiples capas, pero también esencial para el reconocimiento y ejercicio adecuados de las propias capacidades. El alcance y la fuerza de la confianza de uno moldean el sentido de una persona de las actividades y proyectos que podrían emprender de manera plausible, las situaciones y personas en y con las que podrían vivir y trabajar, y su sentido más amplio de sus perspectivas y ambiciones. (Baehr, 2015, pp. 55-56)

La razón, y más específicamente la racionalidad y el razonamiento requieren, por tanto, la adopción de actitudes epistémicas que promuevan la humildad intelectual, como virtud intelectual de modo que, las labores mismas de investigación y divulgación del conocimiento promuevan de forma más ética y solidaria el proceso de transmisión del conocimiento. Lo anterior, no está en conflicto con el éxito y el reconocimiento académico y científico de los más ‘brillantes’ y esforzados en el medio, solo con la manera en la cual este se gesta y el modo en que se gestiona, esto es, el sistema capitalista-productivista.

¿Es posible la humildad intelectual? ¿Qué tipo de desacuerdos produce y por qué?

La intención de estudiar y considerar importante producir conocimientos teóricos y prácticos en torno a la humildad intelectual, tiene entre otros objetivos y fines ulteriores coadyuvar no sólo a que virtuosa y éticamente se produzcan mejores y mayores conocimientos destinados a resolver problemáticas comunes a toda la humanidad, sino contribuir a que la ‘competencia epistémica’ se torne más democrática, equitativa y justa dentro de los centros de investigación donde el conocimiento se genera. Esto puede aceptarse en términos formales por cualquiera, pero en la práctica, genera profundos desacuerdos. Veamos el siguiente ejemplo que describe muy bien la reflexión anterior, la cual podría no ser precisamente un ejemplo de humildad intelectual (se incluye la forma en la cual el ejemplo es introducido):

La afirmación general de que los desacuerdos pueden importar epistémicamente necesita algo de refinamiento. Esto se debe a que nadie piensa que cualquier desacuerdo debería ser epistémicamente significativo. Para concretar este punto, supongamos que el destacado físico teórico Stephen Hawking cree una determinada proposición sobre los agujeros negros, llamémosla “H”. Supongamos ahora que Hawking descubriera que un alumno de primer año no capacitado pretende estar en desacuerdo con él acerca de H. ¿Es este desacuerdo descubierto racionalmente significativo para Hawking en el sentido de que, desde un punto de vista epistémico, Hawking debería ser menos confiado [más humilde] ahora que antes, acerca de que H es correcto? Es difícil ver cómo. Hay una serie de cosas que podríamos estar inclinados a decir aquí, pero una observación muy natural es que Hawking y el estudiante de primer año no parecen, antes de su desacuerdo, igualmente dispuestos a tener razón. Más específicamente, parece obvio que Hawking difiere sustancialmente de su interlocutor en que: (i) tiene más evidencia sobre si H es verdadera; y también, (ii) tiene una capacidad cognitiva

considerablemente mayor en el campo de la teorización sobre asuntos como H que su alumno. Parece precisamente debido a estas asimetrías que Hawking estaría bien con sus derechos de considerar al alumno no como un par epistémico con respecto al tema en cuestión, sino más bien como su inferior epistémico, al menos en este sentido. Además, a la luz de considerar justificadamente a su alumno como un epistémico inferior con respecto a H, parece que Hawking va a ser epistémicamente inocente al simplemente seguir creyendo que H (en la misma medida que antes, aunque su alumno de primer año (quizás incluso rotundamente) no está de acuerdo con él. (Carter & Pritchard, 2016, pp. 55-56)

El interés de mostrar el ejemplo anterior no radica en trazar un perfil psicológico y de la personalidad de Hawking, sino dar cuenta de una situación que acontece cotidianamente en el campo de la investigación científica, en el que la arrogancia (subestimación de las propias limitaciones) y el servilismo (sobrestimación de las propias limitaciones) se respiran diariamente, así como la importancia que tienen los demás y su trabajo se ven también subestimados.

Todos estamos familiarizados con lo que reunimos bajo la rúbrica de “limitaciones intelectuales”: lagunas en el conocimiento (por ejemplo, ignorancia de los asuntos actuales), errores cognitivos (por ejemplo, olvidar una cita), procesos poco fiables (por ejemplo, mala visión o memoria), déficits en habilidades que se pueden aprender (por ejemplo, ser malo en matemáticas), defectos de carácter intelectual (por ejemplo, una tendencia a hacer inferencias apresuradas) y mucho más. Pero ¿cuál es la postura correcta frente a estas limitaciones? En pocas palabras, sostenemos que la postura correcta es estar debidamente atento a ellos y reconocerlos. (Whitcomb et al., 2015, p. 8)

Como ya se mencionó la confianza en uno mismo es importante para poder considerar que el pensamiento y lo que surge de este puede ser útil y valioso para otros, como intelectualmente virtuoso que es, pero la forma en que esto ocurre tanto desde la fase de investigación y producción

hasta la de la divulgación y transmisión podría no ser del todo ética ni epistemológicamente virtuosa si no se realiza con humildad. Un logro individual nunca será tan valioso si solo resulta en beneficio de uno mismo, pues la misma virtud intelectual tendiente al bien común o público no resultará beneficiada en la misma magnitud o su impacto será indirecta o casual.

El orgullo y la humildad en el sujeto epistémico ‘excelente’ o virtuoso no tienen por qué estar enfrentados entre sí. Tener en cuenta lo anterior contribuye a que la humildad intelectual marque una diferencia (del carácter) ética con relación a las y los demás también brillantes y exitosos, que podría de distintas formas acercar otro tipo de actitudes valiosas a quien actúa de tal manera. La humildad intelectual como otras virtudes propias del carácter produce en los pares epistémicos (colegas investigadores, científicos y aprendices) confianza, apertura, proxémica para establecer el diálogo abierto y honesto, sin mostrar actitudes serviles y disminuyendo el miedo o la timidez, características del carácter necesarias para no caer en actitudes o conductas serviles que puedan contribuir a generar comunidades epistémicas pensando transdisciplinariamente y favoreciendo la fiabilidad una vez que la falibilidad se asume como un sesgo presente en el oficio de ser ‘agente’ de conocimiento.

Ser humilde intelectualmente aporta autoconfianza en el razonamiento propio, posiciona en el tiempo presente y ‘drena’ los conductos por los cuales circula el pensamiento, vacunando al sujeto epistémico del exceso o la ausencia de humildad, ambas actitudes viciadas que sobran al conocimiento. Permite a su vez a quien actúa de tal manera estar más abiertos a las distintas modalidades en las cuales el conocimiento se vuelve tal, como el testimonio, la autoobservación, el autoexamen, la autocrítica, el diálogo sin máscaras, entre otras formas de comunicación. El conocimiento, finalmente, es un hecho insoslayablemente compartido y común, participativo y transmisible, y no solo de uso de los expertos. Por lo que Robert Roberts y Jay Wood (2003) consideran que para hacer realidad la humildad intelectual entre aquellos que se dedican a producir y divulgar conocimiento es indispensable que:

Tratemos ahora de hacer plausible la tesis de que la humildad es intelectualmente ventajosa para los más de nosotros en la mayoría de nuestros entornos intelectuales reales. La humildad que es lo opuesto a la vanidad y la arrogancia intelectuales tiene el papel principalmente negativo de prevenir o sortear ciertos obstáculos para adquirir, refinar y transmitir conocimientos. La vanidad y la arrogancia son pasivos epistémicos que acosan a muchas personas, por lo que las personas intelectualmente humildes se destacan por estar libres de estos impedimentos. (p. 252)

Pero ¿cómo tratar el desacuerdo entre pares en términos de epistemología, ‘competencia epistémica’ y humildad intelectual? Intentar internarse en este debate es aventurarse en una corriente salvaje de profundidades abismales. La discusión hasta ahora se ha movido más por el lado de ‘en qué errores epistémicos’ no incurrir, tales como la arrogancia y el servilismo que ya mencionamos, entre otros. Autores y autoras como Hilary Kornblith (2010), Richard Feldman (2006), David Christensen (2007), Adam Elga (2007) entre otros, coinciden en sus trabajos de investigación que la actitud más deseable que debiesen asumir los pares epistémicos (académicos, científicos, intelectuales) en disputa o en probable disputa, debiese ser la de revisar o renunciar si es el caso a sus propias creencias por relevantes que se las considere. Tal vez esperar a que nueva evidencia sea aportada por otros científicos u otras científicas; o que, la ya existente gane en evidencia o finalmente sea refutada por no poder probarse como conocimiento verdadero o porque precisamente se demostró que algo no ocurrió como se supone debía ocurrir, so pena de pasar por dogmático o arrogante.

Por otro lado, pensadores como Thomas Kelly (2005), Peter van Inwagen (2010), entre otros, se oponen a que cuando haya desacuerdo entre los pares se deba renunciar a la postura intelectual concerniente, porque sería equivalente a renunciar al esfuerzo virtuoso llevado a cabo por el investigador. Lo anterior, conlleva a que en principio la humildad intelectual pueda parecer un sin sentido. Como ejemplifican Richard Feldman y Ted Warfield sobre lo común que resulta

el desacuerdo en la vida cotidiana en la introducción de su obra *Disagreement* (2010):

El desacuerdo es común. Dos meteorólogos expertos no están de acuerdo sobre el pronóstico del fin de semana. Dos economistas igualmente bien informados no están de acuerdo sobre el movimiento más probable de las tasas de interés. Dos ajedrecistas con la misma clasificación no están de acuerdo sobre si las ‘blancas’ se colocan mejor en una determinada posición en la junta. Los ejemplos disponibles son ilimitados y abarcan casi todos los aspectos de la vida. (p. 1)

Las creencias formadas frente al desacuerdo entre pares, parece, al menos en muchos casos, irresoluto y epistémicamente ineficaz. Sin embargo, resulta sorprendente que cuando se intentan evitar los problemas que conllevan a evitar que se presenten vicios epistémicos, no se voltea a ver salvo excepcionalmente a los elementos y actitudes que hemos mencionado y distinguido como éticos o virtuosos intelectualmente, y más aún como humildad intelectual. Por el contrario, la falta de preocupación por verse bien libera a la persona intelectualmente humilde para perseguir los bienes intelectuales de forma sencilla y sin distracciones.

Se retoma aquí la pregunta que funciona como subtítulo de este apartado: ¿Es posible la humildad intelectual? ¿Qué tipo de desacuerdos produce y por qué? Para Adam Carter y Duncan Pritchard (2016), explicar los desacuerdos entre la humildad intelectual y las explicaciones antiintelectualistas por separado y puestos en relación sobre el conocimiento (‘saber-cómo’), es un problema muy complejo de solucionar, no obstante, de su deseabilidad y de qué existen no pocos estudios sobre su plausibilidad y deseabilidad.

Hemos demostrado que a menos que el intelectualismo sobre el ‘saber-cómo’ sea correcto, existe un problema *prima facie* para explicar tales desacuerdos. En particular, a primera vista es difícil ver cómo las explicaciones antiintelectualistas del ‘saber-cómo’ pueden adaptarse a los requisitos de la humildad intelectual frente a los reconocidos desacuerdos epistémicos entre pares con

respecto al ‘saber-cómo’. Esto potencialmente constituye un ataque contra los relatos anti-intelectualistas por motivos epistemológicos, lo cual es sorprendente dado que recientemente se han defendido particularmente las opiniones antiintelectualistas con fundamentos epistemológicos. Hemos demostrado, sin embargo, que existe una explicación viable de las exigencias de la humildad intelectual frente a los desacuerdos en el ‘saber hacer’ de la que disponen las propuestas antiintelectualistas. Por tanto, no hay razón para preferir las explicaciones intelectualistas del ‘saber cómo’, al menos en este sentido. (Carter & Pritchard, 2016, p. 11)

Por lo anterior, el ‘saber-cómo’ como problema a partir del cual intentar explicar todo tipo de desacuerdo sobre la relación de conocimiento que establece con este el sujeto epistémico, se conecta con la humildad intelectual cuando esta es descrita como una ‘postura’ epistemológica en relación con la realidad y las creencias que una ‘mayoría’ importante cree como verdadera y la vida académica y científica. Por consiguiente, como mencionamos antes en este trabajo, afirmamos que el conocimiento virtuoso será plenamente reconocido cuando sea resultado de la virtud intelectual y ético en su proceder, adquisición, formulación y aplicación o puesta en práctica y de su factibilidad de ser transmitido ética y virtuosamente. Corresponderá a los epistemólogos, a los sujetos epistémicos y a la utilidad que a las personas aporte en su vida diaria, que un conocimiento pueda considerarse adquirido, practicado y dirigido virtuosamente hacia el bien común.

Conclusiones

Este trabajo pudo variar en función de la metodología que se hubiese elegido para realizarlo, pero los conceptos y los autores más importantes en materia no son como sucede en otros temas, demasiado numerosos, para bien y para mal. No obstante, desde la perspectiva aquí sugerida en la introducción y tratada en el desarrollo del ensayo, se siguió un plan que no innova, pero sí ahonda en el tema, uno muy importante en nuestros días, como es el de la humildad intelectual.

La metodología y el enfoque empleados tuvieron como principio una exhaustiva revisión crítica de la bibliografía existente sobre el tema, la mayor parte de ella escrita en la lengua inglesa. El documento concluyó satisfactoriamente ofreciendo aproximaciones sobre lo que puede entenderse como “humildad intelectual”, tratando de contestar por qué es importante dentro y fuera de la vida académica e institucional, resaltando algunas de las situaciones conflictivas que allí pueden generarse y cómo estas pueden manifestarse en el exterior.

El caso, da cuenta sobre la necesidad y deseabilidad de la teorización y puesta en práctica de la humildad intelectual para pensar la complejidad y actuar en función de ella, ante problemas contemporáneos en donde todo tipo de virtud, la ética, la tolerancia, la pluralidad cultural, la diversidad ecológica y de formas de pensar y de vivir merecen una oportunidad en términos de equidad, un espacio para ser pensados de otra manera y bajo criterios incluyentes, respetuosos y pacíficos, con justicia social y equidad de género, todos estos componentes en cuya ausencia o déficit, conllevan a dudar de la existencia de un régimen democrático de facto, por lo que hacen más necesario que el trabajo epistemológico-cognitivo y educativo se desarrolle en términos intelectualmente más humildes.

Se demostró que sin la existencia de un círculo virtuoso entre la humildad intelectual y la epistemología de la virtud entendidas como un problema relacionado con el conocimiento –a pesar de los desacuerdos que suscita y entre los que tiene lugar, además de la arrogancia, la vanidad y el servilismo intelectual–, en el que a través del diálogo y otras virtudes epistémicas que puedan irse produciendo y multiplicando, la humildad intelectual pudiera resultar en un ‘bien’ ético, cuya teorización y práctica permitiera el desarrollo de nuevas virtudes y habilidades epistémicas, capacidades y conocimientos que a su vez requieran –y sean resultado– de las prácticas aprendidas culturalmente por los sujetos en cuestión, susceptibles de ser transmitidas a través del proceso formativo de la educación en todos sus niveles de enseñanza, hasta los institutos de investigación.

Se tomó en cuenta la vertiente cognitiva afín a la idea de la humildad intelectual y su relación con la epistemología (de la virtud) y la ética (las virtudes intelectuales y morales), describiendo y ejemplificando como sin humildad intelectual, cognitivamente el otro ni siquiera adquiere presencia, materialidad (corporalidad) o existencia. Sin lo anterior, no es posible hacerse siquiera una idea de cómo luce una persona intelectualmente humilde, cómo se piensa a sí misma y cómo piensa a los demás.

Se trazaron las diferencias medulares entre la manera histórico-religiosa de concebir la humildad, lo que los griegos como Platón y sobre todo Aristóteles reflexionaron sobre esta, hasta llegar a nuestros días, en donde se ha hecho necesario pensarla dentro de un ámbito epistémico-cognitivo y ético, y la manera en que la humildad intelectual y la epistemología de la virtud (o de las virtudes) se conectan con las virtudes epistémicas, cuya naturaleza fáctica concierne a una realidad de estudio transdisciplinar compleja en beneficio de la producción y el tratamiento del conocimiento en contextos complejos y donde la incertidumbre y el riesgo son el pan de cada día.

Notas

1. Todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por quien ha suscrito este documento.

Referencias

- Baehr, J. (2015) *Educating for Intellectual Virtues: Applying Virtue Epistemology to Educational Theory and Practice*. Routledge, 54-70.
- Carter, J. & Pritchard, D. "Intellectual Humility, Knowledge-how, and Disagreement", en Mi, C., Slote, M. & Sosa, E. (eds.) (2016) *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn Toward Virtue*. Routledge, 49-63. DOI: 10.1111/phpr.12094.
- Christensen, D. (2007) "Epistemology of Disagreement: The Good News", en *The Philosophical Review*, 116, 187-217.
- Church, I. & Barret, J. (2016), "Intellectual Humility", en *Handbook of Humility: Theory, Research, and Application*. Routledge, 1-23.
- Church, I. & Samuelson, P. (2016) *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science*. Bloomsbury Academic.
- Elga, A. (2007) "Reflection and Disagreement", en *Noûs* 41, 478-502.
- Feldman, R. "Reasonable Religious Disagreements", en *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular*, (ed.) L. Anthony, (2007). Oxford University Press, 194-214.
- Feldman, R. & Warfield, T. (eds.) (2010) *Disagreement*. Oxford University Press.
- Inwagen, P. (2010) *Metaphysics*, Quroginia Books. Recuperado el 3 de mayo de 2021 de <https://quroginia.blogspot.com/2010/05/y362ebook-download-pdf-metaphysics-by.html>
- Kallestrup, J. & Pritchard, D. "From Epistemic Anti-individualism to Intellectual Humility", en *Res Philosophica* (special issue on Philosophy and Theology of Intellectual Humility (eds.) J. Greco & E. Stump), (2016) Volume 93, Issue 3, July 533-552. Recuperado el 30 de abril de 2021 de <https://doi.org/10.11612/resphil.2016.93.3.2>
- Kelly, T. (2005) "The Epistemic Significance of Disagreement", en *Oxford Studies in Epistemology* 1, 167-96.
- Kornblith, H. "Belief in the Face of Controversy", en Richard Feldman & Ted A. Warfield (eds.), (2010) *Disagreement*. Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2020) "Educating for Intellectual Humility and Conviction", en *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 54, No. 2.
- Roberts, R. & Wood, J. (2003) *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Recuperado el 15 de enero de 2021 de <file:///C:/Users/Alberto/Downloads/11-Roberts-Chap09.pdf>, 232-256. <https://DOI:10.1093/acprof:oso/9780199252732.003.0012>
- Sternberg, R. (1985) "Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 49(3), 607-627. doi:10.1037/0022-3514.49.3.607
- Tangney, J. (2000) "Humility: Theoretical perspectives, empirical findings and directions for future research", en *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 70-82. DOI: 10.1521/jscp.2000.19.1.70
- Tiberius, V. & Walker, J. (1988) "Arrogance", en *American Philosophical Quarterly* 35, 1998, 379-90.
- Wilde, O. (1996) *De Profundis*. Dover Publications.

Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J. & Howard-Snyder, D. (2015), "Intellectual Humility: Owning Our Limitations", en *Philosophy and Phenomenological Research*. XCIV (3), 509-539. DOI: 10.1111/phpr.12228

Zagzebski, L. (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

Carlos Alberto Navarro Fuentes (betoballack@yahoo.com.mx) Profesor de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Posdoctorado en Estudios Sociales (UAM); Doctor en

Teoría Crítica (17, Instituto de Estudios Críticos); Doctor en Humanidades (Tecnológico de Monterrey). Diplomado en Argumentación (UNAM). Diplomado en Historia de México (UNAM). Autor del libro: "*Descolonización del Imaginario Pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales; Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario*". ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4647-9961>

Recibido: 5 de mayo, 2021

Aprobado: 15 de febrero, 2022

Arturo Rojas Alvarado

El panteísmo en los estudios sobre la naturaleza de Johann Wolfgang von Goethe

Cuando investigamos la naturaleza, somos panteístas; cuando poetizamos, politeístas; cuando moralizamos, monoteístas.

—Goethe, *Máximas y reflexiones*

Resumen: *El presente artículo estudia el pensamiento filosófico de Johann Wolfgang von Goethe, desde su concepción ontológica a partir de su panteísmo y sus estudios sobre la naturaleza, identificando los elementos en que ambas se relacionan.*

Palabras clave: *Goethe, panteísmo, filosofía de la naturaleza, divinidad, ontología*

Abstract: *This article studies the philosophical thought of Johann Wolfgang von Goethe, inside his ontological conception from his pantheism and his studies of nature, identifying the elements where both are related.*

Keywords: *Goethe, pantheism, philosophy of nature, divinity, ontology*

1. Consideraciones preliminares

Los estudios sobre la naturaleza forman parte fundamental del desarrollo del pensamiento de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) (1), y si bien es cierto que esta faceta no ha sido del todo abandonada por quienes están interesados

especialmente en el estudio de su obra, se debe decir que su reconocimiento universal se ha otorgado bajo el título de poeta. A pesar de que haya quienes afirmen que sus investigaciones naturales no resultan relevantes ni contarían con méritos suficientes por sí solas para recordar a su autor por ellas (Reyes, 1993, p. 62) —aspecto que no será debatido aquí—, sí se puede afirmar que para Goethe formaron una parte muy importante en su formación vital.

A su vez, el panteísmo de Goethe es otro aspecto que podría no estar exento de cierta polémica, en especial si se toma en modo de advertencia la primera impresión que de él tuvo Friedrich Schiller: “«No se adscribe a nada.» (...) «No hay por dónde agarrarle.»” (Ortega y Gasset, 1932/1983, p. 39). Y es que verdaderamente Goethe parece tomar muchas formas, y esa máxima suya según la cual en la poesía se es politeísta, como moralista monoteísta y en los estudios naturales panteísta (Goethe, 1991b, pp. 417-418; MR, §805) no deja de mostrar que el espíritu de Goethe siempre buscó tomarse a todo, y como prueba de ello su reconocida polimatía. Pero tampoco se pretende aquí necesariamente dar pruebas irrefutables del panteísmo de Goethe (2), sino demarcar algunos aspectos característicos de dicha concepción en él, con el objetivo



de reconocer a la luz de estos los fundamentos ontológicos que sirvieron como base para sus estudios sobre la naturaleza. Todo esto realizado como una primera aproximación al tema, en la cual se espera exponer y analizar lo más importante de lo recabado hasta el momento.

Hablar acerca de “estudios sobre la naturaleza” en Goethe resulta extenso. Aquí se delimita como fuente primaria especialmente la obra recopilada en el libro *Teoría de la naturaleza* (3), donde se destaca la *Metamorfosis de las plantas*, el *Estudio sobre Spinoza* y alrededor de veinticinco de sus escritos breves, los cuales versan sobre su concepción sobre la naturaleza, su método para estudiarla y sus resultados, entre otros temas asociados, que permiten una visión general sobre sus ideas en este campo.

Para el estudio del panteísmo goethiano, como fuentes primarias se toma principalmente su poema *Dios y mundo*, sus *Máximas y reflexiones*, *Poesía y verdad* y las *Conversaciones con Goethe* de Johann P. Eckermann. Esto con el fin de tener una noción general de su concepción panteísta. A este respecto resulta de mucha importancia las fuentes secundarias. La intención de la investigación es analizar la filosofía de Goethe y sus estudios sobre la naturaleza utilizando algunas referencias en sus obras literarias y no a la inversa.

Con esto último se intenta decir que, tomando en consideración que separar completamente la vinculación de poesía, ciencia y filosofía en Goethe puede resultar inadecuado, se hará mayor énfasis en estas dos últimas, aunque sin abandonar completamente las obras literarias. Siendo así que el carácter poético-literario no se disocia, sino que toma un papel de soporte o referencia.

2. La influencia spinoziana

El término *panteísmo* es identificado por Gilles Deleuze (1981) con el *pananteísmo*, cuya etimología refiere: “*Pan* quiere decir «todo», *an* quiere decir «uno», *teísmo*, Theos, «Dios». Panteísmo o pananteísmo es (...) «lo uno en todas las cosas, esto es Dios»” (p. 485). Dicho *todo* suele comprenderse como “mundo” o “naturaleza”, entendiendo la definición de esta última “como

un “todo”, del cual nada puede quedar excluido” (Ferrater, 1964, p. 254). Pero la forma en que se puede presentar el panteísmo no se agota con dicha fórmula, a lo largo de la historia se han identificado distintas formas de esta (4).

Si bien el término “panteísmo” nace con John Toland en el año 1705 (Arana, 2001, pp. 5-6), tradicionalmente se dice que en la Alemania de Goethe (5) toma mayor fuerza por el insistente debate de Friedrich Jacobi respecto al spinozismo y a la identificación de este con un ateísmo (JWA, I, VII, 171). Jacobi acusaba a diversos pensadores contemporáneos suyos de ser spinozistas (6), entre ellos a Gotthold Lessing, Friedrich Schelling e incluso a Goethe (por su oda *Prometeo*). Dentro del intercambio de ideas se da la *Spinoza-Konferenz* de Weimar (1784), como es denominado el encuentro entre Johann Herder, Goethe y Jacobi para la discusión sobre el spinozismo. De este encuentro, Goethe decidió leer directamente al sefardí y profundizar al respecto, dedicándose junto con Charlotte von Stein al estudio de la *Ética*, y de allí surgió su breve escrito *Estudio sobre Spinoza* (Solé, 2011, pp. 337-338).

Se considera aquí que al ser este un estudio *sobre* Baruch Spinoza no implica de forma necesaria que todo lo contenido allí sea de completa adopción por parte de Goethe, pero sí señala puntos clave que en otros de sus trabajos van a reaparecer. La influencia de Spinoza sobre Goethe ha sido objeto de debate (7), pero el propio Goethe reconoce en varios de sus textos dicha influencia (8), aunque también indica “que nadie piense que hubiera querido suscribir por eso sus escritos y convertirme literalmente a ellos” (Goethe, 2017, p. 700).

Esto último cobra crédito considerando el modo habitual en que Goethe asimila lo que lee, realizando una selección y reinterpretación de los pasajes que considera provechosos. El caso de la lectura de Spinoza no es distinto; tal como demuestra el *Estudio sobre Spinoza*; en el que, antes que una transcripción o exposición de ideas, se encuentra una relectura personal de las mismas (9). Sin embargo, en el *Estudio sobre Spinoza* es posible encontrar el abordaje de los tres aspectos fundamentales de la *Ética* (ontología, teoría del conocimiento y ética),

y mucho de lo resultante sí se encuentra apegado al pensamiento del filósofo neerlandés (10). Es entonces que se señalarán los aspectos que mayor influencia tienen para la delimitación del presente artículo, y que se reconocen en otros puntos de la obra de Goethe como concordantes.

Respecto a la ontología, Goethe coincide con Spinoza al señalar una identidad entre ser, perfección e infinito (Goethe, 2013, p. 139), en lo cual se apegaba al neerlandés, en cuanto concibe la sustancia en su infinitud y perfección (así única, necesaria y divina; E1p14d) (11). Aunque, en el campo gnoseológico, Goethe apunta a la imposibilidad del sujeto de tener un conocimiento pleno al respecto: su capacidad de conocer se encuentra restringida, solo llega a conocer lo que limita él mismo, siendo así que “el infinito, o la existencia perfecta, no puede ser pensado por nosotros” (Goethe, 2013, p. 139).

Según lo anterior, se identifica en el *Estudio sobre Spinoza* una noción negativa de la perfección, siendo que se piensa que supera la capacidad del espíritu limitado (Goethe, 2013, p. 139). Sobre esto se encuentra una idea análoga en su propio pensamiento: “No reputaríamos fragmentario nuestro saber si no tuviéramos la noción de un todo” (Goethe, 1991b, p. 445; MR, §1151).

Desprendido de esto, se encuentra en su *Estudio* una base gnoseológica:

Debemos, pues, limitar en nuestra alma toda existencia y perfección de modo que sean adecuadas a nuestra naturaleza y a nuestro modo de pensar y de sentir. Sólo entonces decimos con seriedad que comprendemos una cosa o que la gozamos. (Goethe, 2013, p. 141)

Pero dicha concepción no se apegaba a la doctrina spinoziana, pues “Para Spinoza no es, como para Goethe, que Dios se pueda encontrar *sólo* «en y desde las cosas individuales», sino más bien que las cosas individuales resultan comprensibles solamente en Dios” (Giancristofaro, 2015, p. 60). Por lo tanto, dicha comprensión, que estudia lo limitado, no se queda con objetos insuficientes por sí mismos. “Toda cosa existente tiene, pues, su ser (*Dasein*) en sí, y también aquella correspondencia por la cual existe” (Goethe, 2013, p. 140).

La *participación de lo infinito* de la concepción goethiana encierra también una particularidad de su lectura de Spinoza: el estudio de lo limitado toma importancia, pues tiene algo de infinito en sí, y sus relaciones con las otras cosas se presentan en sí mismas; y, por lo tanto, el conocimiento “verdadero” lo considera respecto a la impresión que causa en el sujeto “tanto ellas solas como en relación con otras” (Goethe, 2013, p. 141) (12). Así se encuentra una relación de reciprocidad entre el todo y las partes, la cual también resulta fundamental:

En todo ser (*Wesen*) viviente hay lo que llamamos partes, pero de tal forma inseparables del todo que ellas mismas sólo en y con el todo pueden ser comprendidas. Y ni las partes pueden ser adoptadas como medida del todo, ni el todo como medida de las partes. (Goethe, 2013, p. 140)

Estos componentes encontrarán importancia en el estudio de la naturaleza que realiza Goethe, y son identificados por él en un reconocido panteísta (13). Pero se debe decir que sus estudios sobre la naturaleza nacen fundamentalmente de sus trabajos directos con ella (encontraba los “fundamentos de la verdad” en sus estudios sobre mineralogía, anatomía y botánica; Safranski, 2013, p. 280).

3. El panteísmo goethiano

Si bien la influencia de Spinoza es importante, es necesario también reconocer más a detalle los rasgos originales del panteísmo goethiano (14). La descripción de Eckermann sobre el pensamiento de Goethe un año antes de la muerte de este último, concuerda con el panteísmo:

De otra parte, la Naturaleza y los hombres estamos tan impregnados de la Divinidad, que ella nos sostiene, en ella vivimos, en ella tejemos nuestra vida y en ella somos. Padecemos y gozamos según leyes eternas que hemos de acatar y que se cumplen en nosotros, lo mismo si las reconocemos que si las ignoramos. (Eckermann, 1991, p. 243; 28/02/1831)

Aunque Eckermann no utiliza el término “panteísmo”, se logra reconocer en ese fragmento algunos de los aspectos relevantes de las concepciones panteístas. El primero, las leyes eternas o divinas de la naturaleza (que pueden rastrearse también en las obras de Goethe sobre la naturaleza, como se verá más adelante), e incluso cierto determinismo, que aunque tal vez no parece ser reconocido como constante en todo el pensamiento goethiano (15), sí se encuentra en *Poesía y verdad* como herencia spinoziana: “La naturaleza actúa según leyes eternas, necesarias y hasta tal punto divinas, que la misma Divinidad no podría cambiarlas lo más mínimo” (Goethe, 2017, p. 700) (16).

Otro aspecto reconocido en el fragmento de Eckermann es la inmanencia o identidad entre Dios y la naturaleza, que resulta esencial del panteísmo (Arana, 2001, p. 13). En este caso concreto, dicha identidad se pone de manifiesto tanto en los seres humanos (pues las concepciones panteístas no dejan de preocuparse por el papel humano dentro de dicha relación entre mundo y divinidad), como en el resto de la naturaleza. En el poema de Goethe *Dios y mundo* es donde se reconoce dicho carácter de un modo más claro:

¿Qué Dios aquel sería que desde fuera,
al compás de su dedo, el universo
en círculo girar constante hiciera?
No; lo propio de un Dios más bien estimo
mover el mundo desde dentro, y dentro
de Natura moverse y en sí mismo
llevar Natura, de tal suerte
que cuanto en él alienta y late es
de su espíritu y fuerza ni un momento
se vea desamparado alguna vez.
(Goethe, 1991a, p. 1153)

Este poema muestra una importante influencia panteísta. La participación trascendente de la divinidad es negada en este, estableciéndose una relación de inmanencia o de identidad entre la naturaleza y Dios, donde este último no solo se mueve dentro de la naturaleza, sino que lleva en sí mismo la naturaleza.

Si bien algunas de estas nociones pueden no ser del todo incongruentes con las religiones tradicionales (17), sí hay quienes consideran que el panteísmo es un estado provisional intermedio

entre el teísmo y el ateísmo (Arana, 2001, p. 11). Por su parte, Diego Sánchez Meca (2004) sitúa a Goethe dentro de un paganismo (18) mediante el cual se realiza un deslindamiento de exigencias de la tradición religiosa que podrían limitar su pensamiento, como lo son la concepción teleológica de la naturaleza y el creacionismo (pp. 29-30) (19).

Esto último resulta acorde con las propias declaraciones de Goethe respecto a su “aversión por las causas finales” (Goethe, 2013, p. 183). No se puede reconocer a una deidad que dirija la naturaleza a un fin último y que se desprenda de ello una concepción antropocéntrica de la naturaleza-divinidad, en la que se pueda encontrar la finalidad humana, sino que más bien actuaría bajo sus propias leyes que expresan su dinamismo (20).

En dicha naturaleza Goethe reconoce una armonía. El cambio es parte de esta, solo en ese sentido se puede hablar de destrucción, siendo que “las formas cambian sin cesar, en tanto energía y sustancia mantienen inalterables” (Cansinos-Asséns, 1991, p. 1155, nota). En *Dios y mundo* Goethe refiere a un cambio constante, a lo eterno moviéndose en todo, que cae en la nada de forma inevitable, pero afirmando inmediatamente: “¡Ningún ser a la nada puede volver!” (Goethe, 1991a, p. 1156), queriendo mantener un cambio constante en las formas pero algo que permanece fundante o sustancial de la existencia, siendo la muerte solo aparente y estableciéndose una inmortalidad del Ser (21).

En el estudio de la naturaleza existe una relación del investigador con la deidad, “un suave trueque de influjos” (Goethe, 1991b, p. 444; MR, §1137), con el que un espíritu impetuoso como el de Goethe buscaba armonía en la naturaleza:

Dentro de sí mismo encuentra suficiente inquietud; por el contrario, en la naturaleza, en el mundo de las estrellas y de modo especial en el granito cree encontrar quietud, aunque algunos poetas, tal como él escribe en el esbozo de texto *Granito I*, insensatamente quieran ver allí prefigurado incluso «un caos desenfadado y sin unidad». (Safrański, 2013, p. 269)

Así también parece ser reconocido por Ernst Bloch:

Just as much as the conservatism of the late Goethe feared all violent production, so that he did not understand Kleist and Beethoven, indeed did not want to believe in vulcanism in nature, despite volcanoes, equally the primal phenomenon in every entelechy was never without shaping-reshaping; stamped form is no mummy. (Bloch, 1986, p. 984)

De forma análoga puede hablarse de lo *demoniaco*. Término utilizado algo enigmáticamente por Goethe, del cual Eckermann ansiaba que se refiriera con mayor amplitud. Este representa principalmente una fuerza moral, ilimitada, descomunal, que resulta atrayente y avasalladora. Pero parece que incluso esa fuerza, aun cuando se presenta en ciertos individuos excepcionales, puede ser superada por la misma naturaleza: “*nemo contra deum nisi deus ipse*” (Safranski, 2013, p. 497) (22).

Goethe apunta que lo *demoniaco* puede encontrarse también en la naturaleza, pero no se revela en lo negativo, sino que “se manifiesta precisamente por el poder de acción positiva” (Eckermann, 1991, p. 244; 2/03/1831). También a este respecto afirma que lo *demoniaco* se presenta de modos diversos en toda la naturaleza, en los sucesos que resultan inexplicables por la razón e inteligencia, mediante lo visible e invisible (Eckermann, 1991, pp. 243-244; 2/03/1831). Resulta entonces que lo *demoniaco* en la naturaleza no es reconocido como una fuerza antropomorfa, ni resulta en un ser maligno (contrario a la deidad), sino como parte de la fuerza de la naturaleza (y del sujeto como parte de ella), precisamente en cuanto resulta impenetrable e incluso anonadante.

Pero cuando se le pregunta a Goethe por la relación de lo *demoniaco* y lo divino, este afirma: “¿qué sabemos nosotros de lo divino, ni qué sentido tienen nuestros menguados conceptos del Ser Supremo? (...) pues en comparación con los infinitos atributos del Ser Supremo, sería como si nada hubiese dicho” (Eckermann, 1991, p. 245; 8/03/1831). Goethe mantiene la idea de lo inconmensurable del ser infinito y, aunque

quiera hacer referencia a la inefabilidad sobre la divinidad en este fragmento, no considera imposible acceder de cierta forma a esta: “Perdona que me guste callar tanto cuando se habla de un ser divino que conozco solamente en y desde las cosas singulares” (WA IV, 7, 62, 63 citado en Safranski, 2013, p. 280).

Aquí es donde se vuelve a hablar sobre las cosas particulares como forma de conocimiento de lo divino. Esto tendrá suma importancia para su estudio sobre la naturaleza, pues es desde lo particular donde el investigador se relaciona primeramente con ello, mientras que de la naturaleza por doquier brota lo infinito (Goethe, 1991b, p. 469; MR, §1405).

En *Dios y mundo* se hace referencia también la representación de lo pequeño y lo grande, confundándose o correlacionándose mutuamente entre ellos (lo grande se muestra como lo pequeño y lo pequeño como grande; Goethe, 1991a, p. 1157). En sus *Máximas* también señala: “Pero como la Naturaleza siempre es la misma, así en lo más grande como en lo más pequeño (...) con esto no se empequeñece lo ingente, sino que aparece en pequeño y tan incomprensible como en lo infinito” (Goethe, 1991b, p. 456; MR, § 1271).

Es así que se puede señalar el término goethiano *aperçu* (23), que permite encontrar dicha relación entre lo particular y la noción de totalidad. Según Safranski, dicho término apunta a un “golpe de vista” que refiere al infinito, descubre de súbito la totalidad en el objeto particular (Safranski, 2013, pp. 90-91). Es un carácter del conocimiento, que refiere a tres aspectos: “experiencia de la totalidad, transformación del sujeto y carácter súbito” (Safranski, 2013, p. 91).

Aunque el término *aperçu* no aparece explícitamente en los estudios sobre la naturaleza aquí estudiados, sí lo hace en su *Teoría de los colores*, y muestra parte de la clave que vincula la teoría del conocimiento de Goethe con su concepción panteísta. Los tres aspectos que componen el *aperçu* goethiano permiten una relación entre el investigador, el fenómeno estudiado y la naturaleza-divinidad. En la experiencia de la totalidad se encuentra ese nexo del fenómeno finito con lo infinito; en el carácter súbito se muestra el *instante*, el momento donde se presenta al investigador dicha conexión, siendo esta transformadora

para él; de este modo se da la transformación del sujeto, revelándose su participación de la divinidad en cuanto inspiradora, que actúa como transformadora en su inmanencia con el mundo (Safranski, 2013, p. 91).

Esto se encuentra acorde con las concepciones panteístas. Debe existir una veneración a la divinidad (no podría hacerse referencia a un *panteísmo ateo*, pues sería un monismo naturalista), pero una veneración que se encuentra desde el interior del sujeto y en la propia naturaleza, no desde la trascendencia divina (Arana, 2001, p. 9). Verdaderamente Goethe muestra una relación de veneración por la naturaleza, donde media el amor, que aunque bien se pudiera encontrar en ella cierta destrucción relativa para el individuo, el amor goethiano se convierte en un *amor fati* (Reyes, 1993, p. 57).

4. Los estudios sobre la naturaleza

Los estudios sobre la naturaleza de Goethe mantienen este trasfondo de características panteístas. Esto no quiere decir que sus investigaciones sean meramente pasionales, propias de un poeta que no debía realizar intromisiones en el campo de la ciencia (como se lo quisieron hacer creer en algún momento cuando mostró los resultados que iba obteniendo de sus estudios; Goethe, 2013, pp. 77-82) (24), Goethe (2013) establece un método en su morfología que se atiene a los descubrimientos de las ciencias naturales (p. 117) (25) y que incluso podría tener aplicación en la actualidad (26). Pero, más allá de este último punto, se puede proceder a señalar la forma en que se vincula su concepción panteísta con dichos estudios sobre la naturaleza.

Goethe señala que en su viaje a Italia fue madurando ideas que ya preconcebía sobre la naturaleza y desarrolla estas en sus estudios sobre la metamorfosis de las plantas (27) (Goethe, 2013, pp. 28-29). Si se dirige la atención a las características del panteísmo goethiano arriba mencionadas, se logra identificar su desarrollo aquí, tanto en sus descubrimientos en el campo de la metamorfosis de las plantas como en el método empleado. Es entonces que se puede

plantear desde sus estudios sobre la naturaleza la cuestión de cómo acceder a un plano panteísta, donde la deidad se presenta en el todo, cuando el espíritu del ser finito se encuentra limitado para abarcarlo como totalidad (28); cuestión ya presente en su *Estudio sobre Spinoza*.

De esta forma se plantea la interrogante sobre si esta limitación humana deriva en una incapacidad de referirse a la totalidad. Al respecto, la respuesta goethiana parece presuponer dicha totalidad al momento de estudiar un fenómeno, con la intención de no dejarse llevar por ideas preconcebidas. Esto debido a que es menos parcial el abordaje de un fenómeno desde todas sus aristas posibles, al evaluar todas sus posibilidades en su relación con la totalidad (Goethe, 2013, p. 161). Por ello afirma:

En la naturaleza viviente no sucede nada que no esté en relación con la totalidad y, si las experiencias se nos aparecen sólo de manera aislada, si debemos considerar los experimentos sólo como hechos aislados, con esto no se dice que *estén* aislados en realidad. (Goethe, 2013, p. 161)

Como se habrá podido ver, en el posicionamiento gnoseológico de Goethe parece encontrarse preconcebida la totalidad, por lo que podría ser considerado un argumento circular. Sin embargo, no sería de este modo, como bien ha señalado Henri Bortoft (1996) siendo que el entendimiento no se encuentra restringido a un acto lógico lineal de razonamiento, en el cual se deba ir de la parte al todo o viceversa (pp. 8-9).

hence understanding cannot be reduced to logic. We understand meaning in the moment of coalescence when the whole is reflected in the parts so that together they disclose the whole. It is because meaning is encountered in this "circle" of the reciprocal relationship of the whole and the parts that we call it the hermeneutic circle. (Bortoft, 1996, p. 9) (29)

Esta concepción, según el autor, se encuentra apegada a la concepción goethiana de totalidad (*wholeness*) (30): las partes encuentran su significado en el todo, mientras que el todo no es una cosa más entre las partes, ni algo que se encuentre antes o después de las partes,

así como tampoco sumando o uniendo las partes; sino que se encuentra en una relación de simultaneidad, de inmanencia con las partes (Bortoft, 1996, p. 11-12).

En consecuencia, la totalidad, entendida en este sentido, es inmanente a las partes, con lo cual podría comprenderse mejor el *aperçu* goethiano desde su *Metamorfosis de las plantas* como una representación de dicha totalidad en la naturaleza. En el método de estudio del fenómeno, si se realiza de la forma adecuada, se logra poner el objeto en *orden* con esa totalidad. De ahí la importancia de *ordenar* (31), donde el investigador logra unificar, y colocar los objetos según esa relación con los otros sin realizar exclusiones. Por ende, se logra una mayor objetividad, y se busca mediante ella una correlación de los fenómenos, con la tendencia a obtener un “gran fenómeno” (Goethe, 2013, p. 166). En otro escrito breve suyo, *Polaridad*, señala:

El orden conduce a la totalización, el orden exige método y el método facilita las representaciones. Si consideramos un objeto en todas sus partes, si lo captamos correctamente y podemos reproducirlo en el espíritu, podemos decir en tal caso que lo contemplamos en un sentido apropiado y superior; podemos decir que nos pertenece y que hemos logrado un cierto control sobre él. Y así lo particular nos conduce siempre a lo universal, y lo universal a lo particular. Ambos actúan en una reciprocidad intercambiable en cualquier consideración y en cualquier trabajo. (Goethe, 2013, p. 175-176)

A la luz de esto, se puede buscar en el estudio de las plantas y su proceso de metamorfosis la totalidad que se encuentra en el resto de la naturaleza, existiendo una permanencia en el cambio, y majestuosidad tanto en lo pequeño como en lo grande, características que se identificaron en la sección anterior del artículo.

El escrito de la *Metamorfosis de las plantas* estudia el proceso donde estas se desarrollan desde la semilla hasta el fruto y todos sus procesos intermedios. Lo que más se destaca en esta obra es el proceso de expansión y contracción de un mismo órgano que se mantiene presente a lo largo de todas las partes de la planta. Dicho órgano se

identificaría provisionalmente con la hoja, encen-trándose bajo distintas apariencias externas a lo largo de la planta (en el tallo, las hojas, las flores, la corola, los estambres, etc.), siendo en ocasiones resultado de la contracción (en su máximo grado en la semilla) o expansión (en su máximo grado en el fruto; Goethe, 2013, p. 57).

Pero dicha explicación (que ya de por sí debe ser parcial, pues busca señalar solo lo que es pertinente aquí), no resulta suficiente para mostrar la intención de Goethe con su *Metamorfosis*. En su poema homólogo(32) revela un aspecto importante: la metamorfosis que podría darse de forma infinita en una planta, y expandirse sin límites, se muestra limitada y perfeccionada; la savia se dispensa, y la planta cede en su transformación para dar lugar a lo más delicado: la flor y sus partes más delimitadas y bellas, para que, una vez acabado, se renueve el ciclo eternamente mediante la reproducción (Goethe, 2013, pp. 84-85).

Goethe hace varias referencias en su trabajo sobre la metamorfosis de las plantas hacia la búsqueda de una perfección, una tendencia hacia lo alto. Como ya se había mencionado, en Goethe existe un rechazo por las concepciones teleológicas, por lo cual dichas alegorías respecto a las plantas podrían parecer contradictorias (33).

La razón por la cual no se considera teleológica la concepción goethiana en la *Metamorfosis de las plantas* puede entenderse en sus conceptos de *intensificación* y *polaridad*. Estos se refieren a fuerzas conductoras de la naturaleza que, más que llevar a un estado final determinado, impulsan su transformación mediante ciertas leyes internas. De esta visión antagonista a las pretensiones teleológicas se desprenden consecuencias a la hora de estudiar la naturaleza, en cuanto se le concibe en sus propias leyes como talante de perfección: “Así, también expresiones como «desarrollo equivocado», «malformación», «enfermedad», «atrofia» deberían ser usadas con prudencia, porque este reino de la naturaleza, aun actuando con la más alta libertad, no puede, sin embargo, apartarse de sus leyes fundamentales” (Goethe, 2013, p. 136) (34). Lo “anormal” solo muestra la misma potencia de la naturaleza en sus propias leyes vivas, siendo estas últimas la que encierran permanencia detrás del cambio aparente (35).

Es de esta forma que del proceso de “intensificación” se encuentra una pugna que impulsa a una evolución hacia un estado más complejo o de mayor perfección; así como en el de “polaridad” una acción de contrarios que se atraen o se repelen. Mediante estos dos impulsos se desarrolla la planta en un proceso de refinamiento de sus partes (que se muestra en su savia), así como de expansión y contracción, que se muestra a lo largo del proceso (Miller, 2009, pp. XIX- XX). Como se puede ver, ambos procesos son los que se encuentran descritos previamente como fundamentales en la *Metamorfosis de las plantas*.

Aquí no se entiende la planta como un objeto meramente material, sino que se mira como una unión indisoluble de espíritu y cuerpo. Para Goethe la totalidad encierra algo que no se puede encontrar en cada parte aislada (i.e. si no es en referencia a esa totalidad). De ahí la importancia de abordar el objeto de estudio vivo, en su estado activo, y a su vez, “concebir a lo observado y al observador unidos en la experiencia, donde las cualidades de ambos se interrelacionaban recíprocamente” (Clusella, 2017, p. 125).

Según señalará Goethe, es el desarrollo de los conceptos de *intensificación* o *crecimiento gradual* y de *polaridad* los que marcarán diferencia entre la concepción panteísta de años más juveniles (de la cual él mismo encuentra similitud con el breve escrito *La Naturaleza* que adjudica a su secretario, Philipp Seidel) (36), y su concepción madura, en la cual realiza sus descubrimientos científicos más prolíferos.

Sin embargo, la culminación que le falta es la intuición de los dos grandes impulsos de toda la naturaleza: el concepto de polaridad (*Polarität*) y el de crecimiento gradual (*Steigerung*); aquélla, inherente a la materia en cuanto materialmente pensada; éste, en cambio, inherente a la materia en cuanto la pensamos espiritualmente; aquélla consiste en un continuo atraer y rechazar; éste, en una aspiración incontenible hacia lo alto. Pero, puesto que la materia no existe ni puede ser eficaz nunca sin el espíritu ni el espíritu sin la materia, también la materia es susceptible de crecimiento gradual, mientras que el espíritu no deja de atraer y de rechazar. (Goethe, 2013, p. 242)

Es de esta forma como se encuentra una mutua implicación de cuerpo y espíritu, obtenida por el estudio de una naturaleza asistemática (la cual, como tal, al estudiarla se ordena de manera asistemática; Goethe, 2013, pp. 164, 207). A pesar de lo cual no debe entenderse este rechazo por la sistematicidad en la naturaleza como un caos o un devenir en el cual nada permanece. Como se mencionó, en la planta se encuentra la hoja como esa “quintaesencia” que permanece tras la diversidad (Giancristofaro, 2015, p. 73), de la cual Goethe se refiere como modificaciones de un “modo único”, y una “virtual identidad” (Goethe, 2013, p. 108). No se trata de un órgano transformándose materialmente en otro, sino un solo órgano manifestándose en distintas formas (Bortoft, 2012, p. 64) (37), que no se puede considerar una *parte* de la planta, sino, como la *totalidad*, algo que está inmanente.

Así Goethe cumple con su intención de “reducir a un principio general simple la multiplicidad de los fenómenos particulares del espléndido jardín del mundo” (Goethe, 2013, p. 76). Incluso en su polémica (38) protoplanta (*Urfpflanze*) busca también la concepción de una planta primaria de la cual se puedan derivar infinitas plantas (tanto las plantas ya existentes como las potencialmente existentes), partiendo también de la profunda observación de estas. Su deseo por encontrar esa permanencia en la naturaleza se dirige a todas partes, buscando el fundamento de lo finito, encontrando una familiaridad en todas las cosas de la naturaleza: así lo quiso ver mediante el granito como “piedra originaria”, fundamento de la unidad en la multiplicidad, al igual que quiso encontrar en su descubrimiento del hueso intermaxilar la continuidad entre el ser humano y el animal (39) (Giancristofaro, 2015, pp. 56-58).

Estas consideraciones resultan relevantes ya que todas ellas pueden ser referidas al *aperçu*: “En las ciencias, todo depende de lo que se llama un *aperçu*, la percepción de lo que realmente hay en el fondo de los fenómenos; y tal intuición posee una fecundidad infinita.” (Goethe citado en Reyes, 1993, p. 70). De ahí la alegría de Goethe al dar finalmente con el hueso intermaxilar, pues por el *aperçu* se puede presentir la semejanza con Dios (Safranski, 2013, p. 91).

Se encuentra entonces en Goethe un deseo intelectual que intenta encontrar en el mundo empírico sus propias convicciones. El enunciado “conócete a ti mismo” le parece sospechoso, en cuanto pide un conocimiento del interior sin mirar lo externo: ambos, mundo y sujeto, se conocen mutuamente, y esto amplía las facultades del investigador (Goethe, 2013, p. 211-212). El ya mencionado impulso polímata de Goethe por abarcarlo todo no lo deja abandonar sus aspiraciones, pero tampoco abandonar el mundo para rendirse a la fantasía: se reconoce que hay cosas ininvestigables, pero esto no limita al investigador (Goethe, 2013, p. 192) (40), sino que continúa generando conexiones y lazos ordenadores, según su creatividad. Como parte de sus *Reflexiones y resignaciones*:

Aquí encontramos una dificultad particular, de la que no siempre somos claramente conscientes: que entre idea y experiencia parece haberse establecido un cierto abismo que toda nuestra fuerza aspira inútilmente a colmar. A pesar de esto, nuestra eterna aspiración sigue siendo superar este hiato con la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión y, si no lo logramos de otro modo, con la estupidez. (Goethe, 2013, p. 191)

Es así que, aunque para su estudio quiera aislarse en Goethe lo filosófico y científico de sus otros trabajos, siempre se encontrará su obra poética y literaria enlazada, pues ese es el sitio donde da rienda suelta a sus ideas, y desahoga las resignaciones humanas surgidas de lo insondable del universo: “Está, pues, justificado que busquemos un refugio y que nos consolemos de algún modo en la esfera del arte poético” (Goethe, 2013, p. 192).

5. Comentarios finales

A modo de cierre, se puede observar que en los estudios sobre la naturaleza Goethe no está realizando una teología, no pretende demostrar que la naturaleza es Dios. El panteísmo goethiano se revela como un trasfondo en el que se concibe la naturaleza bajo ciertas características

a la hora de relacionarse con ella. En síntesis se puede señalar: “Nature is not the work of a transcendental god: it has its own creative principle within it-self, whose laws and regularities are the object of scientific enquiry” (Nisbet, 2002, p. 222). En dichas leyes de la naturaleza, desde luego y por lo ya señalado, se encuentra la perfección de una concepción panteísta.

La concepción de totalidad en la naturaleza resulta también fundamental tanto en el panteísmo como en el estudio sobre la naturaleza. Aquí se realizó solo una referencia, pero ha sido objeto de estudio más profundo (41). Así también las apariencias no se vuelven despreciables, ni tampoco el cambio, pero se reconoce lo que permanece como fundamento, y su descubrimiento resulta de lo más perseguido en las investigaciones de Goethe.

El afán de conocer nunca satisfecho se encuentra también desde *Fausto*, pero dicho impulso no resulta en detrimento por las dificultades que represente para el ser humano su condición limitada: La naturaleza proporciona al investigador los órganos necesarios para poder contemplarla cuanto más se le estudia (Goethe, 2013, pp. 211-212). La aproximación de Goethe a los estudios de la naturaleza no se queda en la teoría, sino en observar directamente cómo vive y se transforma esta.

La divinización de la naturaleza no es para él un obstáculo; al contrario, resulta siendo un aliciente para acercarse a esta, experimentar la participación de la divinidad, e intentar adecuarse una totalidad conforme a esa concepción limitada del sujeto finito, la cual resulta ser inaccesible solo si es mediante las cosas particulares. Así se puede encontrar nuevamente esa proximidad entre el investigador y su objeto de estudio en inmanencia con la naturaleza-divinidad:

Kepler solía decir. «Mi supremo anhelo se cifra en encontrar también dentro de mí a ese Dios que fuera de mí encuentro en todas partes». Aquel noble espíritu sentía, sin pecar de ello, que precisamente en aquel mismo instante hallábase lo divino en él en la más cumplida misión con lo divino en el universo. (Goethe, 1991b, p. 418; MR, §810)

Notas

1. Se destaca que en la gran edición de Weimar de las obras completas de Goethe, catorce volúmenes y múltiples cartas y páginas de sus diarios versan sobre este tema (Sánchez, 2007, p. XI).
2. Cuestión reconocida de por sí por varios estudiosos del pensamiento goethiano, como por ejemplo Wilhelm Dilthey, Alfonso Reyes y Rafael Cansinos-Asséns; dentro de estos, Rosa Sala Rose (2010) asocia el origen de su panteísmo a la influencia del hermetismo. Por otra parte, Juan Arana clasifica el panteísmo de Goethe como *realista-naturalista* (Arana, 2001, p. 8).
3. Como se muestra en las referencias, obra publicada por la casa editorial Tecnos, con un estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca (2007).
4. Al respecto se puede ver Arana (2001) *El panteísmo y sus formas*.
5. María Jimena Solé (2011) señala el periodo del auge spinoziano en Alemania del año 1670 al 1789.
6. Si el ser “spinoziano” se identificaba con ser ateo podía generar problemas de censura o con cargos públicos en la Alemania de esos tiempos.
7. Dilthey parece querer poner la balanza de la influencia panteísta del lado de Giordano Bruno y asegura que Goethe “nunca fue espinosista” (Dilthey, 1914/2013, pp. 295, 306), de igual forma afirma esto último Deleuze (1970, p. 156). Rüdiger Safranski (2013), por su parte, parece reconocer una importante influencia de Spinoza, aunque también señala las diferencias que tiene con el pensamiento de este (p. 275).
8. Se puede señalar, por ejemplo, varios pasajes de *Poesía y verdad*, entre ellos: “Este espíritu que me causó tan gran efecto y que también influiría grandemente en toda mi manera posterior de pensar era Spinoza” (Goethe, 2017, p. 648); así como la declaración del propio Eckermann (1991, p. 243; 28/02/1831).
9. Sucede también en su lectura de Immanuel Kant, como él reconoce abiertamente (Goethe, 2013, pp. 182-184).
10. Se puede encontrar un análisis más profundo del *Estudio sobre Spinoza* en *De Leibniz a Goethe* (1914) de Dilthey, y en Luca Giancrisofaro *Dilthey y Goethe* (2015, pp. 61-65).
11. Sobre la perfección y necesidad de Dios se puede referenciar en Spinoza: “Mas es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia, y por tanto Dios existe necesariamente” (Elp11d).
12. Sánchez Meca apunta que aquí Goethe transforma la intuición metafísica spinoziana en intuición fenomenológica (2007, pp. 141, 142, nota).
13. Los ataques de Jacobi a Spinoza no eran del parecer de Goethe: “Perdona que no te haya escrito más sobre tu librito. (...) Sabes que no comparto tu opinión sobre el asunto mismo” (WA IV, 7, 110 citado en Safranski, 2013, p. 280).
14. Dilthey (1914/2013) incluso señalaba que el panteísmo goethiano tenía sus raíces desde antes de su lectura sería de Spinoza (p. 307), posición con la cual se concuerda. Se suele referenciar al respecto el poema de Goethe *Ganimedes* y algunos pasajes de *Werther*, como se puede ver, por ejemplo, en Fritz J. von Rintelen (1961, p. 142).
15. Debe recordarse la célebre máxima de Fausto “Solo merece la vida y la libertad quien ha de conquistarlas diariamente” (*Fausto*, vv. 11575-6). Aunque la cercanía de Eckermann con Goethe resulta de importancia a la hora de tomar en consideración sus palabras.
16. Sobre dichas leyes se debe prestar especial atención en el apartado aquí destinado a los estudios sobre la naturaleza.
17. Aunque es conocido que sí se han enfrentado los filósofos panteístas con las religiones monoteístas tradicionales (desde luego Bruno con los cristianos y Spinoza especialmente con los judíos).
18. Thomas Mann problematiza con este punto, adjudicándole un cristianismo a Goethe e incluso a Spinoza: “Ciertamente, si la separación dualista de Dios y de la naturaleza, es condición fundamental del cristianismo, entonces Spinoza era pagano y Goethe junto con él. Pero con Dios y Naturaleza no se ha dicho todo, pues lo humano pertenece también a ello, y el concepto de lo humano de Spinoza es cristianismo, por cuanto designa el fenómeno-humano como reconocimiento de la naturaleza-Dios en el hombre.” (Mann, s.f., p. 103).
19. Lo cual parece sí suceder con Herder, y resulta un punto que lo distancia teóricamente de Goethe (Reyes, 1993, pp. 65-66).
20. Sala Rose (2010) habla de una “religión privada” en Goethe, la cual se desliga del cristianismo desde la infancia debido a la fuerte impresión del terremoto de Lisboa, por el que Goethe duda de la concepción de una deidad que se preocupe por las finalidades humanas (se puede decir que como sucede también en el deísmo de Voltaire).

21. Sobre esto Rafael Cansinos-Asséns afirma: “de que el todo ha de caer en la nada, para seguir existiendo, refiérese tan solo a la destrucción física de las entidades individuales, y no en modo alguno a la destrucción de los elementos, y menos todavía a la de la sustancia psíquica, que sigue perdurando como entealequia.” (1991, p. 1155, nota)
22. *Nadie está contra Dios sino Dios mismo*. Podría entenderse de la interpretación de Safranski sobre la idea del individuo demoníaco, que este es vencido por la propia naturaleza: Napoleón, espíritu demoníaco, es vencido por el invierno y lo basto del terreno, no por sus enemigos (Safranski, 2013, p. 497).
23. El término *aperçu* tomado por Goethe del francés, se puede traducir como “visión general” o “visión de conjunto”.
24. Como él declara: “De otras partes me venía la misma canción; nadie quería admitir que ciencia y poesía fuesen compatibles. Se olvidaba que la ciencia se había desarrollado a partir de la poesía, ni se consideraba que, con el cambio de los tiempos, ambas podían encontrarse otra vez sobre un plano superior para beneficio mutuo.” (Goethe, 2013, p. 82)
25. Como Goethe señala en su *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*: “Ella (la morfología) tiene la gran ventaja de estar compuesta de elementos reconocidos por todos, de no estar en conflicto con ninguna doctrina, de no tener necesidad de eliminar nada para asegurarse un puesto.” (Goethe, 2013, p. 117)
26. Por ejemplo, Sánchez (2007) refiere a su aplicación ecológica (XVII-XXX), así como la tesis de José M. Arnaiz del año 2016: *Empiria lene de Goethe y ecofilosofía*. Mientras que Bortoft señala la confirmación de los resultados de Goethe sobre la metamorfosis en las plantas por investigaciones genéticas actuales, señalando la razón de su atino: “The answer is that he did it by learning ‘to think like a plant lives’ through the practice of active seeing and exact sensorial imagination” (Bortoft, 2012, p. 62).
27. Se puede hablar de “confirmaciones” de sus ideas previas, “en Italia no he tenido siquiera un pensamiento completamente nuevo (...), pero los pensamientos antiguos se han vuelto tan precisos, tan vivos, tan concatenados el uno al otro que verdaderamente pueden considerarse como nuevos” (WA I, 30, 199 citado en Giancristofaro, 2015, p. 73).
28. Se puede señalar también que, en su escrito *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*, cuando Goethe realiza la delimitación del campo de trabajo, indica: “Necesidad de tomar juntos todos los modos de representación, no para fundamentar las cosas y su esencia, sino para dar cuenta, de algún modo, del fenómeno y comunicar a otros lo que se ha visto y conocido” (Goethe, 2013, p. 109). Según esto, Goethe no parece querer realizar una metafísica mediante su morfología, sino de una experiencia fenomenológica, como ya había señalado Sánchez (ver nota 12).
29. Sobre el círculo hermenéutico: “this circle says that to read an author we have to understand him first, and yet we have to read him first to understand him” (Bortoft, 1996, p. 8).
30. Bortoft aclara la distinción entre *whole* y *totality*: “The whole, therefore, cannot simply be the sum of the parts—i.e., the totality because there are no parts which are independent of the whole” (1996, p. 6).
31. En *Observar y ordenar*: “El observador debe amar más el ordenar que el combinar y el concatenar” (Goethe, 2013, p. 166).
32. El poema *La metamorfosis de las plantas* de 1798, fue escrito para expresar los enunciados de su teoría botánica y su contemplación de la naturaleza, especialmente dirigido a su esposa Christiane Vulpius (Cansinos-Asséns, 1991, p. 1157, nota).
33. Eduard May señala que en la *Metamorfosis de las plantas* de Goethe la orientación hacia un “sentido” no tiene que entenderse teleológicamente (May, 1966, p. 125).
34. Goethe refiere a una perfección en la naturaleza: “Los miembros de todas las criaturas están formados de tal modo que gozan de su existencia, la pueden conservar y reproducir, y en este sentido toda cosa viviente debe ser llamada perfecta” (Goethe, 2013, p. 169). Es por eso que refiere a términos como belleza (referida a concepciones estéticas, no ontológica) para determinar el grado de “libertad” con que cuentan los animales según les permite desarrollarse sus proporciones corpóreas y las funciones de sus órganos (Goethe, 2013, pp. 169-171).
35. De igual forma Goethe afirma: “Querría que se consolidase correctamente esta verdad: en ningún caso se puede llegar a una comprensión de la naturaleza justa y completa si no se considera lo normal y lo anormal actuando juntos y teniendo siempre lo uno hacia lo otro” (Goethe, 2013, p. 138).
36. Dicho escrito muestra fuertemente una concepción panteísta, como el propio Goethe reconoce (Goethe, 2013, p. 242).

37. Sobre esto Bortoft señala: "The metamorphosis is in the earlier embryonic stage of the coming-intobeing of the organs, and not at the later adult stage of organs that are already finished. This is the source of much of the misunderstanding about Goethe's work" (Bortoft, 2012, p. 66).
38. Tema de discusión en su primer encuentro con Schiller, este le acusaba de que la protoplanta (se refiere más bien a "una planta simbólica") era una idea, a lo cual Goethe señala: "Pero me con-tuve y respondí: «En el fondo me gusta mucho eso de tener una idea sin saberlo y poder verla con los ojos»" (Goethe, 2013, p. 105). Su concepción de una planta originaria empieza como la búsqueda de una planta que se pudiera encontrar efectivamente en algún sitio en el mundo, cambiando luego su parecer sobre este punto.
39. Al respecto, Giancristofaro (2015) señala que "para Goethe este descubrimiento desmentía a aquellos que se basaban en la ausencia del hueso intermaxilar en el hombre para diferenciar radicalmente al hombre de los animales. Para Goethe, en cambio, esa diferencia era solamente espiritual, no física" (p. 57). Por su parte, también Ralph W. Emerson parece reconocer esa unidad que trata de crear Goethe entre los fundamentos de la metamorfosis en el ser humano, los animales, las plantas, e incluso en la estética mediante la óptica (Emerson, 1968, pp. 389, 390).
40. Análogo a esto se puede agregar otras líneas suyas: "¡Lo mismo pasa con el mundo! Está ante nosotros, sin principio ni fin, su lejanía es ilimitada, su cercanía impenetrable; y no se podrá establecer nunca ni definir hasta qué punto el espíritu humano será capaz de penetrar sus propios misterios y los del mundo" (Goethe, 2013, p. 193).
41. Véase especialmente los trabajos de H. Bortoft.

Referencias

Las referencias marcadas con un asterisco indican estudios incluidos en el meta-análisis.

- Arana, J. (2001). El panteísmo y sus formas. *Revista de filosofía de la Universidad de Chile*, 57, 5-18. ISSN: 0034-8236. Recuperado de: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44046/46064>
- *Arnaiz, J. (2016). *Empiria lene de Goethe y ecofilosofía* (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2445/106660>
- Bloch, E. (1986). *The principle of hope* (vol. 3). The MIT press. ISBN: 0-262-02248-6.
- *Bortoft, H. (1986). *Goethe's scientific consciousness*. Institute for Cultural Research. ISSN: 0306-1906. ISBN: 0-904674-24-X.
- Bortoft, H. (1996). *The Wholeness of Nature. Goethe's way toward a science of conscious participation in Nature*. Lindisfarne Books. ISBN: 0-940262-79-7. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/182413100/Bortoft-The-Wholeness-of-Nature-Goethe-s-Way-toward-a-Science-of-Conscious-Participation-in-Nature-1996-pdf>
- Bortoft, H. (2012). *Taking appearance seriously. The dynamic way of seeing in Goethe and European thought*. Floris books. ISBN: 978-086315-927-5.
- Cansinos-Asséns, R. (1991). Estudio preliminar, prólogo y notas. *Obras completas I*. Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- Clusella, S. (2017). *El debate sobre la conciencia en el pensamiento moderno y en la ciencia actual: Otras perspectivas*. (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Recuperado de: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/119531/1/SCM_TESIS.pdf
- Deleuze, G. (1970). *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets. ISBN: 978-84-8310-751-5.
- Deleuze, G. (1981). *En medio de Spinoza*. Cactus. ISBN: 978-987-24075-1-3.
- Dilthey, W. (1914/2013). De Leibniz a Goethe. *Obras III*. Fondo de Cultura Económica. ISBN 978-607-16-1501-5.
- Eckermann, J. (1991). Conversaciones con Goethe. *Obras completas III* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. 968-19-0151-7.
- Emerson, R. (1968). *Hombres representativos* (Jorge Luis Borges, trad.). W. M. Jackson Inc. Editores.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía* (Tomo II). Editorial Sudamericana.
- Giancristofaro, L. (2015). *Dilthey y Goethe: Filosofía de la vida, hermenéutica e imaginación poética* (Tesis doctoral). Universitat de València. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/71052508.pdf>
- Goethe, J. (1991a). Dios y Mundo. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- Goethe, J. (1991b). Máximas y reflexiones. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- *Goethe, J. (1991c). Esbozo de una teoría de los colores. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.

- *Goethe, J. (1991d). Gánimedes. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- *Goethe, J. (1991e). Los sufrimientos del joven Werther. *Obras completas II* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0150-9.
- *Goethe, J. (1991f). Prometeo. *Obras completas IV* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0152-5.
- Goethe, J. (2013). *Teoría de la naturaleza* (Diego Sánchez Meca, trad.). Tecnos. ISBN: 978-84-309-4497-2.
- Goethe, J. (2017). *Poesía y verdad* (Rosa Sala Rose, trad.). Alba. ISBN: 978-84-9065-311-1.
- Goethe, J. (2018). *Fausto* (Edición Bilingüe). Penguin Random House. ISBN: 978-84-9105-194-7.
- *Hadot, P. (2006). *The veil of Isis. An essay on the history of the idea of nature*. President and Fellows of Harvard College. ISBN-IO: 0-674-02316-1.
- *Holland, J. (2009). *German Romanticism and Science. The Procreative poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. Routledge. ISBN: 0-203-87901-5.
- Jacobi, F. (2013). *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn* (María Jimena Solé, trad.). Editorial de la Universidad de Quilmes. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/235981685/Jacobi-La-Carta-Sobre-La-Doctrina-de-Spinoza>
- Mann, T. (s.f.). *Goethe y Tolstoi: acerca del problema de la humanidad* (Sara C. Roll, trad.). Editorial Tor.
- May, E. (1966). *Filosofía natural*. Fondo de Cultura Económica.
- Miller, G. (2009). Introduction. *The metamorphosis of plants*. The MIT Press. ISBN: 978-0-262-01309-3.
- Nisbet, H. (2002). Religion and philosophy. *The Cambridge Companion to Goethe*, 219-231. Cambridge University Press. ISBN: 978-0-511-99981-9. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662117>
- Ortega y Gasset, J. (1932/1986). Pidiendo un Goethe desde dentro. *Goethe-Dilthey*. Alianza Editorial. ISBN: 84-206-4124-3.
- Reyes, A. (1993). Vida de Goethe. *Obras completas XXVI*. Fondo de cultura económica. ISBN: 968-16-3785-2. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/71612844.pdf>
- Rintelen, F. (1961). La naturaleza y Dios en J. W. Goethe. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 3(10), 141-149. Recuperado de: http://www.inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=61:numero-10&catid=6
- Safranski, R. (2013). *Goethe: la vida como obra de arte*. Tusquets. ISBN: 978-607-421-756-8.
- Sala Rose, R. (2010). *Goethe y su tiempo* (Conferencia del 26 de octubre). Fundación Juan March, Madrid. Recuperado de: <https://canal.march.es/es/coleccion/goethe-su-tiempo-37016>
- Sánchez Meca, D. (2004). El naturalismo pagano de Goethe. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis. ISBN: 978-84-995831-6-7.
- Sánchez Meca, D. (2007). Estudio preliminar, traducción y notas. *Teoría de la naturaleza*. Tecnos. ISBN: 978-84-309-4497-2.
- Solé, J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas. ISBN: 978-987-591-282-3.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, trad.). Trotta. ISBN: 978-84-9879-784-8.

Arturo Rojas Alvarado (arturo.rojasalvarado@ucr.ac.cr) Licenciado en Administración Pública por la Universidad de Costa Rica y estudiante avanzado de filosofía en la misma institución.

Recibido: 12 de noviembre, 2021

Aprobado: 26 de enero, 2022

Luisina Bolla

De la invisibilidad al reconocimiento: el “trabajo” en la tradición materialista y en los debates feministas contemporáneos

Resumen: *Este artículo hilvana la tradición materialista con los debates contemporáneos sobre el trabajo, en el área de las teorías feministas. En particular, se concentra en las discusiones sobre el valor de los trabajos realizados tradicionalmente por las mujeres y las dificultades que conlleva su pleno reconocimiento. Ciertos locus –la doble jornada laboral de las mujeres, la división socio-sexual del trabajo, la invisibilidad– reaparecen insistentemente y cruzan los diferentes períodos, permitiéndonos un abordaje diacrónico que muestra tanto la lucidez de las argumentaciones feministas clásicas como la vigencia de estas problemáticas y la necesidad de su crítica. Ello implica anudar dimensiones económicas y éticas –al decir de Fraser, problemas de redistribución, de reconocimiento y de representación– que conducen en última instancia a una reflexión sobre la justicia social.*

Palabras clave: *trabajo invisible, trabajo no remunerado, división socio-sexual del trabajo, feminismo materialista*

Abstract: *This article links the materialist tradition with contemporary debates about labor, in the area of feminist and gender theories. In particular, it focuses on discussions about the value of labor traditionally performed by women and the difficulties involved in their full*

recognition. Certain locus - double shift, socio-sexual division of labor, invisibility - reappear insistently and cross different periods, allowing a diachronic approach that shows both the lucidity of the arguments of classical feminists such as the validity of these problems and the need for their critique. This implies knotting economic and ethical dimensions - as Fraser says, problems of redistribution, recognition and representation- that ultimately lead to a reflection on social justice.

Keywords: *invisible labor, unpaid work, sexual division of labor, materialist feminism*

1. Introducción

En este artículo proponemos un abordaje filosófico que se concentra en las estrategias argumentales desplegadas por lo que denominamos la “tradición materialista” en el campo del feminismo. Esta tradición se inicia a mediados del siglo XIX, se profundiza en el largo curso del siglo XX e impacta sensiblemente en las discusiones más recientes, como veremos. El objetivo principal es analizar las diversas aproximaciones materialistas al problema del trabajo de las mujeres o, mejor dicho, de los trabajos (en plural). En la dialéctica visibilidad/invisibilidad, reconocimiento/desvalorización, valor/gratuidad, cada

una de estas perspectivas aporta una mirada –o un escorzo, recuperando la metáfora fenomenológica de Edmund Husserl– que nos permite reconstruir los pliegues de una trama densa basada en la desigualdad y la violencia económica.

El objetivo es mostrar cómo ciertos *locus* –la doble jornada laboral de las mujeres, la división socio-sexual del trabajo, la invisibilización de ciertas actividades– reaparecen insistentemente en los discursos y cruzan los diferentes períodos, permitiéndonos un abordaje diacrónico que muestra tanto la lucidez de las argumentaciones feministas clásicas como la triste vigencia de estas problemáticas y, por ende, la necesidad de su crítica y transformación. El trabajo, como veremos, se configura históricamente como un sitio ambivalente que bascula entre las promesas de la liberación (de herencia engelsiana) y las desigualdades a él anudadas, en particular, la división socio-sexual del trabajo, que asigna diferencialmente ciertos trabajos a determinados grupos sociales.

Organizamos nuestro itinerario en dos momentos: en primer lugar, reconstruimos algunos de los principales hitos de la tradición materialista, según surge entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX en el mundo occidental. Como veremos, esta tradición denuncia las condiciones del trabajo asalariado de las mujeres en el espacio público a la vez que visibiliza las contradicciones que configuran el trabajo doméstico. En segundo lugar, continuando la secuencia temporal, desarrollamos el concepto de trabajo invisible mediante el abordaje de algunas corrientes que, desde la década de 1970 en adelante, elaboran análisis originales sobre el trabajo de las mujeres. Nos concentramos en vertientes que, a la fecha, aún gozan de escasa difusión en nuestro medio, a pesar de los esfuerzos de diversas investigadoras por darlas a conocer (1). Como veremos, la corriente feminista materialista que surge en Francia lleva algunas de estas premisas a su máxima expresión al sostener que el sexo constituye una categoría política. Desde su óptica, la división socio-sexual del trabajo constituye la clave para comprender la construcción de grupos sociales sexo-generizados y su eventual transformación. Al cabo de este recorrido histórico-filosófico, examinamos los alcances de estas críticas feministas para el

análisis de la realidad actual. Mostramos algunos desafíos pendientes a través del abordaje de algunas investigaciones recientes, que ilustran las dificultades y persistencias de la división socio-sexual de los trabajos.

2. El trabajo y los derechos de las mujeres en la tradición materialista

Según las reconstrucciones de la escuela filosófica española iniciada por Cèlia Amorós, las primeras reivindicaciones de derechos de las mujeres, *qua* proyecto sistemático, se iniciaron a fines del siglo XVIII durante la Modernidad europea (Amorós, 2000; Molina Petit, 1994; Puleo, 1993). Pero tempranamente, desde mediados del siglo XIX, surgieron diversas corrientes feministas que complejizaron los marcos de las reivindicaciones feministas liberales. Las nuevas corrientes, muchas de ellas de inspiración socialista, denunciaron las bases económicas sobre las que se sustenta la desigualdad sexo-genérica. Desde el prisma materialista, la necesaria vindicación de derechos civiles y políticos y de algunos derechos sociales, como la educación, no bastan para dar cuenta de otros aspectos de la opresión de las mujeres. Se aborda cada vez más el lugar de las mujeres en el sistema productivo –incluida esa peculiar “unidad productiva” que es la familia– como causa principal de su opresión.

El lugar preponderante que comienza a tener el trabajo en el campo de las teorías feministas se relaciona, en un primer momento, con el surgimiento y auge de las teorías socialistas y marxista. *Grosso modo* podemos sostener que es en el marco de tales propuestas que el trabajo se constituye como un rasgo central y específico del ser humano, fuertemente vinculado a las ideas de dignidad y de emancipación. Las perspectivas teórico-políticas del socialismo utópico, primero, y del marxismo luego, influirán profundamente en la reflexión de muchas pensadoras de la época, que comienzan a preguntarse por la condición específica del trabajo de las mujeres (De Miguel, 2005). En esta estela, se constituye una tradición que podemos denominar *materialista* y que vincula la mirada feminista con una perspectiva de clase.

Un primer antecedente relevante en tal sentido es la pensadora franco-peruana Flora Tristán (1803-1844). Según la filósofa española Ana de Miguel, Tristán puede ser considerada una pensadora bisagra, es decir, una figura de transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo socialista o de clase (De Miguel, 2005, p. 298). En efecto, es una de las primeras teóricas en examinar la articulación de sexo y clase, proponiendo un enfoque que hoy denominaríamos interseccional. Por un lado, Tristán se inscribe en la senda argumentativa abierta por los feminismos ilustrados desde fines del siglo XVIII. Tanto Olympe de Gouges como Mademoiselle Jodin, entre tantas otras, en obras firmadas o anónimas (Puleo, 2003), se basan en los principios igualitaristas de la Revolución Francesa para mostrar las contradicciones del lenguaje de los Derechos del Hombre que, falacia nominal mediante, excluye cuanto menos a la mitad numérica de la especie (2). En esta estela se inscribe la afirmación de Tristán según la cual a las mujeres aún no les ha llegado su '89 (Tristán, 1843/1977, p. 144). También Mary Wollstonecraft constituye una influencia clave en el pensamiento de Tristán, a pesar de las dificultades en el acceso a su obra, ya que la *Vindicación*, según relata la propia Flora Tristán, había sido objeto de una fuerte censura en la época (3).

En el caso particular de Flora Tristán, la influencia de los feminismos ilustrados se combina con el socialismo utópico de Fourier y de Saint-Simon. Si bien este no es lugar para extendernos sobre sus argumentos, vale la pena mencionar que muchas veces pivotaron equivocadamente entre la defensa de la igualdad entre varones y mujeres y la apelación a la *excellence* —suerte de discriminación positiva que también aparece, por ejemplo, en el caso de Poulain de la Barre (Amorós, 2000, pp. 128 ss.). Así, en efecto, afirma Flora: “Fourier considera a la mujer, por sus sentimientos e inteligencia, muy por encima del hombre. Los saintsimonianos lo mismo” (Tristán, 1843/1977, p. 115). Tristán, por su parte, se distancia de tal enfoque:

No es en nombre de la *superioridad de la mujer* (como no faltará quien me acuse de ello) por lo que os hablo de reclamar

los derechos de las mujeres, realmente no. Primero, antes de discutir sobre su *superioridad*, es necesario que sea reconocida su *propia persona social*. (p. 130)

Este fragmento muestra la astucia retórica de Tristán que simultáneamente se anticipa a las eventuales objeciones (*no faltará quien me reproche...*) y se aleja de las estrategias que apelaban a la discriminación positiva para exigir derechos. En todo caso, antes de ser reconocidas como “mejores” o “de mayor excelencia”, las mujeres deben ser reconocidas como iguales (4), caso contrario, la “superioridad” escatima la equidad y reinstala la discriminación.

No obstante las demarcaciones, la mirada socialista utópica nutre el “giro de clase” (al decir de Ana de Miguel, 2005) de Flora Tristán, que se concentra especialmente en los sectores populares y, específicamente, en la situación de miseria en que se encuentran las mujeres obreras. “Hay que hacer notar que en todos los oficios ejercidos por los hombres y las mujeres, se paga por la jornada de trabajo de la obrera *una mitad menos* que la del obrero...” (Tristán, 1843/1977, p. 118). En una denuncia de la brecha salarial *avant la lettre*, Tristán recusa los argumentos que apelan a una supuesta fuerza muscular que haría que los varones realicen trabajos más pesados o difíciles. Por el contrario, muestra que las mujeres suelen ser empleadas en oficios que requieren muchísima atención y destreza: en la imprenta —que conocía de primera mano—, en la industria textil, etc. Incluso recuerda la confesión de un impresor —quizás el propio André Chazal, su ex-marido—: “Se les paga la mitad y es muy justo, ya que van más *rápido* que los hombres; ganarían demasiado si se les pagase el mismo precio” (Tristán, 1843/1977, p. 118). Es decir, en el caso de las mujeres obreras, no se trata de reivindicar el acceso al trabajo, sino de denunciar las condiciones en que, de hecho, se ejerce.

Pero la brecha salarial no era el único problema. Como muestra agudamente Tristán, también se educa a las mujeres de forma insuficiente para sellar su destino doméstico en el hogar: “incluso se la puede llamar *esclava*, porque la mujer es, por así decirlo, *propiedad* del marido” (Flora Tristán, 1843/1977, p. 199). Así enlaza la herencia

ilustrada liberal con una perspectiva de clase que prefigura una doble opresión, tanto en el espacio fabril como en el interior de la familia. También piensa extensamente las cuestiones de la vejez de los y las obreros y de la enfermedad, como atestigua su propuesta de los Palacios Obreros.

En suma, Tristán muestra tempranamente que la categoría de proletariado invisibiliza las diferencias existentes en su interior. Ello no deriva en una posición separatista, por el contrario; su obra más conocida, *Unión obrera* (1843/1977) es un llamamiento a la alianza de los obreros para defender los intereses de las clases populares, siempre subrayando la necesidad de un trato igualitario entre varones y mujeres. Según Tristán, el mejoramiento en las condiciones materiales (y simbólicas) de vida de las mujeres redundaría en un beneficio para la clase trabajadora en su conjunto y, en última instancia, para toda la humanidad. El bienestar universal aparece entonces como una clave última a partir de la cual Tristán fundamenta su discurso, lógica que retomarán luego Marx y Engels al argumentar en favor de la lucha de clases.

Apenas unos años después de la muerte de Flora Tristán, el surgimiento de la teoría marxista y su consolidación sucesiva impactan fuertemente en la reflexión y en la práctica feministas. Si bien Marx no dedicó demasiadas páginas a pensar la relación de opresión entre sexos, sí adoptó posiciones igualitaristas al manifestarse en favor del trabajo de las mujeres, algo que suscitaba controversia en la época. El caso de Friedrich Engels (1820-1895) es diferente, ya que representa el punto de vista del materialismo histórico sobre la denominada cuestión femenina, como dijera Simone de Beauvoir (1949). Ya en la madurez, Engels escribe un libro fundamental para la teoría feminista posterior: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884/1992). Allí se propone ejecutar un testamento que tanto Marx como él habían dejado inconcluso: el análisis materialista de la familia. Si en sus obras anteriores, la familia aparecía como un dato natural, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* la conceptualiza como producto de determinadas relaciones de producción históricas.

Para Engels, la opresión de las mujeres es consecuencia directa del surgimiento de la

propiedad privada. Los varones, queriendo conservar el excedente productivo e interesados en legárselo a sus herederos, habrían instaurado el derecho paterno. Engels sostiene que la familia monogámica patriarcal, tal como la conocemos a la fecha, se origina como un intento por garantizar la descendencia legítima. Sujetas al poder del *pater familias*, las mujeres devienen esposas capaces de asegurar la transmisión del patrimonio. Capitalismo y patriarcado se anudan así de forma indisociable. La gran derrota histórica del sexo femenino, en palabras de Engels, tiene una consecuencia directa sobre los trabajos de las mujeres. Anteriormente reconocidos como valiosos, quedan desvalorizados de cara al nuevo trabajo productivo de los varones (Engels, 1884/1992, p. 277). Se produce así una escisión entre esfera productiva y esfera privada, con una concomitante jerarquización (5).

El aporte central de Engels consiste, en definitiva, en afirmar que la opresión de las mujeres depende de un acontecimiento histórico y no de un hecho natural ni biológico. Al indicar su acta de nacimiento, muestra su contingencia y habilita las posibilidades de su transformación. Dado que la opresión de las mujeres es resultado de la propiedad privada, la conclusión de Engels es que la abolición del capitalismo liberará a las mujeres. Es necesario, sostiene, abolir la distinción entre esferas productivas y privadas: la mujer debe ingresar en la industria a la par que los varones, y las tareas de “cuidado” y crianza deben ser repartidas entre ambos cónyuges. La causa y la solución engelsiana al problema de la opresión de las mujeres explican la avidez con que se recurrirá a este libro en el largo curso del siglo XX.

Una de las principales lectoras de Engels fue la teórica y militante Alejandra Kollontai (1872-1952) que también es un antecedente clave para los feminismos materialistas o de clase. Como protagonista de la Revolución Rusa, Kollontai examina las causas por las cuales una transformación en las condiciones económicas, por caso, la instauración de un modelo comunista en la Rusia soviética, no modifica automáticamente las desigualdades de sexo-género. Kollontai mostró que la situación de la mujer depende del lugar que ocupa en la producción, aunque es preciso también modificar las estructuras tradicionales de la familia y del

matrimonio para que se logre una verdadera liberación de las mujeres (Kollontai, *ca.* 1911/2013; De Miguel, 1993; Femenías, 2019).

Kollontai observa que las mujeres son ciudadanas de segunda categoría. El trabajo doméstico “convierte a las mujeres en esclavas”; “aplasta, estrangula, idiotiza, degrada y encadena a la cocina, la crianza...” (Lenin, cit. en Anderson y Zinsser, 2007 *apud* Femenías, 2019). De forma pionera, elabora una crítica a la doble opresión que sufren las mujeres, tanto por clase socioeconómica como por su sexo-género: “El capitalismo ha cargado sobre los hombros de la mujer trabajadora un peso que la aplasta; la ha convertido en obrera, sin aliviarla de sus cuidados de ama de casa y madre” (Kollontai, 1921). Por ello, a veces se refiere a la triple carga de las mujeres, es decir, a la imposibilidad de “conciliar” trabajo asalariado, doméstico y lo que hoy denominaríamos maternaje.

A diferencia de Engels, Kollontai considera que debe diseñarse una estrategia específica para la liberación de la mujer. En el estado actual, sostiene Kollontai, las mujeres se encuentran oprimidas en tres planos fundamentales: en el trabajo (capitalismo), en la familia (“esclavitud doméstica”) y también en las *relaciones entre ambos sexos* (amor romántico). Por eso, la abolición de la propiedad privada es condición necesaria pero no suficiente para transformar la desigualdad entre los sexos. De esta forma, Kollontai cuestiona la división estructura/superestructura (Kollontai, *ca.* 1911/2013), integra la sexualidad en la lucha revolucionaria –contra el aplazamiento clásico, al decir de Ana de Miguel– y postula la existencia de una opresión inter-clases que afecta a todas las mujeres.

En síntesis, tanto Flora Tristán, en la transición a los feminismos de clase, como luego Engels y Kollontai desde el marxismo, muestran los límites de las reivindicaciones ilustradas que consideraban que la causa de la subordinación de las mujeres era la “educación falsa” que recibían. Ahora bien, si en los albores del siglo XX la principal demanda era el pleno acceso de las mujeres al empleo público y la industria, la denuncia de la esclavitud doméstica ya se hacía explícita en los escritos de Tristán y Kollontai, como mostramos anteriormente. Esta senda será proseguida y profundizada en los años siguientes. Al promediar

el siglo XX, encontramos numerosas investigaciones que destacan la importancia económica y social del denominado trabajo invisible, como veremos a continuación.

3. Trabajo invisible, trabajo doméstico y *sexage* en los años setenta

En la década de 1970, las discusiones en torno al trabajo doméstico se colocan en el centro del debate feminista, tanto en los espacios académicos como militantes. Según Christine Delphy (1970/1977), el desarrollo creciente de investigaciones feministas que abordan explícitamente el problema del trabajo y, en particular, la clase social, parece obedecer a una necesidad objetiva del movimiento. Más allá de que coincidamos o no con su diagnóstico, lo cierto es que durante este período surgen diferentes abordajes que construyeron nuevos marcos de inteligibilidad y recusaron definitivamente las anteriores denominaciones. Los trabajos de las mujeres dejan de ser abordados en términos de labores o de tareas, ya que estas designaciones invisibilizan el carácter productivo de tales actividades. Surgen sucesivamente los conceptos de trabajo invisible, modo de producción doméstico y *sexage*, como veremos a continuación.

A pesar de que se trata de un hecho poco conocido, una de las primeras teóricas en analizar y caracterizar el trabajo doméstico fue la argentina Isabel Larguía (1932-1997). En 1969, escribió un manuscrito junto con su compañero intelectual y afectivo John Dumoulin, titulado “Sobre el trabajo invisible”. Esquematisando su propuesta, mientras que el trabajo realizado por varones se cristaliza en objetos económica y socialmente visibles que crean riqueza, el trabajo invisible de las mujeres es percibido como sin valor e improductivo. La tesis de Larguía, siguiendo críticamente a Engels, es que el progresivo desplazamiento de las mujeres del ámbito productivo confina a las mujeres al espacio del hogar. Allí, su trabajo parecía evaporarse mágicamente (Larguía, 1970/1977). Sin embargo, las mujeres –sostiene Larguía– son el cimiento

económico de la sociedad ya que garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo.

Al igual que otras teorías de la época, Larguía precisa la función social del contrato matrimonial como forma de institucionalizar estas relaciones económicas:

El hombre es propietario de su fuerza de trabajo y gracias a ella y gracias a sus productos entra al mercado donde obtiene “el salario”. La mujer no vende su fuerza de trabajo ni sus productos, simplemente acepta con el matrimonio la obligación de ocuparse de su familia, de hacer las compras, de procrear y de servir a cambio de su mantenimiento. (Larguía, 1970/1977, p. 220)

El trabajo doméstico de las mujeres, concluye Larguía, es la condición de posibilidad (invisible) que sostiene el producto (visible) de la fuerza de trabajo de los varones, en la medida en que permite abaratar la mano de obra y, por ende, garantiza al capital una mayor extracción de plusvalía.

El trabajo de Larguía se publica en el año 1970 en el número doble de *Partisans* titulado “Liberación de las mujeres: Año cero” editado por Maspero. El dossier se traduce rápidamente al castellano: se publica en 1972 en Buenos Aires, por editorial Granica, y en 1977 en España, por Fontamara (recordemos que para ese año Argentina ya estaba bajo dictadura cívico-militar, lo que volvía imposible la reedición del libro). No obstante, el carácter pionero del ensayo, su relativa invisibilidad en los años siguientes contrasta con el impacto de otros de los ensayos allí recogidos. En su completa investigación sobre la obra de Larguía y Dumoulin, los investigadores Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer (2018) señalan el “privilegio epistémico del norte global” (p. 58) como uno de los factores relevantes a la hora de comprender los avatares posteriores a la publicación del ensayo de Larguía.

En el dossier de *Partisans* que hemos referido también aparece publicado el artículo de la socióloga francesa Christine Delphy, titulado “*L’ennemi principal*”. Christine Delphy (París, 1941) es una de las principales representantes de la corriente materialista francesa o francófona.

En 1970, propuso el concepto de modo de producción doméstico para explicar el tipo de relaciones económicas en el interior de la familia, anticipándose al uso del antropólogo Claude Meillassoux. Así como Larguía, Delphy sostuvo que las mujeres ceden su fuerza de trabajo y los productos de la misma al esposo, en virtud del contrato matrimonial. En este aspecto, la propuesta de Carole Pateman en *El contrato sexual* (1995), aunque posterior, presenta varios puntos de confluencia. Sin embargo, en el caso de las feministas materialistas, el contrato es un instrumento legal que garantiza la expropiación del trabajo de las mujeres, mas no es el único —como veremos al abordar la teoría de Colette Guillaumin—.

Desde la perspectiva delphiana, en las sociedades contemporáneas co-existen dos modos de producción principales: el modo de producción industrial, donde se produce la mayor parte de las mercancías; y el modo de producción doméstico, donde se produce el trabajo doméstico, crianza de niños/as, cuidado de personas inválidas —por edad, enfermedad, discapacidad— y válidas —la totalidad de la clase de los varones— (Delphy, 1970/1977, p. 152). En palabras de Delphy, “la explotación patriarcal constituye la explotación común, específica y principal de las mujeres” (1970/1977, p. 158). Hablamos en este caso de las relaciones sociales de sexo, que por supuesto, se articulan o imbrican con relaciones sociales de clase y de raza (cf. Falquet, 2017). El modo de producción doméstico es relativamente autónomo: su funcionalidad no se reduce al capitalismo, aunque por supuesto, se articula con él. En cambio, beneficia eminentemente a los varones *qua* clase social, producto de relaciones dialécticas, es decir, una clase que no determinada cultural ni biológicamente.

Los análisis de la socióloga francesa Colette Guillaumin (1934-2017) aportan otra categoría central para abordar los trabajos de las mujeres o feminizados: el concepto de *sexage*. El *sexage* es un sistema de organización social y económica que se basa en la apropiación social (individual y colectiva) de las mujeres. Según Guillaumin, las mujeres no sólo venden su fuerza de trabajo en el mercado —como cualquier obrero—, sino que además ingresan en una relación

económica específica que denomina apropiación; considera que esta define “la naturaleza específica de la opresión de las mujeres” (Guillaumin, 1978/2005). La apropiación, a diferencia de la venta de fuerza de trabajo en el mercado, se realiza sin medida alguna: es una actividad de tiempo completo y continuo.

En el plano individual, la apropiación social de las mujeres se basa en el contrato matrimonial; pero en el plano colectivo, la apropiación social implica que todas (o cualquiera) de las mujeres puede ser potencialmente apropiada por cualquier miembro de la clase de los varones. Podemos pensar en el acoso sexual o en la violación, por ejemplo. Es decir que ambas formas coexisten y, lejos de contradecirse, la apropiación individual (de una mujer por un varón) convive con la apropiación colectiva que beneficia a los varones en su conjunto. Una segunda contradicción surge cuando se atiende al carácter gratuito del *sexage*, que coexiste con el trabajo asalariado de las mujeres cuando se realiza en el mercado. Las canadienses Juteau y Laurin (1988) han identificado una progresiva tendencia hacia la consolidación de formas de apropiación colectiva (por ejemplo, menor remuneración en el mercado de trabajo, acceso a empleos precarios o temporales, formas de exclusión de la esfera laboral) en detrimento del modelo de *sexage* basado en la apropiación individual (matrimonial).

La apropiación, según Guillaumin, abarca los cuerpos de las mujeres, sus tiempos, sus trabajos, los productos de sus cuerpos y de sus trabajos, sus proyectos de vida y su individualidad (ya que se las educa como seres-para-otro, como cuerpos próximos, dóciles y disponibles). El trabajo doméstico es un pilar del *sexage* ya que asegura la reproducción de la fuerza de trabajo, el cuidado de otras personas, la alimentación, la vestimenta, etc. Por el hecho de ser impago y por su duración indeterminada, Guillaumin considera que el *sexage* se parece más a una relación de tipo esclavista o feudal que a las relaciones económicas propias del capitalismo (6).

El enfoque materialista se distingue así de otros abordajes feministas marxistas —como los de Larguía o Benston (1977)— ya que no considera que la gratuidad de los trabajos de “reproducción” se derive de una naturaleza

específica inherente, como por ejemplo, producir valores de uso y no valores de cambio (7). Por el contrario, estos trabajos son gratuitos ya que se realizan bajo determinadas relaciones sociales de explotación o de apropiación, en el marco del modo de producción doméstico (desde la óptica de Delphy) o bajo el sistema de *sexage* (Guillaumin), respectivamente (8). Desde la óptica del feminismo materialista que surge en Francia, el tipo de trabajos que realizan las mujeres no es la causa de su no remuneración; por el contrario, la no-remuneración de los mismos es la que produce la ilusión de que son meramente reproductivos. Recordemos que el argumento tradicional marxista sostiene lo siguiente: dado que las mujeres (re)producen valores de uso, su trabajo no se paga. Delphy trastoca la lógica de este argumento: dado que los trabajos que realizan las mujeres no se pagan (al ser realizados en el marco de un modo de producción específico), son construidos como meras tareas necesarias para la supervivencia y sin valor de intercambio. Una prueba de ello lo constituye el hecho de que estas presuntas tareas, cuando se realizan fuera del marco familiar o doméstico, se pagan y son objeto de intercambios (pensemos, por ejemplo, en la preparación de alimentos, en la limpieza, en el cuidado de personas, etc.).

Un último aporte del feminismo materialista a este debate es su crítica a las posiciones biologicistas. En términos generales, el feminismo materialista sostiene que los “sexos” (o “géneros” en el vocabulario angloamericano) son resultado de las posiciones que ocupan los sujetos en la llamada división sexual del trabajo. Radicalizando a Beauvoir, las materialistas muestran que buena parte del llegar a ser mujeres (y varones) se vincula con la realización de trabajos y actividades consideradas específicas y con el hecho de estar sujetas a una relación de apropiación (o no). También implica un acceso desigual a los medios de producción y a las herramientas tecnológicas, que conduce a un sub-equipamiento técnico de las mujeres, consideradas en su conjunto (Tabet, 1979/2005) (9).

La perspectiva del feminismo materialista desarma de este modo los argumentos biologicistas, que intentan justificar la asignación de ciertos trabajos a ciertos sujetos apelando a un

supuesto orden biológico. Por el contrario, las materialistas asumen que la división sexual del trabajo no es natural sino que es social. Invierten así el orden de causalidad al sostener que existe una anatomía política, es decir, una construcción social de los cuerpos que los prepara para realizar diferentes actividades y trabajos. Para las materialistas, ser “varones” o “mujeres” no remite a un orden natural sino a una organización social y heterosexual del trabajo que moldea y constituye los cuerpos tanto material como psíquicamente. Al decir de Monique Wittig (2002), otra exponente del materialismo, el sexo es una categoría política. Se anticipan de este modo, en varias décadas, a los desarrollos butlerianos sobre el carácter performativo del género, entendido como productor del sexo. Solo que, desde esta perspectiva, deshacer el género implica desarmar la división socio-sexual del trabajo sobre la que se ancla.

Un debate que cruza transversalmente los diferentes períodos y teorías que hemos analizado anteriormente es la cuestión de la reproducción. Vale la pena advertir que no se trata de un concepto unívoco (Larguía, 1970/1977) sino que en su interior se solapan múltiples acepciones: la reproducción de la vida *qua* especie humana; la educación y crianza de niños/as/es; la reconstitución cotidiana de la fuerza de trabajo que se gasta día a día. Algunas vertientes contemporáneas dentro del feminismo en Francia, de cuño materialista, tienden a abandonar la escisión producción/reproducción en favor de un enfoque basado en las relaciones sociales estructurales que desborda la división entre esferas, para pensar las dinámicas de división y jerarquización sexo-genérica en diversos planos. Ello tiene la ventaja de que evita confundir relaciones sociales con lugares específicos, por ejemplo, bajo la forma fábrica=producción y casa=reproducción (Hirata y Kergoat, 1997).

Desde otra matriz hermenéutica, una gran línea de desarrollos sobre esta temática proviene de las llamadas teorías de la reproducción social. Si bien prácticamente no entraron en diálogo con los desarrollos materialistas francófonos, las teorías de la reproducción hicieron importantes aportes a la teorización y visibilización del trabajo doméstico. Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati, Selma James, Nicole Cox, son algunas

de sus primeras representantes. Como Larguía, mostraron que la condición de posibilidad del trabajo industrial y asalariado era el trabajo doméstico gratuito de las mujeres en los hogares. La producción de mercancías en las fábricas es posible gracias a toda una esfera de actividades centrales para la reproducción de la vida –el trabajo doméstico, la sexualidad y la procreación– que garantizan la mano de obra y su sustento.

Ahora bien, el objetivo específico de la campaña era lograr una movilización internacional que llevase al Estado a reconocer el trabajo doméstico como una actividad que debía ser remunerada (Dalla Costa & James, 1975; Federici y Cox, 2013). Por el contrario, representantes del feminismo materialista como Christine Delphy han mostrado que la división sexual y la carga diferencial sobre los trabajos de cuidado y reproducción pueden subsistir aún cuando el Estado implemente políticas públicas progresistas. Es decir, que si se sigue comprendiendo a las mujeres como responsables de cumplir con dichos trabajos (llevar y traer niños a la guardería, por ejemplo) seguirán siendo políticas específicas para ciertos grupos. Por ello, Delphy se opone a la repartición igualitaria del trabajo doméstico, que considera un oxímoron ya que “no podemos querer repartir [*partager*] una explotación equitativamente” (Delphy, 2015, p. 32, trad. propia). La perspectiva materialista de Delphy, radical en este sentido, sostiene que es imposible revertir la desigualdad laboral (“compartir” los trabajos) si no se transforma la causa de tal desigualdad. A sus ojos, ello implica abolir la división socio-sexual del trabajo y las propias categorías de varones y mujeres, así como el orden heterosexual sobre el que se anclan. Actualmente, algunas propuestas basadas en el cuidado *qua* derecho humano podrían proporcionar vías fértiles para indagar en esta dirección (Pautassi, 2007).

4. Resistencias/subsistencias de la división socio-sexual del trabajo

De modo diferente y con propuestas políticas muy diversas, las teorías que examinamos anteriormente coinciden en visibilizar los efectos

de la división moderna entre esferas que da origen a las cadenas público/visible/masculino y doméstico/invisible/femenino y que se condice con una división sexual de los trabajos que asigna diferencialmente a los individuos a determinadas actividades en función de su sexo-género. Para las feministas materialistas francesas, el propio sexo se deriva de esta diferenciación de los trabajos, lo que les permite redefinirlo en términos sociales desde una óptica muy diferente a la que desarrollaban, por la misma época, las feministas angloamericanas mediante la categoría de género (Bolla, 2021) (10). Por supuesto, las posiciones sexo-generizadas no son esencias ni invariantes eternas, por lo que experimentan fuertes transformaciones a lo largo de la historia. No sólo debido a los reclamos de movimientos sociales y de mujeres, sino también a causa de factores macroeconómicos que afectan las distribuciones tradicionales. Por ello, hablar de las posiciones de “varones” y “mujeres” en el trabajo, la familia y la sociedad implica situarse en un campo en continua tensión (Lobato, 1995) lo que no impide que podamos identificar recurrencias y estabildades (Kergoat, 2003).

En tal sentido, siguiendo a la socióloga Catalina Wainerman, podemos señalar que los logros y conquistas formales en materia de derechos (por caso, laborales) no necesariamente se acompañan de transformaciones *de hecho* en las estructuras sociales. Lo que María Luisa Femenías (2008) denominó “*ethos* anacrónico” permite abordar la subsistencia de normas colectivas que se refuerzan cuando los marcos legales que las sustentaban quedan obsoletos. Así, una transformación en el plano jurídico no modifica automáticamente los sentidos y comportamientos incorporados en la sociedad. En Argentina, un caso paradigmático es la lucha de las conductoras de colectivos en la provincia de Salta (caso Sisnero), que en el año 2014 presentaron un amparo contra las empresas de servicios de transporte público de pasajeros de la ciudad de Salta por discriminación en el proceso de selección para acceder a empleos como conductoras. Inicialmente la Corte de Justicia de la provincia de Salta rechazó el amparo interpuesto, pero la posterior intervención de la Corte Suprema de Justicia argentina revocó la sentencia.

Si bien se han modificado significativamente las creencias y sentidos respecto de qué trabajos pueden realizar varones y mujeres, persiste una fuerte desigualdad estructural. Pese a que desde la década de 1980 las mujeres ingresaron masivamente en el mercado de trabajo, sus perspectivas distan mucho de ser similares a las de los varones. Como señala la Organización Internacional del Trabajo:

las mujeres no solo tienen menos probabilidades que los hombres de participar en la fuerza de trabajo, sino que, cuando lo hacen, tienen también más probabilidades de estar desempleadas u ocupadas en empleos que están al margen de la legislación laboral, la normativa en materia de seguridad social y los convenios colectivos. (OIT, 2018, p. 5)

La inserción de las mujeres en el mercado de trabajo, por supuesto, varía de acuerdo con la situación de cada país, acentuándose la brecha en los países emergentes y con mayor desigualdad económica. Sin embargo, en todos los casos sigue habiendo diferencias significativas de participación que se combinan, en el caso de las mujeres, con mayores probabilidades de encontrarse en situación de desempleo. En general, las mujeres ocupan puestos de mayor precarización que implican más incertidumbre a futuro así como inestabilidad económica y emocional (OIT, 2018).

La desigualdad persistente *ad extra* se replica en el interior de los hogares. Pese a que vivimos en sociedades formalmente igualitarias, en el ámbito doméstico la desigualdad ha tendido a perpetuarse (Pautassi, 2007). Actualmente, dentro de las familias las actividades continúan segregándose en función del sexo-género. Esta división del trabajo, como hemos visto, se caracteriza por la distribución desigual del trabajo no remunerado. El trabajo doméstico y de cuidados sigue recayendo de forma predominante sobre mujeres o personas feminizadas, lo que ha dado lugar a extensas reflexiones sobre la “doble jornada” laboral de las mujeres.

Podemos referir un estudio llevado adelante por Wainerman en el año 2003 en la Argentina, que tiene la ventaja de indagar en la *relación* varones y mujeres, considerados en tanto padres/

maridos y madres/esposas. Rompe así “con el enfoque tradicional que toma a las mujeres como las informantes únicas en estudios sobre la dinámica familiar” (p. 206) y propone un abordaje relacional, afín a lo que la feminista materialista Nicole-Claude Mathieu denominó de modo pionero “antropología de los sexos”. Wainerman entrevistó a 35 familias nucleares de dobles proveedores y al menos un hijo/a/e, pertenecientes a sectores medios con alto nivel de educación. El objetivo era evaluar los cambios en las dinámicas familiares en grupos que, en principio, parecerían más proclives a tales transformaciones, en particular, el rol de los varones en la relación padres/maridos. Es interesante la forma en que las entrevistas permiten valorizar la propia percepción de estos actores sobre tales cambios y, por supuesto, la mirada de las entrevistadoras: “Parecían incómodos con el tema y ansiosos por justificar lo que ellos mismos juzgaban como un nivel bajo de participación” (Wainerman, 2003, p. 211).

Wainerman observa que se mantiene una desigualdad en términos de género respecto a las horas de trabajo fuera del hogar: los esposos trabajaban en promedio unas 50 horas semanales frente a unas 27 horas de las esposas, sin que esta disparidad devenga objeto de reflexión. Está “naturalizado”, observa Wainerman, que la esposa trabaje menos tiempo fuera de la casa (p. 219). Otro aspecto relevante destacado por dicho estudio es que “entre las parejas actuales existe una clara asociación entre el tiempo de trabajo de las mujeres y el tiempo de la ayuda doméstica remunerada, lo que sugiere que las esposas pagan su reemplazo como amas de casa y madres” (Wainerman, 2003, p. 209). A mayor trabajo de las esposas/madres fuera de la casa, mayor necesidad de “delegar” dichas actividades en una persona externa, ya sea contratando personal doméstico o, eventualmente, apelando a ayudas de familiares.

Respecto de las tareas domésticas cotidianas, también se mantiene una fuerte distinción entre “tareas de varones” y “tareas de mujeres”. Entre el 90 y el 100 % de los esposos/padres no participan de actividades como limpiar la casa, planchar, cocinar, lavar los platos, lavar la ropa (Wainerman, 2003). Así es que, a principios del siglo XXI, la mayoría de las actividades domésticas quedan comprendidas como “de mujeres”,

mientras que existen unas pocas tareas de realización ocasional, tales como reparaciones pequeñas y mantenimiento del auto, que son realizadas de modo casi exclusivo por los padres-esposos. Ello no implica necesariamente que sean sólo las esposas quienes *ejecutan* estos trabajos (su realización puede recaer en el personal doméstico, en familiares que brindan ayuda) pero sí que son ellas quienes poseen la *responsabilidad total* sobre las tareas domésticas. Por el contrario, son muy pocas las tareas realmente “compartidas”, donde no prevalece la especificación según género (hacer las compras, poner la mesa) (11).

Podemos sostener que, a pesar de las advertencias de Engels a fines del siglo XIX sobre el carácter histórico de la familia, esta institución sigue siendo comprendida como una formación más o menos “natural”, de la cual se siguen “deduciendo” roles, actitudes y trabajos específicos (madre/padre, esposa/esposo, etc.). Y por más que la profecía engelsiana se haya cumplido parcialmente ya que las mujeres han ingresado crecientemente en el mercado de trabajo, este proceso no se encuentra exento de tensiones y desigualdades, como hemos visto. Ello, tanto por el “doble trabajo” (doble jornada) como por las condiciones en que mayoritariamente se desarrolla el trabajo de las mujeres (informalidad, mayor probabilidad de desempleo, etc.). Estas cuestiones, económicas y laborales, tienen profundas implicancias en términos éticos y políticos.

En las últimas décadas, muchos de los debates clásicos se han revitalizado, en buena medida, a causa de la llamada “crisis de los cuidados” en el capitalismo actual (Fraser, 2015) y de los debates en torno al conflicto capital/vida. El creciente desarrollo de las economías feministas desde principios de la década de 1990 ha vuelto a instalar un fecundo debate sobre los *trabajos* visibles e invisibles, que complementa los enfoques de la economía clásica basada en el *homo oeconomicus* y que visibiliza y valoriza la “sostenibilidad de la vida” (Carrasco, 2006; Rodríguez Enríquez, 2010, entre otras). Estos enfoques se aproximan a las teorías críticas de la justicia como la de Amartya Sen (2000), que comprende la libertad como un proceso de expansión de las capacidades de los individuos. Para Sen, la “libertad”, el “bienestar” y el “desarrollo” no pueden medirse

sólo en términos de bienes materiales y servicios, como suponían las teorías clásicas (tanto utilitaristas como redistributivas al estilo rawlsiano). Por el contrario, la justicia comprende las capacidades de las personas para llevar adelante sus planes de vida. En este sentido, el uso del tiempo (por ejemplo) aparece como un determinante de calidad de vida (Carrasco, 2006).

Otro abordaje posible podría ser el enfoque tridimensional de la justicia de Fraser (2006). Recordemos que para Fraser tanto el sexo-género como la “raza” son categorías híbridas, que involucran dimensiones redistributivas, de reconocimiento y –en sus últimos trabajos– también dimensiones políticas (Fraser, 2008). La depreciación e invisibilización de los trabajos realizados mayoritariamente por personas asignadas como mujeres constituye un buen ejemplo de ello, ya que anuda las problemáticas eminentemente económicas (menores salarios o ausencia de salarios, mayor precarización e informalidad, trabajos temporarios, mayor probabilidad de encontrarse en situación de desocupación, etc.) con patrones institucionalizados de menosprecio de ciertos sujetos y tareas. Por su parte, el entrecruzamiento entre mala distribución y reconocimiento fallido impacta ciertamente sobre la posibilidad de instalar reclamos políticos y de participar en condiciones de paridad en la esfera pública, tanto a nivel nacional como transnacional.

Sin embargo, el fortalecimiento de las movilizaciones feministas y su consolidación en redes en el plano regional e internacional permite avizorar nuevos rumbos. Paradigmáticamente, los Paros Internacionales (8M) han dado visibilidad a muchos de estos reclamos y han situado al (y los) trabajo(s) como una dimensión central. Al mismo tiempo, si las mujeres han sido tradicionalmente excluidas del espacio público, del mercado de trabajo y de los puestos jerárquicos o de toma de decisiones, en los últimos años también han cobrado visibilidad creciente los reclamos de parte de grupos LGBTTIQ+. Las disidencias sexo-genéricas han sido sistemáticamente excluidas del mundo laboral –entre tantos otros derechos humanos vulnerados, como la educación, la salud, etc.– y a la vez sufren formas cotidianas de discriminación, individuales e institucionales (Fraser, 2006) que ciertamente

tienen implicancias políticas. Ello permite que nos preguntemos qué lugares y qué trabajos han sido asignados tradicionalmente para los cuerpos y los sujetos que desafían el binarismo heterosexual y, por ende, también los pilares dicotómicos y opresivos de la división socio-sexual del trabajo (12). Estas cuestiones, de indudable relevancia, exigen aún ser pensadas y profundizadas desde un paradigma de derechos humanos (13).

5. A modo de cierre

A lo largo de las páginas anteriores, hemos visto cómo se desarrollaron las principales líneas de análisis sobre el trabajo invisible, doméstico, apropiado, no remunerado, desde los antecedentes clásicos de Tristán, Engels y Kollontai, hasta los fecundos debates de la década de 1970. Muchas de estas perspectivas recobran actualmente vigencia de la mano de nuevos desarrollos en el campo académico y político. Mostramos también que, a pesar de los importantes avances, aún persisten estructuras desiguales y *ethos* anacrónicos que segregan los trabajos en función del sexo-género. Ello trae como resultado una participación desigual de las mujeres en el mercado de trabajo y una responsabilidad feminizada sobre el trabajo doméstico y de cuidados, así como una exclusión de aquellas subjetividades que desbordan los rígidos bordes del binarismo sexo-genérico.

En la medida en que asumimos el desafío de construir sociedades más justas, la reflexión económica deriva necesariamente en una interrogación ética y en una propuesta política. Al decir de Fraser, se trata de lograr una plena integración entre justicia redistributiva, reconocimiento y representación política capaz de plasmarse institucionalmente tanto a nivel estatal como transnacional. Enlazando todas estas dimensiones, la paridad participativa se recorta como una norma que permite visitar simultáneamente las estructuras a la vez económicas, culturales y políticas en sus imbricaciones y anudamientos.

El problema de los trabajos y su diferenciación y jerarquización sexo-genérica, como hemos analizado, constituye un tópico recurrente a lo largo de las diferentes épocas. No obstante, aún restan innumerables aristas por pensar.

Con este artículo esperamos haber contribuido modestamente presentando un recorrido posible (entre otros), que nos permita valorar con justeza los desarrollos pioneros elaborados por teóricas y militantes en el pasado lejano y reciente, pero, sobre todo, que nos invite a reflexionar sobre las desigualdades y desafíos pendientes. Lejos del pesimismo que, a veces, nos provoca la constatación de la persistencia de injusticias económicas y políticas en el largo tiempo histórico, la lucidez de los reclamos de la tradición materialista nos ofrece un punto de anclaje firme para nuestras investigaciones actuales y nos motiva a continuar la lucha por la transformación y erradicación del sexismo en todas sus formas.

Notas

1. Sobre el feminismo materialista y su difusión en nuestro medio, se destacan los trabajos de Curiel y Falquet (2005), Smaldone (2014), Cisne (2016), Falquet (2017), Abreu (2018), Femenías y Bolla (2019), entre otros. Por nuestra parte, en el marco del Grupo de Estudios sobre Feminismo Materialista radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) también hemos intentado dar visibilidad a la corriente en trabajos individuales y colectivos (Bolla, 2018, 2021; Estermann, 2021; Bolla y Estermann, 2021) así como en el dossier coordinado por María Muro (2021) en la Revista Zona Franca (Argentina). En cuanto a las fuentes disponibles en castellano, podemos mencionar las compiladas en Curiel y Falquet (2005) así como las ediciones de Tabet (2018) y Delphy (1982).
2. No obstante, las primeras feministas no sólo defendieron los derechos de las mujeres, sino que consistentemente defendieron los derechos de los y las habitantes de los territorios colonizados. Menos conocida que la “Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana” es la producción teatral de Olympe de Gouges. Influida por la Revolución de Haití, de Gouges escribe la obra “La esclavitud de los negros, o el naufragio feliz”, representada en 1789 y publicada luego en 1792. Así, el uso estratégico del lenguaje revolucionario (Amorós, 2000, p. 163 ss.) permitió poner de manifiesto los límites del discurso ilustrado, por sus sesgos tanto sexistas como coloniales y esclavistas.
3. Este hecho ilustra los complejos procesos de silenciamiento e invisibilización de la producción de las filósofas a lo largo de la historia (Femenías, 2019): “Este libro fue agotado desde su aparición, lo cual no le ahorró a su autora [Wollstonecraft] el suplicio de la calumnia. No fue publicado sino el primer volumen y se ha vuelto extremadamente raro. No pude encontrarlo para comprarlo y de no haber tenido un amigo que me lo prestó me habría sido imposible leerlo” (Tristán, 1840: 143).
4. La “igualdad” se entiende en este caso en sentido formal y no material, como una relación de semejanza horizontal-recíproca y no como una identificación vertical (Santa Cruz, 1992).
5. Por supuesto, la caracterización engelsiana describe los procesos acaecidos en buena parte del mundo europeo-occidental. Vale la pena recordar que la escisión entre esfera productiva y esfera privada, que se solapa muchas veces con el binomio público/doméstico, adquiere rasgos específicos en diversas regiones, sobre todo cuando atendemos a su vinculación con procesos de colonización. Para un panorama de esta cuestión. De momento, a los fines de caracterizar lo que denominamos “tradicción” materialista en el campo del feminismo, continuaremos en la senda clásica que constituyó el *canon* occidental, teniendo presente que se trata de un “particularismo europeo” y no de un “punto cero universal”.
6. De allí su nombre, que evoca las nociones francesas *servage* [servidumbre] y *esclavage* [esclavitud].
7. Recordemos que el marxismo clásico no logra reconocer la productividad del trabajo doméstico, ya que lo considera un mero quehacer natural o dado —tal como el cuidado, que no alcanza siquiera el nivel de labor o de trabajo—. Dicha interpretación, como muestra Delphy (2013), se desprende de una lectura literal y errónea del capítulo uno de *El Capital*: “Los productos del trabajo humano destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías” (Marx, 1966, p. 8). Basándose en la distinción entre valor de uso y valor de cambio, el marxismo tradicional niega entonces la categoría de trabajo para todas aquellas tareas destinadas a satisfacer “necesidades”, en la medida en que no producirían valores de cambio destinados al mercado (mercancías). Muchas perspectivas feministas marxistas durante la década de 1970 mantienen este esquema explicativo. Por el contrario, el feminismo

- materialista que surge en Francia, en un giro heterodoxo, muestra la invalidez de este argumento, tal como desarrollamos a continuación.
8. A diferencia de otros enfoques, por ejemplo, la relectura beauvoiriana del marxismo, que distingue los conceptos de “opresión” (de las mujeres) y de “explotación” (capitalista), las feministas materialistas consideran que las mujeres se construyen como tales en y por determinadas relaciones de explotación (en el modelo de Delphy) o de apropiación (en el modelo de Guillaumin). En otro trabajo examinamos la torsión peculiar que introducen las materialistas en relación con el marco de análisis marxista clásico; para ampliar, remitimos a Bolla (2018).
 9. Sólo el 2 % de los medios de producción mundiales (incluyendo la tierra) están en manos de mujeres.
 10. Recordemos que las primeras elaboraciones feministas del sistema de sexo-género en el mundo angloamericano lograban desnaturalizar o irrationalizar (al decir de Amorós) las jerarquías patriarcales, al costo de relegar al sexo al plano de lo biológico y de lo inmovible. Es decir, el olvido del sexo —o su reenvío a una suerte de caja negra— era condición de posibilidad para pensar la construcción social de roles, estereotipos, expectativas, conductas aprendidas (el género), asumidas como plenamente históricas, contingentes y, en consecuencia, reversibles. Por el contrario, desde 1970, las feministas materialistas francesas visibilizan el carácter social del sexo, por ejemplo, mediante la categoría de “sexo social” elaborada por Nicole-Claude Mathieu. Para un abordaje más detallado de estas tradiciones y sus respectivas terminologías: Bolla (2021), especialmente el capítulo 3: “La construcción social del sexo”.
 11. En el único plano en que se observa una tendencia creciente a la “neutralidad genérica” es en lo que atañe al cuidado y crianza de hijos. “Los hombres se comprometen más con los hijos que con el hogar” (Wainerman, 2003, p. 213). Así, se observa una relativa estabilidad respecto de la distribución de tareas con respecto a la generación anterior, salvo en lo que respecta a la paternidad, que parece haber ganado valor social.
 12. En la República Argentina, una conquista fundamental fue la sanción de la Ley provincial n°14.783 (Ley Sacayán) de cupo laboral trans en el año 2015 y, muy recientemente el decreto 721/2020 del poder ejecutivo que establece un cupo nacional trans, travesti y transgénero del 1% para el sector público.
 13. Esta senda parece efectivamente promisorio, ya que en los albores del siglo XXI el “cuidado” comienza a conceptualizarse en términos de derecho humano, como un cuarto pilar del Estado de bienestar junto con la salud, la educación y el trabajo. Ello supone diseñar nuevas formas jurídicas capaces de regular el cuidado, entendido como derecho *universal*, para evitar así su asociación con grupos sexo-generizados (por caso, las mujeres; Pautassi, 2007).

Referencias

- Abreu, M. L. (2018). Feminismo materialista na França: sócio-história de uma reflexão. *Revista Estudos Feministas*, 26(3), pp. 1-17.
- Amorós, C. (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. 2da. edición. Cátedra.
- Bellucci, M. & Theumer, E. (2018). *Desde la Cuba revolucionaria. Feminismo y marxismo en la obra de Isabel Largaia y John Dumoulin*. CLACSO.
- Benston, M. (1977). Para una economía política de la liberación femenina. En *La liberación de la mujer, Año cero*. Granica.
- Bolla, L. (2021). *Feminismo materialista. Claves para repensar la opresión de las mujeres*. Grupo Editor Universitario.
- Bolla, L. (2018). Cartografías feministas materialistas: Relecturas heterodoxas del marxismo. *Nómadas*, 48, Dossier Espectros de *El Capital*, pp. 117-134.
- Bolla, L. & Estermann, V. (2021). A las vueltas con el enemigo principal: capitalismo y patriarcado en la teoría de Christine Delphy. *Zona Franca*, 29, pp. 46-77.
- Carrasco, C. (2006). La economía feminista: una apuesta por otra economía. En Vara, M. J. (ed). *Estudios sobre género y economía*, Akal.
- Cisne, M. (2016). Feminismo materialista: uma análise marxista para além do Gênero. En Monte Rocha, Marcos Antonio (coord.) *Feminismos plurais*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora.
- Curiel, O. & Falquet, J. (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Brecha Lésbica.
- Dalla Costa, M. & James, S. (1975). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Siglo Veintiuno.
- De Miguel Álvarez, A. (1993). *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontay*. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.

- De Miguel Álvarez, A. (2005). La articulación clásica del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género. En Amorós, C. y de Miguel, A. (comps.) *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización. Vol. 1.*, Minerva.
- Delphy, C. (1982). *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. LaSal, ediciones de les dones.
- Delphy, C. (1977 [1970]). El enemigo principal. En *La liberación de la mujer, Año cero*. Granica.
- Delphy, C. (2015). *Pour une théorie générale de l'exploitation*. Syllepse.
- Drago, N., Gerhardt, F. & Soza Rossi, P. (2018). Mujeres, tiempo y trabajo: aportes para una discusión en clave de género. En Cao, D., Vaccaro, V. y Sánchez, A. (coords.). Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Bs. As.
- Durán, M. de los A. (2000). Uso del tiempo y trabajo no remunerado. *Revista de Ciencias Sociales*, n. 18, UDELAR.
- Engels, F. (1884/1992). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Planeta.
- Estermann, V. (2021). La división sexual del trabajo. Reflexiones desde el Feminismo Materialista Francés. *Descentrada*, 5(2), e152. <https://doi.org/10.24215/25457284e152>
- Falquet, J. (2017). La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales. *Descentrada*, 1 (1). Recuperado de: <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005/7993>
- Federici, S. & Cox, N. (2013). Contraatacando desde la cocina. En Federici, S. *Revolución en punto cero*. Traficantes de sueños.
- Femenías, M. L. (2008). Nuevas violencias contra las mujeres. *Nomadías*, 10, pp. 11-28.
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Lea.
- Femenías, M. L. & Bolla, L. (2019). Narrativas invisibles: Lecturas situadas del feminismo materialista. *La Aljaba*, vol. XXIII, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 91-105.
- Fraser, N. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad. Redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y Honneth, A. ¿Redistribución o reconocimiento? Morata.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Fraser, N. (2015). Las contradicciones del capital y sus cuidados. *New Left Review*, 100, pp. 111-132.
- Guillaumin, C. (1978/2005). Práctica de poder e idea de Naturaleza (1). En Curiel, O. y Falquet, J. (comps.) *El patriarcado al desnudo*. Brecha Lésbica.
- Hirata, H. & Kergoat, D. (1997). *La división sexual del trabajo. Permanencia y cambio*. Asociación Trabajo y Sociedad.
- Juteau, D. & Laurin, N. (1988). L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux « mères porteuses ». *Revue canadienne de sociologie*, 2 (25), pp. 183-207.
- Kergoat, D. (2003). Por una sociología de las relaciones sociales. En Hirata, H. y Kergoat, D. *Op. Cit.*
- Kollontai, A. (1921). *El comunismo y la familia*. Edición digital. Recuperada de: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/comfam.htm>
- Kollontai, A. (circa 1911/2013). Las relaciones sexuales y la lucha de clases. En *Feminismos y antipatriarcado*. La Caldera.
- Larguía, I. (1970/1977). Contra el trabajo invisible. En *La liberación de la mujer, año cero*. Granica.
- Lobato, M. (1995). La mujer trabajadora en el siglo XX: un estudio de las industrias de la carne y textil en Berisso, Argentina. En A.A.V.V. *Mujer, trabajo y ciudadanía*. CLACSO.
- OIT (2018) *Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo: Avance global sobre las tendencias del empleo femenino*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.
- Molina Petit, C. (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos.
- Muro, M. (2021). Presentación al Dossier: Feminismo Materialista. Debates y (re)lecturas desde el Sur. *Zona Franca*, 29, pp. 1-15.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos (reeditado por Ménades).
- Pautassi, L. (2018). El cuidado como derecho. Un camino virtuoso, un desafío inmediato. En *Revista de la Facultad de Derecho de México*, LXVIII, 272.
- Puleo, A. (ed.) (1993). *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos.
- Rodríguez Enríquez, C. (2010). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, 256, pp. 30-44.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Smaldone, M. (2014). Un legado beauvoiriano: El trabajo doméstico en la perspectiva del feminismo materialista de Christine Delphy. *La manzana de la discordia*, 9(1), pp. 7-29.
- Tabet, P. (1979/2005). Las manos, los instrumentos, las armas. En Curiel y Falquet (comps.) *El patriarcado al desnudo, Op. Cit.*

- Tabet, P. (2018). *Los dedos cortados*. Universidad Nacional de Colombia.
- Tristán, F. (1840) *Paseos en Londres*. Edición digital de la Biblioteca Digital Andina/ Biblioteca Nacional del Perú.
- Tristán, F. (1843/1977). *Unión obrera*. Fontamara.
- Wainerman, C. (2003). Padres y maridos. Los varones en la familia. En Wainerman, C. (comp.) *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*. UNICEF, Fondo de Cultura Económica.
- Wittig, M. (2002). *The Straight Mind and Other Essays*. Beacon Press.

Luisina Bolla (luisinabolla@gmail.com)
 Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Licenciada en Filosofía (UNLP). Becaria posdoctoral del CONICET. Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS, FaHCE, UNLP). Profesora de *Género y Derechos Humanos de las*

mujeres en la Maestría en Derechos Humanos (UNLP). Docente en las cátedras de *Filosofía Social* y de *Epistemología y Metodología de la Investigación* (UNLP). Entre sus últimas publicaciones, se encuentran: “Narrativas invisibles: lecturas situadas del feminismo materialista”, *La Aljaba*, vol. XXIII, Universidad Nacional de La Pampa, 2019 (en co-autoría con María Luisa Femenías); “Genre, sexe et théorie décoloniale: débats autour du patriarcat et défis contemporains”, *Les Cahiers du CEDREF*, n° 23, Universidad de París, Francia, 2019; “Género y currículum en disputa. Reflexiones sobre prácticas y saberes universitarios”, *Tempo & Argumento*, v. 12, n. 30, Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil, 2020 (en co-autoría).

Recibido: 14 de febrero, 2021
 Aprobado: 3 de diciembre, 2021

Daniel Nery da Cruz y Andressa Dias Filadelfo

Direito à liberdade de expressão: crítica ao PL 504/20 do Estado de São Paulo sob a ótica filosófica de John Stuart Mill

Resumo: *A presente pesquisa objetiva esclarecer a teoria sobre a liberdade de John Stuart Mill, filósofo britânico utilitarista, tendo como fio condutor a obra On Liberty datada de 1859. Primeiramente versaremos sobre a compreensão do direito à liberdade, em especial a liberdade de expressão e os obstáculos que perpassa, visto ser um direito que normalmente entra em conflito com outros direitos fundamentais. Ademais, esclarecer a relevância da livre expressão de ideias e opiniões para a evolução da sociedade. Dentre os impasses sofridos, este trabalho irá enfatizar o Projeto de Lei nº 504/20 do Estado de São Paulo e como esta sugestão de emenda fere os direitos fundamentais do indivíduo, em particular o direito a liberdade de expressão e as garantias constitucionais da comunidade LGBTQIA+. O trabalho foi realizado, utilizando-se o método dedutivo e a pesquisa bibliográfica.*

Palavras-chave: *censura, direitos fundamentais, liberdade de expressão, PL nº 504/20*

Abstract: *This research aims to clarify the theory of freedom of John Stuart Mill, British utilitarian philosopher, having as a guiding thread the work On Liberty dated 1859. First, we will deal with the understanding of the right to freedom, in particular freedom of expression*

and obstacles that pervades, as it is a right that normally conflicts with other fundamental rights. Furthermore, clarify the relevance of the free expression of ideas and opinions for the evolution of society. Among the impasses suffered, this work will emphasize the Law Project No. 504/20 of the State of São Paulo and how this suggestion of amendment violates the fundamental rights of the individual, in particular the right to freedom of expression and the constitutional guarantees of the community LGBTQIA+. The work was carried out using the deductive method and bibliographical research.

Keywords: *censorship, fundamental rights, freedom of expression, PL No. 504/20*

Introdução

A interdisciplinaridade é ferramenta utilizada para aprofundar os estudos em diversas áreas do conhecimento, em especial na Filosofia do Direito. A utilização de casos relevantes do presente acentua a magnitude da pesquisa e acabam fortalecendo os movimentos que necessitam da sua publicidade para enfrentarem os obstáculos que vierem a ter.

No caso, o projeto de Lei nº 504 de 2020 do Estado de São Paulo e a obra On Liberty de John Stuart Mill serão utilizados como norteadores de

conhecimento acerca da temática da Liberdade de Expressão.

Procurar-se-á compreender o direito fundamental à liberdade de expressão trazida pela Constituição Federal de 1988 e seu percurso no decorrer do tempo. Consequentemente a sua compreensão como direito subjetivo e objetivo para que se entenda a ligação feita pela grande maioria dos estudiosos de que a liberdade de expressão tem a sua gênese no constitucionalismo e no movimento trazido pelo Estado Liberal.

Entender que a própria Carta Magna assevera a liberdade de expressão como direito fundamental dos indivíduos proporciona a sensação de segurança jurídica, entretanto, dentre tantos outros, mas levando em consideração o abordado na pesquisa, com a propositura do PL 504/20 do Estado de São Paulo surge um antigo empecilho conhecido à liberdade de expressão: a censura.

Além dos transtornos na esfera do direito a liberdade, ainda é salientado o caráter discriminatório do projeto de lei que acaba suprimindo as garantias constitucionais da comunidade LGBTQIA+ através da censura daquilo que constar seus conteúdos.

I. Direito fundamental à liberdade de expressão

A procura por legalização e proteção da liberdade de expressão faz remeter à cultura grega. Em Atenas, um dos direitos mais vangloriados pelos cidadãos era a oportunidade reconhecida a todos de igualmente usar a palavra nas assembleias públicas. Segundo Konder (2001):

Os atenienses orgulhavam-se dessa ampla liberdade de expressão e comunicação que lhes era garantida pela politéia, como ilustra o seguinte trecho de discurso pronunciado por Péricles : “Nós (atenienses) somos os únicos, de fato, a considerar que um homem que se desinteressa da coisa pública não é um cidadão tranqüilo, mas antes um cidadão inútil; pois a palavra não é, para nós, um obstáculo à ação; ao contrário, consideramos perigoso passar à ação antes de nos termos suficientemente esclarecido pelo debate. (pp. 156-157)

Entretanto, segundo Pontes de Miranda (1963) o uso da expressão liberdade de expressão como forma de direito fundamental é de um período historicamente recente. A sua identificação como direito subjetivo fez parte do movimento trazido pelo Estado Liberal. Contudo, a liberdade de expressão constitui um período das gênesis do constitucionalismo e do Estado Liberal (Pinto, 1998).

A Constituição Democrática de Direito do Brasil abarca em seu capítulo II os direitos e as garantias fundamentais, incluindo a liberdade e suas espécies. A categoria dos Direitos Fundamentais diz respeito aos direitos subjetivos básicos destinados aos cidadãos e protegidos pela Constituição.

Os direitos fundamentais possuem caráter dual: além do cumprimento do papel subjetivo de proteção, possuem uma função objetiva, constituindo assim um valor. Portanto, algumas consequências de tal caráter objetivo dos direitos fundamentais podem ser assim resumidas:

(i) Os direitos fundamentais não devem mais ser entendidos unicamente sob a ótica individual, pois figuram como um sistema de valores objetivos perseguidos pela sociedade democrática.

(ii) Os direitos fundamentais exigem também a solidariedade e a responsabilidade dos cidadãos na medida em que as formas legítimas de exercício dos direitos fundamentais não se encontram exclusivamente ao arbítrio de seus titulares, pois dependem de sua compatibilidade social. Por conseguinte, se ao Estado cumpre o dever de respeitar os direitos fundamentais, cumpre-lhe igualmente a obrigação de restringi-los, quando necessário, para a salvaguarda de bens coletivos constitucionalmente garantidos.

(iii) As garantias institucionais constituem uma consequência autônoma da função jurídico-objetiva dos direitos fundamentais. Elas são consideradas uma importante projeção objetiva das normas constitucionais que não configuram quaisquer posições jurídicas subjetivas fundamentais. Os traços gerais dessa categoria jurídica serão vistos a seguir (1).

(iv) Cumpre ao Estado e à sociedade o dever de promover as condições necessárias para que os direitos fundamentais sejam reais e efetivos para todos (cf. Kommers e Miller, 2012, p. 361).

A liberdade de expressão integra o International Human Rights Law, incluída na International Bill of Rights, composta pelos documentos: Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, aprovada pela ONU (art. 19); Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, aprovada em Bogotá em 1948 (art. 4°); Convênio Europeu para a proteção dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de 1950, aprovado em Roma (art. 10); Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, adotado em 1966 (art. 19); Convenção Americana sobre Direitos Humanos - Pacto de San José da Costa Rica, adotado em 1969 (art. 13).

Pode-se, pois, empregar a frase liberdade de expressão para abarcar as expressões de pensamento, de opinião, de consciência, de ideia, de crença ou de juízo de valor. Além disso, essa expressão consegue captar com maior eficiência a evolução jurídica da comunicação entre os indivíduos.

A liberdade de expressão, por ter conteúdo subjetivo e abstrato, não está submetida ao limite interno da verdade. Conforme assinala Dworkin (2005):

as pessoas moralmente responsáveis fazem questão de tomar suas próprias decisões acerca do que é bom ou mal na vida e na política e do que é verdadeiro ou falso na justiça ou na fé. O Estado ofende seus cidadãos e nega a responsabilidade moral deles quando decreta que eles não têm qualidade moral suficiente para ouvir opiniões que possam persuadi-los de convicções perigosas ou desagradáveis. Só conservamos nossa dignidade individual quando insistimos em que ninguém – nem o governante nem a maioria dos cidadãos – tem o direito de nos impedir de ouvir uma opinião por medo de que não estejamos aptos a ouvi-la e ponderá-la. Para muita gente, a responsabilidade moral tem um outro aspecto, um aspecto mais ativo: seria a responsabilidade não só de constituir convicções próprias, mas também de expressá-las para os outros, sendo essa expressão movida pelo respeito para

com as outras pessoas e pelo desejo ardente de que a verdade seja conhecida, a justiça seja feita e o bem triunfe. (p. 320)

Logo, aquilo que deve vir a público não necessita ser verdadeiro, o objetivo é ouvir o máximo de informações possíveis, independentemente de responsabilidade com a verdade. A sociedade irá se preparar desta forma para ter opiniões próprias e ponderar o que lhe convém. Ademais, a verdade varia conforme os questionamentos acerca de determinado assunto ao longo do tempo, então, não é fato limitador para a liberdade.

A defesa da liberdade de expressão como mecanismo que promove o avanço do conhecimento e obtenção da verdade está embasado na ideia de que numa esfera de debate livre entre indivíduos com pontos de vista divergentes, os melhores argumentos irão prevalecer, acarretando assim na busca pela verdade.

De acordo com Robert Alexy (1999) em sua teoria sobre os Direitos Fundamentais, esclarece que não existem tão somente certos tipos de liberdades, mas sim, um direito geral à liberdade. Assim sendo, todos os indivíduos possuem, *prima facie*, o direito a agir ou não agir conforme a sua vontade, caso não haja alguma restrição.

Dentre tais liberdades será relevante aqui a do artigo 5º, IV, que garante a liberdade de expressão aos brasileiros e estrangeiros residentes no país. Ao longo do tempo o direito a liberdade de expressão figurou como núcleo da democracia, legitimando os governos democráticos. Sendo assim, a liberdade de expressão serve, portanto, como ferramenta de concretização dos demais direitos fundamentais, figurando como meio de efetivação da democracia.

Vale salientar que o Brasil está imerso nos princípios da dignidade humana e no pluralismo político, tendo como objetivo primordial a construção de uma sociedade livre. É assegurado, constitucionalmente, a todos, o direito de se manifestar livremente.

A Liberdade de Expressão traz consigo um direito fundamental de dimensões subjetivas, assegurando a autorrealização da dignidade da pessoa humana, além de um direito institucional o qual garante a formação de opiniões

públicas, pluralismo político e a efetividade do regime democrático. Ademais, permite a livre circulação de pensamentos e opiniões de forma oral e escrita, por imagens ou qualquer outro meio de difusão.

Segundo Alexander Meiklejohn (apud García & Gardó, 2001, p. 113) a liberdade de expressão cumpre duas primordiais funções na democracia: a missão informativa, aqui é onde concentra a ceara da livre circulação das informações favorecendo o melhor conhecimento e a melhor avaliação dos assuntos relevantes da esfera pública, uma vez que compete à população efetivar as decisões fundamentais no regime democrático; além disso, a função crítica por onde a liberdade de expressão resguarda o direito aos cidadãos para criticar o poder político levando até mesmo a mudanças dos governantes por força do povo. Assim sendo, resguarda de forma veemente a promoção da garantia popular, pois a comunicação que ocorre de maneira livre enriquece e amplia o debate público.

Contudo, os Estados Democráticos Contemporâneos encaram um preocupante impasse: garantir a maior ampla circulação de pensamentos, opiniões, ideias e fatos e proteger os cidadãos de eventuais abusos sofridos no exercício da liberdade de expressão. De acordo com Farias (2001, p.13):

Uma explicação para esse fenômeno é que, conquanto a liberdade de expressão e comunicação continue a desfrutar do high-value proclamado pelo liberalismo clássico, as mudanças sociais - mormente o extraordinário poder auferido pelos meios de comunicação de massa, transformados em novas formas de controle suciai - influenciaram a maneira hodierna de tratar o assunto: contemplar a dialética entre a proteção da comunicação livre e aberta e a restrição a ela.

O Direito funciona como o ordenamento jurídico que da ordem e equilíbrio entre as liberdades, observando sempre a tutela à liberdade de expressão dos indivíduos a fim de evitar violações dos seus direitos fundamentais. A constituição assegura imunidade à liberdade de expressão contra censura de toda natureza, mas com restrições expressas e tácitas.

II. A liberdade na filosofia de Stuart Mill

Durante sua infância, John Stuart Mill, foi educado segundo um espírito crítico liberal. Desde novo já tinha plena consciência da importância da liberdade para conseguir que a humanidade seja feliz. Seu pai, James Mill (1773-1836), amigo íntimo de Jeremy Bentham e, ainda, um apoiador convicto da extensão da educação para as faixas etárias com menor avanço e um dos mais promissores defensores da liberdade de imprensa.

Stuart Mill teve uma educação compatível com a carreira de pensador subversivo e radical. Para James Mill o propósito era evidente, preparava o seu filho para ser um advogado do utilitarismo, corrente esta que ele e seu amigo Bentham já haviam iniciado. Em 1826, a sociedade utilitarista é dissolvida e surge uma sociedade de discussão.

No período do século XIX Stuart Mill irá surgir afirmando que a liberdade de pensamento e discussão é imprescindível para atingir a verdade. Segundo Mill (2019), o método racional para alcançar-se a verdade é a livre discussão e o contraste das opiniões, e em nenhuma hipótese justifica-se a supressão de uma ideia, pois mesmo as opiniões que, no decorrer do debate, revelam-se errôneas são importantes porque ajudam a esclarecer a verdade.

Segundo Mauro Cardoso Simões (2008):

Em 1859 Mill publicará *A Liberdade*, “um texto filosófico em que é exposta uma única verdade... a importância que representa, para o homem e a sociedade, a existência de uma grande variedade de tipos de caráter e a plena liberdade para que a natureza humana possa se expandir em direções inumeráveis e opostas”, no qual delineara sua doutrina da liberdade em resposta aos “projetos libertários dos reformadores de seu tempo, Comte em particular”. Segundo Mill, o princípio da liberdade é um princípio muito simples e “absoluto”. Para ele, o nome de *A Liberdade* é o melhor de todos os seus ensaios. Ele ponderado e cuidadosamente composto. Para muitos críticos, no entanto, é um texto repleto de incoerências – não causar danos a terceiros seria uma regra

ambígua, frágil e contraditória. O conceito de individualidade seria francamente antiutilitarista, conforme defendem Robert Paul Wolff e Jhon Plamenatz. Para outros, o liberalismo de A Liberdade é, ao contrário, uma impostura: uma apologia mascarada à tirania e à vontade do mais forte. A quem alegue que A Liberdade revela um “outro Mill”, extravagante, totalmente diferente do Mill de outras obras, moderado e mais prudente. (p. 6)

A obra que está sendo utilizada como fio condutor desta pesquisa é justamente a que foi escrita pelo Mill extravagante que causou estranheza: *On Liberty*. Nesta obra, Mill irá tratar a liberdade em um sentido moderno de acordo com Antonio Ozaí da Silva (2009), Mill observa que historicamente a liberdade sempre confrontou a autoridade, porém, originariamente se tratava da liberdade dos súditos e de certos limites à tirania dos governos. Logo, a liberdade como obra e como expressão significou o reconhecimento de direitos políticos, imunidades que limitavam a ação do governante e que havendo qualquer fato que fosse contrário a isso poderia existir e se justificar a resistência à rebelião.

Percebe-se, que a liberdade tratada por Stuart Mill não deve ser considerada uma liberdade absoluta, ou seja, o agir ao bel prazer. Para se viver em sociedade tem que haver um mínimo de controle social. O indivíduo acaba sendo limitado socialmente, pois a sua liberdade tem no outro o seu limite.

A liberdade da qual John Stuart Mill (2020) resolve tratar é a do indivíduo em uma sociedade, assim sendo, a liberdade civil. Em suas palavras:

A sociedade pode executar e executa os próprios mandatos; e, se ela expede mandatos errôneos ao invés de certos, ou mandatos relativos a coisas nas quais não deve intermeter-se, pratica uma tirania social mais terrível que muitas outras formas de opressão política, desde que, embora não apoiada ordinariamente nas mesmas penalidades extremas que estas últimas, deixa, entretanto, menos meios de fuga que elas, penetrando muito mais profundamente nas particularidades da vida e escravizando a própria alma. A proteção, portanto, contra a tirania

do magistrado não basta. Importa ainda o amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios além das penalidades civis, as próprias idéias e práticas como regras de conduta, àquelas que delas divergem, para refrear e, se possível, prevenir a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus rumos, e compelir todos os caracteres a se plasmarem sobre o modelo dela própria. Há um limite à legítima interferência da opinião coletiva com a independência individual. E achar esse limite, e mantê-lo contra as usurpações, é indispensável tanto a uma boa condição dos negócios humanos como à proteção contra o despotismo político. (pp. 48-49)

Logo, é de suma importância proteger a liberdade individual, principalmente a liberdade de pensamento e de expressão. Na obra *A Liberdade* (Mill, 2019, p. 56,) é dito que há uma esfera que abrange, primeiro, o domínio da consciência, pleiteando liberdade de consciência na mais alta compreensão, liberdade de sentir e de pensar, liberdade absoluta de opinião e de sentimento sobre variados assuntos. A liberdade de exprimir e tornar públicas as opiniões podem até parecer que recai sob um princípio diferente, mas uma vez que pertence a parte da conduta individual que concerne às outras pessoas. Em um segundo lugar, o princípio requer a liberdade de dispor o plano de nossa vida para construirmos nosso próprio caráter. Em terceiro lugar, dessa liberdade de cada indivíduo percebe-se a liberdade, no interior dos mesmos limites, de associação entre os indivíduos.

A sociedade só poderá ser considerada livre, independentemente da forma de governo, se essas liberdades forem respeitadas. Além do mais, nenhuma sociedade será considerada livre se essas liberdades não forem absolutas e sem reservas.

A liberdade do indivíduo deve ser assegurada do despotismo político e social e da tirania da maioria. Assim sendo, governo e comunidade não podem impedir ao indivíduo o gozo da sua liberdade. Mill observa que os indivíduos, desde a antiguidade, não mediram esforços para abarcar o indivíduo, chegando até mesmo a anular

as possibilidades da individualidade. As sociedades modernas acabam por favorecer o individualismo, mas não estão livres dele.

A liberdade de pensamento está indissolivelmente atrelada à liberdade de se exprimir. Segundo Lafer:

É interessante, neste sentido, apontar que a liberdade de pensamento e de discussão tem tanto a dimensão da liberdade moderna – a de não ser molestado pelo Estado e pelos Outros por conta das próprias opiniões – quanto a dimensão da liberdade antiga – a de poder expressar, publicamente, idéias e pontos de vista que dizem respeito à vida individual e coletiva. (apud Mill, 2019, p. 20)

Nota-se que para Mill a liberdade deverá ser ilimitada. Ele concebe a liberdade de discussão e pensamento como condição primordial para a necessária evolução do intelecto e do progresso humano. Logo, a supressão da liberdade deve ser entendida como um mal ao progresso da sociedade. Na análise de Stuart Mill:

Primeiramente, a opinião que se tenta suprimir por meio da autoridade talvez seja verdadeira. Os que desejam suprimi-la negam, sem dúvida, a sua verdade, mas eles não são infalíveis. Nada têm autoridade para decidir a questão por toda a humanidade, nem para excluir os outros das instâncias do julgamento. Negar ouvido a uma opinião porque se esteja certo de que é falsa, é presumir que a própria certeza seja o mesmo que certeza absoluta. Impor silêncio a uma discussão é sempre arrogar-se infalibilidade. (Mill, 2020, p. 61)

A importância da liberdade, então, alcança em J. Stuart Mill lugares ainda maiores do conhecimento, suas nuances objetivas e subjetivas abrem espaço para o poder que a liberdade de expressão, especialmente, detém à evolução do saber humano. Suprimi-la é, logo, negar às gerações futuras a capacidade de evoluírem plenamente, de maneira livre, sujeitos aos mais diferentes debates.

III. Considerações acerca do PL 504/20 do Estado de SP

O projeto de Lei nº 504/2020 tem como ementa a proibição da publicidade, através de qualquer veículo de comunicação e mídia de material que contenha alusão a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças no Estado de São Paulo. Foi publicada em 05 de agosto de 2020, em regime de tramitação de urgência e proposta pela deputada Marta Costa.

Os apoiadores consideram que o uso indiscriminado do referido material de divulgação pelos veículos de comunicação e mídia, trariam um real desconforto emocional às famílias, além de estabelecer prática não adequada às crianças e adolescentes. Ademais, consideram ser objetivo primordial a proteção da infância e adolescência.

Sob o aspecto de sua legalidade e constitucionalidade, a proposta obedece às disposições constitucionais, previstas nos artigos 19, caput, 21, inciso III e 24, caput, todos da Constituição Estadual, por competir à Assembleia Legislativa, com a sanção do Governador, dispor sobre todas as matérias de competência do Estado, por meio de processo legislativo que compreende a elaboração de lei ordinária cuja iniciativa cabe a qualquer membro ou comissão desta Casa Parlamentar.

Entretanto, no que tange ao aspecto de mérito, no mínimo a matéria merece reparos e aprimoramentos como forma de evitar violação a direitos fundamentais e de gerar dúvidas sobre seu alcance e seu intuito.

Importante salientar que a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 227, elenca os direitos fundamentais especiais de crianças e adolescentes:

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

Uma dimensão importante desses direitos diz respeito à necessidade de proteger as crianças e adolescentes de situações que abalem seu desenvolvimento, bem como assegurar que tenham acesso, de forma segura, a informações, cultura e lazer. Ora, diante disso vale a propositura das seguintes querelas: o Projeto de Lei 504/2020, de acordo com sua ementa, abala os direitos fundamentais especiais das crianças e adolescentes? Ademais, surge outra emblemática: o projeto supracitado viola os direitos e a diversidade expressa pela população LGBTQIA+?

Sendo assim, o projeto fere princípios básicos de cidadania e luta contra discriminação em decorrência de gênero ou orientação sexual, bem como é indicado pela Lei 10.948/2001, em especial o artigo 2:

Art 2: Consideram-se atos atentatórios e discriminatórios dos direitos individuais e coletivos dos cidadãos homossexuais, bissexuais ou transgêneros, para os efeitos desta lei:

I - praticar qualquer tipo de ação violenta, constrangedora, intimidatória ou vexatória, de ordem moral, ética, filosófica ou psicológica;

II - proibir o ingresso ou permanência em qualquer ambiente ou estabelecimento público ou privado, aberto ao público;

III - praticar atendimento selecionado que não esteja devidamente determinado em lei;

IV - preterir, sobretaxar ou impedir a hospedagem em hotéis, motéis, pensões ou similares;

V - preterir, sobretaxar ou impedir a locação, compra, aquisição, arrendamento ou empréstimo de bens móveis ou imóveis de qualquer finalidade; **VI** - praticar o empregador, ou seu preposto, atos de demissão direta ou indireta, em função da orientação sexual do empregado;

VII - inibir ou proibir a admissão ou o acesso profissional em qualquer estabelecimento público ou privado em função da orientação sexual do profissional;

VIII - proibir a livre expressão e manifestação de afetividade, sendo estas expressões e manifestações permitidas aos demais cidadãos.

Diante o exposto, questiona-se se houve censura indevida e discriminatória, pois associam as pessoas LGBTQIA+ a características danosas e possuidoras de influência inadequadas. Ainda, fere o direito a liberdade de expressão a partir do momento em que impede a publicidade de determinado assunto.

Para Mill (2019, p. 14) existem três possibilidades para o argumento: uma opinião pode ser totalmente verdadeira, parcialmente verdadeira ou totalmente falsa. Segundo ele, se é totalmente verdadeira ou parcialmente verdadeira proibi-la será um mal, porque impede as pessoas de terem acesso a novas posições. Se for totalmente falsa ainda assim o autor afirma ser útil às pessoas, pois perceber as posições mais diversas é essencial para melhorar a nossa própria posição.

No decorrer do texto acima mencionado o autor reconhece que há um tipo de caso em que se pode restringir legitimamente a liberdade de expressão: quando ela constituir uma incitação ilegítima à violência.

Sendo assim, é legítimo censurar uma publicidade que apresente conteúdo ligado a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual se levar em conta as considerações feitas por John Stuart Mill a respeito da liberdade de expressão?

Não são os espíritos heréticos que mais se corrompem pela ação do anátema lançado a toda investigação que não finde por conclusões ortodoxas. O maior dano, sofrem-no os que não são heréticos, aos quais se embaraça todo o desenvolvimento mental, e cuja razão se acovarda de medo da heresia. Quem pode calcular o que se perde com a multidão de inteligências, a coexistirem com caracteres tímidos, que não se aventuram a incorporar-se em nenhuma corrente arrojada, vigorosa e independente, de opinião, com o temor de que ela os leve a alguma coisa que possa ser tachada de irreligiosa ou imoral. (Farias, 2001, p. 76)

Estariamos negando o direito às gerações futuras de possuírem o máximo de informações possíveis para a formação intelectual e social. Além do mais, o projeto de lei mencionado fere as garantias constitucionais da comunidade LGBTQIA+.

Considerações finais

Diante o exposto, percebe-se claramente que os Estados tidos como Democráticos, apesar de terem em sua gênese o direito fundamental ao indivíduo, burlam através dos seus mecanismos legais, de forma até mesmo discriminatória, o direito fundamental à expressão sob um discurso moralista social.

John Stuart Mill, em sua obra utilizada como fio condutor para a pesquisa, *On Liberty*, assevera a importância e a magnitude da liberdade de expressão, o que faz refletir a respeito da censura proposta pelo PL 504/2020 do Estado de São Paulo.

A censura questionada perpassa caminhos sombrios não só no âmbito das liberdades, seus aspectos negativos permeiam as esferas do preconceito e discriminação para com os indivíduos que fazem parte da comunidade LGBTQIA+. Não configura incitação à violência, tampouco qualquer ideal que ameace o bom andamento social. Apesar de que, segundo Mill, todo pensamento deve ser discutido, independente da sua veracidade ou não, haverá ganho intelectual para ambos os casos.

Como trazido pela pesquisa, o direito à liberdade de expressão tem também como objetivo o fortalecimento da democracia. A censura irá surgir como mecanismo que afeta diretamente esta liberdade e muitas das vezes poderá surgir com nuances discriminatórias.

Compreender a importância da livre circulação de ideias e pensamentos, através da publicidade e comunicação é o essencial para assimilar o porquê a liberdade de expressão perpassa os direitos fundamentais e serve até mesmo como mecanismo de aprimoramento intelectual dos indivíduos.

Notas

1. Nesses três primeiros itens seguem-se aproximadamente os argumentos de Vieira de Andrade (2017, pp. 146-166).

Referências

- Alexy, R. (1999). Direitos fundamentais no estado constitucional democrático. *Revista de direito administrativo*, v. 217, p. 55-66.
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Senado Federal: Centro Gráfico.
- Borges, E., & Sales, V. (2016). Democracia e Liberdade de Expressão: O pluralismo julgado pelo Utilitarismo de Mill e pelo Liberalismo de Rawls. *Revista Thesis Juris*, v. 5, n. 1, p. 119-144.
- Cardoso, M. (2008). *John Stuart Mill & a liberdade*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Konder, F. (2001). A democratização dos meios de comunicação de massa. In: Graus, Eros Roberto., & Guerra, Willis Santiago (orgs.) - *Direito Constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. Malheiros. pp. 149-166.
- De Almeida, J. L., & Rodovalho, T. (2017). A fundamentalidade do Direito à Liberdade de Expressão: as justificativas instrumental e constitutiva para a inclusão no catálogo dos direitos e garantias fundamentais na constituição federal de 1988. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito-PPGDir/UFRGS*, v. 12, n. 1.
- Dworkin, R. (2005). A virtude soberana – a teoria e a prática da igualdade. Simões, J (Trad.). Martins Fontes.
- García, H., & Gardó, T. (2001). Análisis descriptivo de las políticas de promoción de las exportaciones. El caso de la Comunidad Valenciana. *Revista valenciana d'estudis autonòmics*, n. 35, p. 3-22.
- Farias, E. (2001). *Liberdade de expressão e comunicação*. 2001.
- Kommers, D. P., & Miller, R. A. (2012). *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany: Third edition, Revised and Expanded (Third ed.)*. Duke University Press Books.
- Lourinho, L. C. (2017). Os limites da liberdade de expressão: uma análise sobre a liberdade negativa e a liberdade positiva. *Revista de Ciências do Estado*, v. 2, n. 1.
- Machado, J. (2010). *John Stuart Mill V. Richard Dawkins: A Liberdade de Expressão e a Crítica ao Paradigma Evolucionista Dominante. Reflexões sobre a Liberdade, 150 Anos da Obra de John Stuart Mill*.
- Mill, J. S. (2019). *Sobre a liberdade*. Leya.
- Mill, J. S. (2020). *Ensaio sobre a liberdade*. Clube de Autores.

- Ozaí, A. (2009). Notas sobre a liberdade e a tirania da maioria em Stuart Mill. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 9, n. 101, p. 126-134.
- Pinto, I. (2013). Liberdade de expressão, lei de imprensa e discurso do ódio—da restrição como violação à limitação como proteção. *A&C-Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, v. 13, n. 53, p. 195-229.
- Pontes de Miranda, F. (1936). *Comentários à Constituição da República dos EU do Brasil*. Guanabara
- Projeto de Lei nº 504 de 2020 do Estado de São Paulo. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000331594>. Acesso em: 08 de julho de 2021.
- Rodrigues, F., & Guedes de Oliveira, M. C. (2018) John Stuart Mill: Qual o limite da liberdade?. *Revista de Direito UNIFACEX*, v. 8, n. 1/2, p. 68-85.
- Souza, R. (2011) Sobre a liberdade: Indivíduo e sociedade em Stuart Mill. *Revista CEPPG*, n. 25, p. 197-212.
- Tito, Bianca. (2021). *O Direito à Liberdade de Expressão: O Humor no Estado Democrático de Direito*. Editora Dialética.
- Vieira de Andrade, J.C. (2017) *Os direitos fundamentais na constituição portuguesa de 1976*. Almedina.

Daniel Nery da Cruz (danielncruz@hotmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad del Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Profesor de la Universidad Estatal de Feira de Santana – UEFS. Profesor de la Facultad Católica de Feira de Santana. Investigador del Núcleo Avanzado de Estudos da Contemporaneidade – UESB. Integrante del grupo de investigación ética, biopolítica y alteridad CNPQ.

Andressa Dias Filadelfo (andressafiladelfo36@gmail.com) Estudiante de Maestría en Derecho en el Programa de Postgrado Stricto Sensu del Centro Universitario Guanambi. Especialista en Derecho Penal por Uniasselvi. Graduada en Derecho por la Faculdade Independente do Nordeste – Fainor. Miembro del Grupo de Investigación Andira y Caju del Centro Universitario Guanambi, además de ser miembro del grupo de investigación en Derechos Humanos – Gesidh – del Estado de Manaus. Becaria CAPES.

Recibido: 12 de setiembre, 2021
Aprobado: 15 de enero, 2022

David Valerio Miranda

La idea de justicia desde el reconocimiento del otro: un contraste entre el comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos contemporáneos de Axel Honneth, Nancy Fraser y Michael Löwy

Resumen: *La idea de justicia desde el reconocimiento del otro en el comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos contemporáneos sostienen la posibilidad de proyectos colectivos, sin embargo, ambas propuestas conservan también diferencias. Por otro lado, ante el egoísmo individualista promovido por el neoliberalismo, es prudente analizar otras alternativas a este.*

Palabras clave: *comunitarismo, marxismo contemporáneo, pluralidad, otros*

Abstract: *The idea of justice from the recognition of the other in Luis Villoro's communitarianism and contemporary Marxism's sustain the possibility of collective projects, however, both proposals also preserve differences. On the other hand, in the face of the individualistic selfishness promoted by neoliberalism, it is prudent to analyze other alternatives to it.*

Keywords: *communitarianism, contemporary Marxism, plurality, the other*

Introducción

El filósofo Luis Villoro realizó una variada producción teórica a lo largo de su vida

(cf. Ramírez, 2014), en la que también atendió la filosofía política (cf. Wolff, 2009). A estas propuestas se le han identificado con el comunitarismo, tendencia colectivista que posee convergencias y diferencias con teorías como las de la *tradición marxista*, por ejemplo, en la idea de justicia a partir del reconocimiento del otro. A su vez estas también son opuestas al neoliberalismo reflexionar dicho contraste es el objetivo del presente texto.

El comunitarismo es la tendencia filosófico-política que se caracteriza por sus rasgos colectivistas que critican al excesivo individualismo; no obstante, preserva también ideas identificadas con la tradición liberal como valorar los derechos individuales, de libre asociación y democráticos. La propuesta de Villoro versa en esta posición una postura social comunitaria, pero que no se identifica en su totalidad con teorías radicalmente colectivistas como el socialismo.

Después de 1989 con la caída del Muro de Berlín y con la disolución de la URSS en 1991 (cf. Hobsbawm, 2012) algunas posturas como el posmodernismo y el neoliberalismo sostuvieron la superación del marxismo a partir de dichos hechos históricos; pues, los experimentos *socialistas* del tipo soviético se asociaban con la *tradición marxista*. Sin embargo, luego de dicha coyuntura las investigaciones, trabajos y reflexiones sobre la teoría y obra de Marx se siguieron desarrollando.

Esto se explica debido a que no se puede reducir la tradición marxista a las experiencias fallidas del *socialismo realmente existente*, pues, aunque no es el objetivo central de este texto se puede sostener que tales experimentos se alejaron tempranamente de las ideas marxistas.

Así al separar el marxismo del *socialismo real* se puede justificar seguir investigando un universo teórico no limitado en esas experiencias, sino que aún puede dar mucho para los contextos presentes y futuros. La propuesta marxista es también una tendencia colectiva que se identifica con el socialismo y el comunismo, estadios idealizados de la sociedad que al ser proyectados a futuro y no en el presente se mantienen en condición de potencia (1).

Posibilidad de una sociedad colectiva, pero que también es diferente a otras tendencias como el comunitarismo. En años recientes se ha trabajado nuevas y múltiples lecturas de Marx, para este artículo se consideran pensadores que han producido reflexiones en torno al marxismo, pero que ya no se identifican con las interpretaciones soviéticas o similares.

Estos autores se designan dentro de los marxismos contemporáneos mismos que defienden las características centrales de una sociedad colectiva de tipo marxista, pero, atendiendo a errores y problemas del pasado, acoplando las nuevas y variadas necesidades que se desarrollan con el cambio de los contextos sociales.

Dentro de estos, el presente texto considera filósofos como Axel Honneth y su obra (2017) *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* a quién se le identifica con la Teoría crítica contemporánea, Nancy Fraser con textos como: (2013) *¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi*, (2014) *Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo* y Michael Löwy con su obra: (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe capitalista*, estos dos últimos autores se incorporan con argumentos pertenecientes al llamado marxismo verde o ecosocialismo.

La estructura de este texto consiste primero en la exposición de antecedentes y definiciones básicas que dan lugar a esta línea de investigación. Después, se ofrece un breve esbozo del comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos

contemporáneos a partir de ideas de Axel Honneth, Nancy Fraser y Michael Löwy. En seguida se realiza un contraste cuyos criterios analíticos parten de comparar categorías como la idea del individuo (el otro), la relación humanos-naturaleza, la pluralidad y la democracia. Estos como puntos centrales a examinar entre estas tendencias colectivistas y la postura neoliberal. Finalmente se desarrollan las conjeturas. Con dicho contraste se pretende realizar una reflexión que aporte a las discusiones actuales de la Filosofía Política.

1. Antecedentes y definiciones

1.1 Antecedentes entre el marxismo y Luis Villoro

El pensamiento de Luis Villoro en relación con el marxismo se ha trabajado en diferentes publicaciones. Textos que en su mayoría han relacionado el marxismo con la obra del filósofo mexicano enfocándose al concepto ideología. Algunos retoman la crítica de la ideología en Luis Villoro analizando el examen que este realizó a dicho concepto de origen marxista, problematizaciones que se pueden encontrar en autores como Sánchez Vázquez, A. (1995), Ramírez, M. (2011), Pérez Cortés, S. (2016), o Vázquez Luna, A. y Rojas Crótte, I. (2018).

Estas propuestas limitan la relación entre Villoro y el marxismo a la problematización o crítica que este realizó al concepto ideología. Sin embargo, el presente artículo se distancia de ellas para centrar la relación en la idea de justicia a partir del reconocimiento del otro desde ambas perspectivas.

1.2 Los marxismos contemporáneos: antecedentes y una breve semblanza

Los marxismos contemporáneos se pueden designar como la gama de estudios e investigaciones que pretenden repensar los tópicos marxistas a la luz de los contextos contemporáneos, separándose de las interpretaciones *dogmáticas* que se realizaron en el siglo XX principalmente

en las lecturas del llamado *socialismo realmente existente* (cf. Ávila & Ramírez, 2021).

Dentro de las clasificaciones más comunes se considera que el marxismo contemporáneo comenzó con autores que realizaron producción teórica alrededor de la década de 1980. Asimismo, existen diferentes propuestas, por ejemplo, el *marxismo analítico* que como en su nombre lo indica se distingue por realizar una lectura de Marx más apegada a la lógica y los problemas del lenguaje, evitando también las conceptualizaciones metafísicas que no tienen un sustento empírico. Esta corriente es sostenida por autores como Gerald Cohen (1986a; 1986b), Jon Elster (1977; 1986; 1991). Y John Roemer (1989).

Por otro lado, se hallan propuestas de corte más anti-positivista en las que se prioriza cuestiones como la *praxis* y se rechaza la militancia de partido. En esta línea sobresalen los temas desarrollados desde el llamado *Open Marxism* [marxismo abierto] cuyos principales representantes son John Holloway (2002) y Werner Bonefeld (2018), por mencionar algunos.

Hay quienes se enfocaron en considerar a los sujetos colectivos dentro de las problemáticas de la opresión y por abordar cuestiones como el trabajo inmaterial en el capitalismo cognitivo y financiero. Temas planteados por el llamado *post-Operaismo* italiano (conocido también como marxismo autonomista) en el que los principales representantes son Antonio Negri y Michael Hardt (2000) principalmente por su célebre obra *Empire*.

Existen también trabajos que se distinguen por relacionarse con el llamado estructuralismo o post-estructuralismo, al investigar diferentes interpretaciones de Marx en relación con el análisis del discurso y los problemas del lenguaje, pero no desde el enfoque lógico-analítico. Problematicaciones planteadas desde el *post-marxismo*, los pensadores que más se identifican dentro de este son Ernesto Laclau (1993) y Chantal Mouffe (1987). Dentro de esta clasificación post-marxista se suele considerar incluso a Antonio Negri.

Sobresalen además los trabajos de la *Teoría crítica contemporánea* que se distinguen por partir de presupuestos e interpretaciones de Marx realizadas en el siglo XX por la llamada

Teoría Crítica, así como por las rupturas y reinterpretaciones que se hace de esta. En esta línea de investigación se puede ubicar, por ejemplo, a Axel Honneth (2017; cf. López & Zúñiga, 2018).

Por un factor situacional debe igualmente recordarse aquellas lecturas que pretenden denunciar y analizar al capitalismo y los sistemas económico-políticos que realizan injusticias a partir de la destrucción de la naturaleza y el medio ambiente, aquellas pertenecientes al *marxismo ecológico*, *marxismo verde* o *ecosocialismo*. Es en esta línea que destacan los trabajos de Michael Löwy (2012) y Nancy Fraser (2014).

Tal como puede comprobarse, los temas trabajados por los marxismos contemporáneos son heterogéneos, sin embargo, coinciden en separarse de las interpretaciones y lecturas que se realizaron en el siglo pasado, es decir, del denominado *socialismo realmente existente*. Otra cuestión en la que son similares es en conservar el carácter crítico de sus propuestas a partir de las teorías de Karl Marx.

No obstante, en el presente artículo se considerará la propuesta de Axel Honneth, que como ya se advirtió, se encuentra dentro de la *Teoría crítica contemporánea* y es cercana al llamado marxismo cultural, además de los alcances de lo que se podría denominar ecosocialismo de la mano de Michael Löwy y Nancy Fraser por cuanto refuerzan la idea de justicia a partir del reconocimiento de los *otros*.

La elección de las propuestas marxistas de estos tres autores para el contraste con Villoro se justifica en la medida en que a diferencia de las problematizaciones que realizan los marxismos contemporáneos antes mencionados, estos tres últimos consideran temas concretos como la pluralidad, el reconocimiento de lo otro, la democracia o la relación humanos-naturaleza. Categorías comparables con la propuesta comunitaria.

1.3 Antecedentes entre el marxismo y el comunitarismo

Respecto a los antecedentes de la relación marxismo y comunitarismo se ha abordado comparativamente de dos maneras; 1) explicando que una manera de superar el capitalismo

es avanzar hacia otras estructuras colectivistas que aún no son radicalmente socialistas, es decir, el comunitarismo al cual lo designan ya como una estructura colectivista pero que aún puede preservar algunos aspectos del capitalismo conservando la posibilidad de encaminarse hacia un proyecto marxista como lo es el socialismo (cf. Silva Solar, 1951; Rodríguez-Arias, 1982); o bien, 2) trabajando la relación del marxismo comunitarismo a partir de la cuestión de los derechos humanos, desarrollada por autores como De la O Soto, J. (2016). Así, estos antecedentes atienden a otras temáticas o cuestiones generales que son distintas a los criterios analíticos en que concreta esta comunicación (individuo, reconocimiento del otro, pluralidad, democracia, etc.).

1.4 El neoliberalismo como ideología egoísta y cultura capitalista

El neoliberalismo es la tendencia teórica-económica que también es denominada como la *cultura del capitalismo* en el sentido de que es una ideología que es afín con el sistema económico capitalista (cf. Escalante, 2015) y por ello, impera en la organización política, económica y social en las sociedades de hoy.

El neoliberalismo como tal comenzó a principios del siglo XX con autores como Hayek (2009) en la década de los treinta, pero vuelve a resurgir con más fuerza en las últimas dos décadas del mismo siglo, precisamente cuando su adversario más fuerte el *socialismo realmente existente* ya no pudo ocultar su crisis.

El neoliberalismo se ha presentado y sostenido desde una infinidad de autores y posiciones. En esta gran gama existen diferencias y ambigüedades; no obstante, todos coinciden en un objetivo que les da identidad: “los identifica el propósito de restaurar el liberalismo amenazado por las tendencias colectivistas del siglo veinte. Ninguno de ellos diría otra cosa (...) tienen el propósito de frenar, y contrarrestar, el colectivismo en aspectos muy concretos” (Escalante, 2015, p. 18).

En este sentido el neoliberalismo se opone a proyectos y estructuras colectivistas como el

marxismo. También a aquellas formas de gobierno donde el Estado como institución es un Estado que interviene en la economía o que incluso invierte en la sociedad mediante subvenciones provenientes de los impuestos. Hay que decir también que cuando el neoliberalismo se opone a toda estructura colectiva reivindica los derechos individuales de manera radical, un individualismo que es cercano también al llamado *egoísmo ético* (cf. Cortina, 2013; Rachels, 2007).

Se puede decir que las perspectivas e ideas del neoliberalismo se describen de esta manera o también otra forma de exponerlo es destacar lo siguiente:

todo se resume en un aumento de la concentración de riqueza en menos personas, disminución del arbitraje del Estado con recortes a los servicios sociales que reduce por tanto el nivel de vida de las grandes mayorías, generando graves situaciones de tensión social. (Novoa, 2017, p. 34)

Así se puede identificar al neoliberalismo como una tendencia egoísta al reivindicar un individualismo radical. Ideología que se puede designar como la cultura imperante en el capitalismo por las ideas y pragmatismo que promueve. Se caracteriza por debilitar al Estado para que no intervenga en el libre mercado, rechazar la inversión social como en salud y educación pública y la recaudación de impuestos. Para el neoliberalismo es muy importante también la privatización y la inversión privada y oponerse a todo proyecto colectivista por considerarlos como totalitarios.

Este esbozo sobre el neoliberalismo es importante para este artículo porque al oponerse a las estructuras y teorías colectivistas es contrastable con tendencias como el comunitarismo y el marxismo contemporáneo que se exponen en este texto. Además de que el concepto neoliberalismo entra dentro de las definiciones básicas que hay que considerar para lograr una mejor comprensión de la presente comunicación.

2. El reconocimiento del otro en el comunitarismo de Luis Villoro

El comunitarismo es una propuesta filosófica política que se ha desarrollado desde el siglo XX se caracteriza por criticar el excesivo individualismo defendido por el liberalismo y neoliberalismo. Dentro de los filósofos que promovieron el comunitarismo podemos destacar a: Michael Sandel (1982; Southwell, 2018), Charles Taylor (1997) y Amitai Etzioni (1999; 2001). En México destaca el filósofo Luis Villoro quien expone argumentos que se pueden describir y sostener como pertenecientes a la tradición del comunitarismo en textos como *El poder y el valor* (1997) o *Los retos de la sociedad y el porvenir* (2007).

Villoro (2007) propone una caracterización sobre las diferencias que las teorías comunitarias comparten entre sí. Por ejemplo, sostiene que puede distinguirse un comunitarismo claramente conservador de otro *progresista* que defiende valores tradicionalmente de *izquierda* (p. 84). Además, las contrasta con la idea del individuo moral de las teorías liberales. Mientras el liberalismo propone que el sujeto individual es igual y previo a la comunidad pues su individualidad es pura además de tener la capacidad de decidir con libertad sus propios fines. El comunitarismo sostiene que el individuo ya nace dentro de una comunidad con una cultura y moralidad, nociones e ideas preestablecidas por lo que el individuo persigue los fines que son buenos para la comunidad o lo que sería el bien común. (Villoro, 2007, pp. 94-95).

Así Villoro considera que la diferencia entre el liberalismo y el comunitarismo reside en la idea del individuo, mientras para el liberalismo el sujeto tiene la condición de ser puro, igual, autónomo y con la capacidad de elegir sus propios fines, las concepciones comunitarias consideran que el individuo no nace autónomo ni puro puesto que nace dentro de la comunidad, por lo que, buscará lo que es bueno para su comunidad es decir el bien común, además de que cada individuo es diferente.

Si bien Villoro propone también una idea de comunitarismo, esta se distingue de la de Sandel y Taylor en por lo menos los siguientes aspectos:

Por ejemplo, tanto Sandel como Taylor están de acuerdo en que las comunidades se componen de individuos y por lo tanto de diferentes identidades, sin embargo, para Villoro estos autores parecen no estar completamente convencidos del pluralismo y diversificación de identidades en las comunidades, pues considera que Sandel y Taylor son un tanto universalistas al considerar como viables nociones occidentales como la de Derechos Humanos:

Sandel y Taylor no son tan tajantes. Pero su aceptación del condicionamiento de todo derecho por un marco valorativo correspondiente a cada sociedad histórica y de la vinculación de los derechos a los fines socialmente elegidos, plantea seriamente el problema de la universalidad o relatividad de los valores y los derechos humanos. (Villoro, 2007, p. 102)

Cuando estos autores aceptan el condicionamiento de todo derecho por un marco valorativo con relación a los derechos y fines elegidos en el sentido de identificar a una vida buena por los fines que promueve, están aceptando una especie de universalización de tipo occidental como la de los Derechos Humanos. Universalización que una vez más, dejaría fuera las concepciones originarias por ejemplo de las comunidades indígenas americanas (Villoro, 2007, p. 101). De esta forma Villoro difiere del comunitarismo de Sandel y Taylor en el sentido que critica formulando cuestiones como ¿qué es lo debido o los fines debidos?

A partir de lo anterior se puede identificar a la propuesta comunitaria de Villoro como la que considera fundamental el rescatar la pluralidad e identidades de cada comunidad oponiéndose así a universalizaciones de tipo occidental que aún se encuentran en posiciones comunitarias como la de Sandel y Taylor. Esta cuestión de la diversidad Villoro la siguió proponiendo en su obra *Estado plural, pluralidad de culturas* (2012). En la que resalta la función del Estado respecto a la pluralidad y las comunidades:

No se trata de que las culturas minoritarias se conviertan a una cultura nacional hegemónica, sino que ésta resulte de la comunicación entre todas. Por ello un Estado

multicultural se realiza sólo si acepta el derecho de las comunidades minoritarias a la diferencia. (Villoro, 2012, p. 163)

En lo que sigue se ofrecen más argumentos para entender cómo se define la idea de justicia a partir del reconocimiento del otro (pluralidad) en la propuesta comunitaria de Villoro.

Desde la obra *El poder y el valor* Villoro realiza una crítica a John Rawls (1995), pues este último intenta rescatar mediante su *Teoría de la justicia* un sujeto autónomo de tipo kantiano. Para Villoro (1997, p. 224) esto es falaz, porque no se puede hablar o separar a un *sujeto autónomo*, sin considerar a la comunidad. En su debate el autor mexicano sostiene que, por más radical e independiente que se quiera proponer al sujeto individualizado, esto es imposible puesto que la persona singular nace dentro de la comunidad. Por lo que, en todo momento es importante considerar el contexto social.

Esta idea de Villoro de criticar al individualismo ante los intereses colectivos es una propuesta que se sigue debatiendo como en el texto del autor José Woldenberg, quien afirma: “la noción de comunidad del maestro Villoro es una idealización. Un conjunto humano sin fricciones, capaz de ver todo tiempo por el “bien común”, competente para subsumir el individualismo en un proyecto conjunto” (Woldenberg, 2016, p. 414).

Así se expone una de las características de la idea de comunidad en Luis Villoro que parte de buscar el *bien común*. No obstante, se podría especular que el comunitarismo busca anular el individualismo en general, sin embargo, este no propone borrar derechos individuales ni singularidades sino más bien el egoísmo excesivo. Para el filósofo mexicano, las individualidades se respetan y son atendidas también en su proyecto comunitario pues:

Para Villoro en la comunidad, el individuo se considera a sí mismo un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a ésta le afecta a él: al buscar su propio bien busca el bien del todo. (Janacua, 2017, pp. 98-99)

De esta manera, se explica como la noción colectiva comunitarista busca congrega los intereses individuales sin borrarlos coordinándolos mediante una ética fraternal de solidaridad.

En la misma obra de *El poder y el valor*, Villoro (1997, p. 227) realiza varias afirmaciones que exponen su postura comunitarista, por ejemplo, sostiene que, desde el nivel orgánico, la colaboración entre ciertas especies animales es la única manera de sobrevivir. Así, argumenta que en las comunidades humanas la solidaridad y el apoyo mutuo colectivo pueden ser fundamentales para la subsistencia de las sociedades.

Esta propuesta de la *comunidad orgánica*, también se ha seguido trabajando. Por ejemplo, la lectura que interpreta el comunitarismo de Villoro como el desarrollo de una conciencia ética e histórica de la naturaleza:

La comunidad es pues, según Villoro, el equivalente a una relación de unificación con el cosmos y la naturaleza, el hombre no es, en este sentido en la comunidad un ser que se viva y sienta como un ser aparte de la naturaleza y fuera o sobre el mundo natural, sino un ser en el mundo pues, en la comunidad. (Janacua, 2017, p. 94)

El comunitarismo y el concepto de comunidad como una proyección ético-histórica, deviene en conciencia ecológica, esto porque el humano no debe asumirse como un ser aparte o hasta dominante de la naturaleza. Por el bien individual y colectivo, los humanos deben valorar más la naturaleza puesto que la vida en general (comunidad) depende totalmente de dichos recursos entendiendo esto no como dependencia sino como unidad solidaria, reconocimiento consciente de la unidad humanos-naturaleza, es decir, de lo otro.

Esta unidad, no se da en la sociedad moderna-capitalista pues desde la lectura de Luis Villoro el individualismo egoísta que ha promovido el neoliberalismo se desarrolla bajo intereses estrictamente particulares y no concientiza en torno a la destrucción del medio ambiente. Abandonar la idiosincrasia neoliberal del egoísmo individualista y la competencia devastadora implicaría un cambio de mentalidad, un nuevo giro para el mundo:

Si hay algo contra lo cual ha de sobreponerse esta nueva figura del mundo, es del individualismo moderno, así, Villoro trae a colación la idea de comunidad como una manera de organización social más benévola con el medio ambiente. (Janacua, 2017, p. 96)

La ventaja medio ambiental que propone el comunitarismo de Villoro se justifica desde una posición ético-política. Esto en el sentido de considerar el abandono de antivalores como la avaricia del individualismo egoísta. Pues cuando el egoísmo neoliberal busca un selectivo beneficio para sus élites destruye y despoja los recursos naturales de los que dependen un gran número de seres humanos.

Luis Villoro (1997) defiende propuestas comunitarias y de conciencia ecológica desde preceptos como la asociación para la comunidad (p. 275), así como el modelo igualitario (pp. 298-299), ambas ideas desembocan en el comunitarismo. Lo anterior lo ratifica al sostener que la democracia radical es una vía para la comunidad (p. 359), puesto que de no haber “distinción entre el bien común y el bien individual, la asociación se ha convertido en una comunidad” (p. 359). Así, explica su idea a partir de una organización colectiva distinta a las establecidas por el *statu quo*, aludiendo a una *democracia diferente*. Radical en cuanto que propone superar la representación y mediante la democracia plural directa promover los valores y prácticas que la convierten en una comunidad más que una simple asociación, postura social inclusiva que considera las minorías y marginados, es decir, reconocer a los otros.

Esto también lo desarrolla en *Los retos de la sociedad por venir*, donde argumenta que en vez de hablar de altruismo o individualismo se debería hablar de exclusión. Con esto se refiere a visibilizar a los excluidos sociales, siendo esta propuesta otra característica de su posición pluralista-comunitaria.

El tópico de la exclusión es importante puesto que la necesidad de visibilizar y reconocer la diversidad y las minorías excluidas sigue siendo un reto vigente para la humanidad. Desde lo anterior, el comunitarismo de Villoro es una posibilidad de seguir reflexionando dichos temas, por ejemplo, la reivindicación de los derechos de la mujer pues:

Tanto para Villoro, como para la mayor parte de las teorías feministas, es paradigmática la exclusión de las mujeres como la forma más radical e injusta de exclusión. Por ello, la propuesta de una democracia participativa y comunitaria que sustituya a las democracias representativas es coincidente con una perspectiva de género que se precie de tal, en la medida en que pueda proponer alternativas para una sociedad más justa e igualitaria en donde se empezaría por la integración genuina de los excluidos, entre quienes se encuentran, en primer lugar, las mujeres. (González, 2016, p. 213)

Cuando defiende al excluido se refleja su preocupación por la asociación social, que es pensar a las sociedades/comunidades humanas desde la injusticia, la exclusión, y, por tanto, con un sentido más ético fraternalmente colectivo, plural y solidario (Villoro, 2007, pp. 21-22), ese reconocimiento de que *todos merecemos las mismas y justas oportunidades* (cf. Villoro, 2000; 2007). El comunitarismo de Villoro implica romper con arquetipos de la *política tradicional*, al proponer la democracia directa en vez de la representativa para dar voz a los excluidos pues ya sin intermediarios se estaría respetando tanto la pluralidad, como la voz de los ciudadanos comunes realizándose así la inclusión que caracterizan a su propuesta comunitaria.

El modelo comunitario inclusivo del filósofo mexicano propone la pluralidad, pues considera a grupos de minorías y excluidos como las mujeres o los indígenas. De hecho, Luis Villoro ejemplifica y argumenta a partir de las comunidades de pueblos originarios para dar sustento práctico a su teoría:

En la conjunción de ética y política es clave, en la perspectiva de Villoro, la enseñanza de los pueblos indígenas. También lo es para fundar una concepción de la “comunidad” y de su valor social y humano más allá tanto de las concepciones del instrumentalismo económico moderno como las del ideologismo identitario. (Ramírez, 2018, p. 123)

Para Villoro el ejemplo de la unidad ético-política y, por lo tanto, de una organización comunitaria se da en los pueblos originarios o

indígenas. Resalta que dichas culturas, se fundan en valores sociales y humanos más allá de la corruptible visión que impregna el instrumentalismo económico propio del capitalismo neoliberal. En este sentido, hay mucho que aprender de las etnias y sus colectividades:

El gobierno *p'urhépecha* o, al menos, la concepción de esta cultura acerca de cómo se debe gobernar, constituye una expresión de la concepción de Villoro de democracia comunitaria como una confirmación práctica de las propuestas del propio autor al respecto. (González, 2016, p. 214)

Aquí se está haciendo referencia a la cultura *P'urhépecha*, etnia indígena que sobrevive mediante un gobierno tradicional autónomo de estructura comunitaria, en el estado mexicano de Michoacán. Grupo étnico que lleva a la práctica una democracia directa consejista de estructura comunitaria. Sin embargo, no es el único ejemplo, pues México es un país que posee una gran riqueza en diversidad cultural, cuenta con la presencia de una gran variedad de etnias o pueblos indígenas.

Comunidades que, según Luis Villoro, pueden enseñarnos mucho respecto a cómo estructurar y coexistir mediante una organización colectiva de tipo comunitaria y con conciencia plural y ecológica, de hecho, tal como afirma Woldenberg (2016): “Dice el maestro Villoro que, en un país como México, multicultural, habría que recuperar y valorar tradiciones de las comunidades y los municipios” (p. 412).

Tradiciones y cultura basadas en una idiosincrasia y una ética-política que demuestra que la organización colectiva de tipo comunitaria es posible construirla. Además, tal y como se ha venido sosteniendo otro de los argumentos de estos modelos de comunidad es que estos tienen una relación diferente con el medio ambiente en tanto que esta relación es más ética y consciente además de una idea de justicia que se basa en la pluralidad del reconocimiento del otro. Hasta aquí el breve esbozo del comunitarismo de Luis Villoro.

3. El marxismo contemporáneo mediante ideas de Honneth, Fraser y Löwy

Resulta paradójico que con el fin del *socialismo real* no solo se pretendió enterrar a Marx para siempre, sino que también se ha liberado la propuesta teórica de supuestas interpretaciones únicas y reales. Las lecturas contemporáneas del filósofo alemán se han caracterizado por romper *con categorías marxistas*, que en el pasado se sostuvieron como dogmas.

Las recientes interpretaciones de Marx proponen, por ejemplo, no ser tan economicistas y con esto se desechan ideas como el fundamentalismo de la *clase social*, el *proletariado como sujeto único y vanguardia de la Revolución*, entre otros. Asimismo, estas reflexiones que se despojan de las anteriores ataduras, también se han planteado a cuestiones como lo *cultural*, el *pluralismo* y los *Movimientos sociales* actuales (ecología).

Autores como Axel Honneth sostienen que la propuesta del socialismo aún es viable hoy si liberamos la teoría marxista de la *armadura* que le puso la interpretación del *socialismo real*. Honneth (2017) considera que en el pasado se realizó una excesiva lectura economicista de Marx (p. 63), cuestión que también Nancy Fraser (2014) apoya (pp. 58-59). Si bien lo económico no deja de ser importante no es la única lectura que se le puede hacer al filósofo autor de *El capital*.

Honneth (2017) también considera que el *proletariado* ya no es la única clase social que tiene la misión de construir la Revolución socialista. Desde su perspectiva, el *proletariado* ha perdido el protagonismo por lo menos a partir de dos razones:

- 1) En el presente nos situamos en el *post-fordismo* (pp. 87-88), esto significa que la clase obrera ya no es elemental para el capitalismo. En la actualidad, los capitalistas han dejado de priorizar la inversión en la industria (lugar de trabajo del obrero), es decir, hoy en día la riqueza ya no solo se produce únicamente de la explotación en fábricas sino de otras apuestas propias del llamado *capital financiero*, que se traducen

en prácticas como la compraventa de monedas y acciones, dinero electrónico, o inversiones vía redes tecnológicas (internet), entre otras.

2) Presencia de la pluralidad, pues ya no solo las clases obreras son las principales víctimas y explotados en el capitalismo, sino que existen una gran variedad de clases marginales, grupos, subgrupos y comunidades (Honneth, 2017, p. 132). Que quizá siempre han estado también al margen del capitalismo; sin embargo, ahora se les visibiliza mostrando así, que las clases y grupos oprimidos de hoy siguen siendo la mayoría solo que este conglomerado hay que entenderlo ahora como plural.

Estos debates, apuntan a que hoy día ya no existe una *vanguardia revolucionaria* uniforme identificada en una clase social, por el contrario, existe un multiculturalismo en la sociedad o en la unidad de los despojados: “Sociedad multicultural se convierte aquí en el código de abandono de la idea de que pueda haber todavía un sujeto colectivo único -por ejemplo, la “clase universal”- con la competencia exclusiva para definir la dirección del cambio social.” (Kozlarek, 2014, p. 166). Ratificando así, que es certero el abandono de la idea de un proletariado homogéneo para el marxismo en el siglo XXI.

Nancy Fraser (2013) también se muestra a favor de lo anterior, cuando propone que la *tradición marxista* del pasado basada en el *fordismo* omitió la gran variedad de oprimidos que existen, algunos de estos conforman o son protagonistas de los movimientos sociales que en la actualidad han recobrado más fuerza. Grupos y movimientos como: feministas, ecologistas, indígenas y etnias, comunidad LGTB (p. 131), entre otros.

Otro ejemplo, es el mexicano Pablo Gonzáles Casanova (2015) quien como Fraser discute que salvo José Carlos Mariátegui, la *tradición izquierdista* del pasado no considero la pluralidad de los oprimidos como el caso de las etnias indígenas:

La concepción de Mariátegui sobre el tema poco tiene que ver con buena parte de la izquierda de ayer y de hoy, para las que los indios y las etnias sometidas “no se ven”,

no existen como actores ni en la problemática de la lucha de clases, ni en la lucha nacional contra el imperialismo, ni en el proyecto de una revolución democrática y socialista. (p. 96)

Se resalta como un error de la *tradición marxista* del pasado (anterior a 1989), el homogenizar al oprimido, y, por lo tanto, al *sujeto de la Revolución* mediante la figura unitaria del proletariado. Ahora esta *uniformidad* del oprimido difícilmente se puede sostener, puesto que los desposeídos de hoy están conformados por una gran pluralidad de grupos, géneros, clases, razas y otras circunstancias que hacen imposible hablar de una clase proletaria homogénea.

En este sentido, Nancy Fraser (2013) considera que estos grupos son oprimidos por el capitalismo; sin embargo, en el *post-fordismo* ya no se puede clasificar a estos en *una clase homogénea* como el *proletariado*. Para esta autora es más certero hablar del *precariado* (p. 131), idea que alude a los explotados en un sentido más inclusivo, pues con el concepto deja ver la situación precaria en la que viven y ya no solo la pertenencia a una clase social. Con esto se ratifica la pluralidad de los oprimidos en el contexto de hoy, es decir, la necesidad del reconocimiento del otro.

Estos son ejemplos de cómo se ha seguido discutiendo algunas de las ideas de Karl Marx después de 1989 *el fin del socialismo real*. Interpretaciones diferentes a las del siglo pasado, con características que identifican las lecturas de Marx en el siglo XXI mismas que se piensan en proyectos futuros y su aplicación práctica:

Una sociedad socialista no puede ser totalitaria. Dado que los seres humanos son diferentes y tienen diferentes necesidades y habilidades, su desarrollo por definición requiere del reconocimiento y respeto de las diferencias. Las presiones del estado o las de la comunidad para homogeneizar las actividades productivas, las alternativas de consumo o estilos de vida no pueden ser la base para que surja lo que Marx reconocía como la unidad basada en el reconocimiento de las diferencias. (Boron, 2014, pp. 243-244)

Desde lo anterior, en el marxismo del presente siglo y su propuesta de modelo de sociedad, es decir, el socialismo tiene que considerar los errores del pasado. Interpretaciones que entendieron erróneamente la igualdad y la equidad socialista como uniformizar, homogenizar o en el peor de los casos totalizar. En la alternativa socialista del presente la pluralidad es elemental (el reconocimiento de la diferencia, del otro). Cabe resaltar también, que esta pluralidad le da peso a la relación humanos–naturaleza desde Marx. Propuesta de la que habla Nancy Fraser (2014):

El trabajo de los pensadores ecosocialistas, que en la actualidad describen otro relato subyacente sobre el atropello de la naturaleza por parte del capitalismo. Este relato hace referencia a la anexión de la naturaleza –su Landnahme– al capital, que la utiliza como fuente de «insumos» para la producción y como «basurero» para absorber los residuos de esta. La naturaleza se convierte aquí en un recurso para el capital, cuyo valor se presupone y niega al mismo tiempo. (p. 66)

De esta forma, la crítica de los marxismos contemporáneos hacia el sistema capitalista también se realiza resaltando la devastación y la amenaza ecológica que dicho sistema político, económico, y sociocultural promueve con su accionar. Prácticas en el que se valoraran y destruyeron los recursos naturales, puesto que se explotan de manera desmedida desde una visión egoísta que ha desembocado en la severa crisis medioambiental en la que se encuentra el mundo hoy.

Así en los últimos años propuestas como *ecosocialismo*, *socialismo ecológico* o el *marxismo verde* han tomado fuerza. Interpretaciones de Marx enfocadas en criticar la devastación que el sistema capitalista realiza con el medio ambiente. De esta manera cabría preguntarnos ¿qué es en concreto el ecosocialismo? Cuestión que se puede responder desde Michael Löwy (2012):

¿Qué es, entonces, el ecosocialismo? Se trata de una corriente de pensamiento y de acción ecológica que hace suyos los principios fundamentales del marxismo al tiempo que los despoja de sus escorias productivistas. Para los ecosocialistas, la lógica del mercado y del

beneficio —al igual que la del autoritarismo burocrático del supuesto «socialismo real»— es incompatible con las necesidades de salvaguarda del entorno natural. (p. 30)

Afirmaciones que dejan en claro como en el llamado *socialismo realmente existente*, se realizó una errónea interpretación de Marx, desvirtuada mediante el autoritarismo burocrático o peor aún el inconsciente y desmedido productivismo que, en cuanto devastación del medio ambiente resulto similar a la destrucción que propicia el capitalismo.

De esta forma, la propuesta marxista del presente siglo conserva su carácter crítico hacia el capitalismo, pero no solo hacia este sino también contra las erróneas interpretaciones *marxistas* del siglo pasado, cuestionamientos críticos en los que se abarcan diferentes temáticas. Dese la anterior postura que valora la cuestión ecológica se destacan varias problemáticas:

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. En juego está, además, la defensa de la vida en contra de esquemas de organización de la producción antropocéntricos, causantes de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales. (Acosta, 2014, p. 304)

Ya no basta con denunciar la explotación de las clases trabajadoras, sino también las prácticas egoístas-antropocéntricas del capitalismo. Esta postura, estaría mostrando que al devastar la naturaleza con el ritmo e inconciencia que actualmente lo hace la industria capitalista terminará con el mundo al grado que la injusticia social podría entenderse desde sobrevivir a partir de tener acceso a recursos naturales como agua y aire limpios.

Con esto se mostraría, la nueva cara y posturas del socialismo de hoy un marxismo que se debe distinguir entre otras cosas tanto por la pluralidad como por la conciencia ecológica, propuesta que se designa como ecosocialismo, el cual a su vez se define, resaltando que:

El ecosocialismo es una propuesta radical —es decir, que ataca la raíz de la crisis

ecológica— que se diferencia tanto de las variantes productivistas del socialismo del siglo XX (sea este la socialdemocracia o el «comunismo» de factura estalinista) como de las corrientes ecológicas que se acomodan, de una u otra forma, al sistema capitalista. Es una propuesta radical que no solo pretende una transformación de las relaciones de producción, una mutación del aparato productivo y de los modelos dominantes de consumo, sino también crear un nuevo paradigma de civilización, incompatible con los cimientos de la civilización capitalista/ industrial occidental moderna. (Löwy, 2012, pp. 12-13)

Si bien las interpretaciones plurales del marxismo de hoy se han abierto a problemáticas importantes como el medio ambiente, esto no significa que se apruebe las trampas del llamado *capitalismo verde*, pues es una propuesta ecológica ética y radical. Afirmaciones en las que, se sostiene que, si realmente se desea cuidar al planeta y construir sociedades más plurales, inclusivas y justas, hay que señalar que el capitalismo es el principal obstáculo para la realización de proyectos ecológicos y plurales en el presente siglo.

Hasta aquí se expone de manera muy general, algunos argumentos de los marxismos contemporáneos desde estos autores que sostiene la viabilidad del socialismo para el presente con algunos cambios y aperturas que antes hemos mencionado, tales como: eliminar el excesivo economicismo, considerar la pluralidad de los oprimidos de hoy (precariado), así como atender las demandas de los movimientos sociales vigentes, o desarrollar una conciencia ecológica plena. Posturas que reflejan una idea de justicia a partir del reconocimiento de los otros considerando cuestiones como la pluralidad o la relación humanos-naturaleza.

4. El contraste entre el comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos contemporáneos

En esta sección se realiza un contraste entre el comunitarismo de Villoro y los marxismos contemporáneos de Honneth, Fraser y Löwy. Esta reflexión, como se advirtió desde

la introducción, además de analizar las posibles alternativas de modelos colectivistas entre sí, también intenta una comparación crítica ante el neoliberalismo capitalista de hoy.

Las diferencias más notables que hay, entre el comunitarismo de Luis Villoro y los marxismos contemporáneos considerados se observan, por ejemplo, cuando Villoro propone una sociedad ética comunitaria, mas no defiende el proyecto socialista a diferencia de Honneth, Fraser o Löwy, que, aunque con cambios y actualizaciones, siguen proponiendo el socialismo marxista para el siglo XXI.

Villoro habla de una sociedad colectivista con valores igualitarios, colaborativos, de apoyo mutuo e inclusión; pero, no cuestiona las posibles estructuras *verticales* (clases sociales) de dicho proyecto. Mientras los marxistas contemporáneos, si bien tampoco consideran como importante la cuestión de las *clases sociales* debido a concebir a una en especial como la vanguardia revolucionaria, si denuncian y pugnan por las desigualdades estructurales, al revalorizar el socialismo implícitamente proponen estructuras *horizontales* más equitativas.

Estas diferencias entre estas dos teorías son las más notables. No obstante, estas tendencias no solo poseen diferencias, también mantienen similitudes. Una convergencia es que son proyectos colectivistas en las que los valores como el apoyo mutuo, la solidaridad, la inclusión entre otros, apuntan a criticar el excesivo individualismo egoísta promocionado por el neoliberalismo capitalista y su práctica del libre mercado.

Otra similitud es que en ambas tendencias no proponen un *sujeto revolucionario único*, sino que aluden a la justa pluralidad (reconocimiento del otro). Es decir, en el comunitarismo de Villoro y en el marxismo contemporáneo las cuestiones de la mujer, los problemas ambientales los indígenas y las etnias se consideran dentro de esta diversidad. Comparten también el denunciar la injusticia y desigualdad.

También coinciden ambos proyectos colectivistas en la propuesta de desarrollar una conciencia ecológica. Tanto en el comunitarismo de Luis Villoro como en el marxismo contemporáneo critican la devastación medioambiental. Ya sea desde el rescate de cosmovisiones indígenas

comunitarias con perspectivas *espirituales* de la unidad humano-naturaleza o desde la crítica al excesivo y devastador productivismo propiciado mediante el consumismo. El cuidado de los recursos naturales se presenta como un tema de reflexión y crítica de suma importancia en la actualidad.

Al contraste con el neoliberalismo y su cultura egoísta también hay notables diferencias. Por ejemplo, mientras para el comunitarismo el Estado debe garantizar la neutralidad y pluralidad de comunidades e individuos; para los marxismos contemporáneos debe ser una institución que alejada del autoritarismo vigile el pleno ejercicio de la democracia, el pluralismo y la justicia social. A diferencia del neoliberalismo donde se propone un debilitamiento del Estado, su no intervención en el libre mercado y limitar su papel a la represión.

La noción de comunitarismo, en Villoro se asume como una asociación de individuos plural que busca un bien común donde la competencia entre estos debe ser más cooperativa y solidaria. Para los marxismos contemporáneos el comunitarismo podría tener aún residuos de la cultura egoísta del neoliberalismo al preservar la posibilidad de la competencia entre individuos. Mientras para el neoliberalismo tanto el comunitarismo como el marxismo en sus diferentes vertientes son tendencias colectivas que, por lo tanto, son peligrosas pues pueden devenir en totalitarismos.

En cuanto la clase social para el comunitarismo no es muy trascendente, ya que, se puede realizar una comunidad asociativa y fraterna entre los individuos que va más allá de las clases sociales. Para los marxismos contemporáneos si bien la clase social ya no es una categoría elemental y se opta por la pluralidad se debe considerar que aún existe una pluralidad de clases y a partir de esto una desigualdad económica que no se puede omitir. Para el neoliberalismo las clases sociales deben preservarse puesto que lo más importante son los derechos individuales y la competitividad sin importar la desigualdad económica.

Respecto al liberalismo tanto el comunitarismo como los marxismos contemporáneos coinciden en que esta tendencia ha alimentado

la interpretación neoliberal de individualismo que ha devenido en un egoísmo radical. Mientras para los liberales se reconocen como herederos del liberalismo y destacan la importancia de esta tendencia en cuanto a reivindicar derechos individuales.

La forma en cómo se entiende la noción de sujetos (personas) para cada una de estas tendencias es diferente. Mientras el comunitarismo de Villoro ve a las personas como individuos surgidos dentro de la comunidad que buscan un bien en común (interés común) pero que al ser diferentes respetar su pluralidad es elemental. Para los marxismos contemporáneos la pluralidad de los sujetos también es elemental y la búsqueda del bien común es la forma óptima para el desarrollo individual de estos. Mientras que para el neoliberalismo basándose en la concepción liberal todos los sujetos son iguales en tanto que son autónomos y deben buscar sus propios intereses (egoísmo individualista).

Si el tópico es la democracia, para el comunitarismo es importante en su forma directa y no representativa puesto que la asociación y solidaridad común debe ser consensuada, es decir, considerar la voz y la pluralidad de los miembros de esta. Para los marxismos contemporáneos la democracia también es un elemento primordial para preservar la pluralidad de los individuos y eliminar el prejuicio del marxismo como totalitario y opuesto a esta. Para el neoliberalismo la democracia solo es posible en una sociedad de individuos libres donde se respete los intereses particulares y privados de estos.

Acerca del pluralismo se puede observar que tanto para el comunitarismo de Villoro como para los marxismos contemporáneos es una característica elemental y muy importante para ambos proyectos, es decir, no se puede pensar un proyecto comunitario ni marxista contemporáneo que no considere el pluralismo. Para el neoliberalismo la pluralidad se debe entender como la libertad, intereses y privacidad de cada individuo rechazando los derechos colectivos. Estos puntos de comparación es posible sintetizarlos en la siguiente tabla para ofrecer una comprensión más asequible al lector.

Criterios analíticos de comparación	Comunitarismo de Villoro	Marxismos contemporáneos	Neoliberalismo como cultura egoísta
El papel del Estado	Debe ser neutral y vigilar el justo ejercicio de la pluralidad y la libre asociación (comunidad)	No puede ser totalitario, debe velar por la pluralidad y la justicia social, además de no reprimir	Debe reducirse su poder al mínimo, no intervenir en el libre mercado y solo encargarse de la seguridad (represión)
Noción de comunitarismo	Asociación libre y plural de individuos que buscan un bien común en conjunto	Estructura colectiva que aún puede preservar ciertos aspectos del egoísmo capitalista	Tendencia que por presentarse como colectiva es peligrosa pues puede devenir en totalitarismo
Clase social	Las clases sociales son irrelevantes para la formación de una comunidad solidaria	Existe una pluralidad de estas, pero ninguna es la vanguardia revolucionaria se debe buscar la igualdad de estas	Deben preservarse para mantener los derechos individuales y privados de los sujetos
Postura frente al Liberalismo	Considera a los sujetos homogéneos y autónomos de la comunidad (individualismo)	Ha propiciado que los derechos individuales sean desvirtuados por el neoliberalismo deviniendo en egoísmo	Reivindica los derechos individuales y de privacidad, es elemental para preservar el libre mercado
Noción respecto a los sujetos (personas)	Son plurales nacen en comunidad y buscan un bien común	Se deben entender como plurales y buscar la realización de estos mediante el bien común	Son iguales en tanto que autónomos y deben buscar sus propios intereses individuales
Postura frente a la Democracia	Debe ser directa y es importante en la formación de comunidades solidarias y plurales	Se complementa con el marxismo y es elemental para preservar la pluralidad	Elemental para preservar derechos individuales y el libre mercado
Postura frente al pluralismo	Los individuos son diferentes por lo que reconocer la pluralidad es elemental	Los oprimidos son sujetos plurales, la pluralidad y el marxismo de hoy son afines	La pluralidad es elemental para preservar derechos individuales, privados y la libre competencia

Hasta aquí el contraste entre el comunitarismo de Luis Villoro, las propuestas marxistas contemporáneas y la postura neoliberal. Cabe resaltar que los anteriores puntos de comparación se proponen como un apoyo para hacer más visible dicho contraste, a su vez, se relacionan directa o indirectamente con la idea de la justicia a partir del reconocimiento del otro en las teorías comparadas. En los siguientes párrafos se atienden las conclusiones tentativas de este artículo.

Conclusiones

Después del desarrollo de este texto se puede observar que para las propuestas colectivistas como el comunitarismo de Villoro o los marxismos contemporáneos de Honneth, Fraser y Löwy coinciden en una idea de justicia en el sentido de reconocer al otro (la diferencia/pluralidad). A partir de lo anterior, la pluralidad resulta una característica elemental en ambas propuestas, que a su vez se relaciona con la conciencia ecológica puesto que el considerar y respetar la naturaleza también es reconocer a otros seres vivos además de valorar la importancia de los recursos naturales para los otros.

En cuanto a la práctica neoliberal se puede observar que esta propone también un reconocimiento del sujeto individual, pero de manera radical reivindicando el individualismo que dicen heredar del liberalismo; al proponerlo de una manera extrema se presenta como egoísmo. De esta forma no hay una aceptación de la pluralidad ni del reconocimiento del *otro* desde esta teoría pues para estos todos los sujetos son iguales en tanto que poseen una individualidad autónoma que los dota de la capacidad de elegir y buscar sus propios intereses, sin tener que considerar a los otros, es decir, de forma egoísta.

En este sentido el neoliberalismo contrasta tanto con el comunitarismo de Villoro como con los marxismos contemporáneos, estos últimos poseen más afinidad puesto que con sus propuestas y argumentos también sostienen que los proyectos colectivistas ya sea comunitario o socialista son posibles, por lo tanto, sus teorías siguen vigentes. Esta convergencia es muy importante pues deja ver que el neoliberalismo

capitalista no es el único modelo económico, político, social y cultural para las sociedades. Existen más proyectos que mantienen viva la esperanza de construir una sociedad mejor y más justa a partir de la implosión de la barbarie capitalista y el reconocimiento del *otro*, la diferencia y la pluralidad.

Notas

1. El concepto potencia se entiende aquí en sentido aristotélico, es decir, como: *posibilidad de llegar a ser*. Para profundizar sobre el concepto potencia en dicho autor consultar: Aristóteles. (1994). *Metafísica*.

Referencias

- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Reflexiones desde la periferia de la periferia, en Coraggio, J. (Comp.). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI, hacia un diálogo nort-sur*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Ávila Rojas, O., Ramírez Carlos, A. (2021). Marxismo como teoría política contemporánea. *Revista Colombia Internacional*, (108), 3-12.
- Bonefeld, W. (2018). *The SAGE Hand Book of Frankfurt School Critical Theory* [El libro SAGE de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt]. SAGE.
- Cohen, G. (1986a). *La teoría de la historia de Karl Marx*. Siglo XXI.
- Cohen, G. (1986b). Replica a marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos de Elster. *Revista Sociología*, 1 (2).
- Cortina, A. (2013). ¿Para qué sirve realmente la Ética?. Paidós.
- De la O Soto, J. (2016). Semejanzas y diferencias del liberalismo, comunitarismo, republicanism y marxismo: un enfoque de derechos humanos. *Revista caribeña de Ciencias Sociales*, 7(22).
- Elster, J. (1977). *Making sense of Marx* [Dando sentido a Marx]. Cambridge University Press.
- Elster, J. (1986). Marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos: Alegatos en favor del individualismo metodológico, *Revista Sociología*, 1(2).
- Elster, J. (1991). *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI.

- Escalante Gonzalbo, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. COLMEX.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Paidós-Ibérica.
- Etzioni, A. (2001). *La tercera vía hacia una buena sociedad: propuestas desde el comunitarismo*. Trotta.
- Fraser, N. (2013). ¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi. *New Left Review*, (81).
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, (86).
- González, E. (2016). Reseña a: Ramírez, M. (coord.). (2014). Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años. Siglo XXI/UMSNH. 344 pp. *Revista de Filosofía Open Insight*, 7(11), 209-215.
- González Casanova, P. (2015). Colonialismo interno (una redefinición), en Cocheiro, E. (Comp.). *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. CLACSO.
- Hardt, M., Negri, A. (2000) *Empire* [Imperio]. Harvard University press.
- Hayek, F. (2009). *Camino de servidumbre*. Alianza.
- Hobsbawm, E. (2012). El Derrumbamiento, en *Historia del siglo XX. Historia del mundo contemporáneo*. Paidós.
- Holloway, J. (2002). *Change the World without Taking Power* [Cambiar el mundo sin tomar el poder]. Pluto press.
- Honneth, A. (2017) *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Katz.
- Janacua, J. (2017). Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro. *Revista de Filosofía y Letras Sincronía*, 21(71), 92-102.
- Kozlarek, O. (2014). *Modernidad como conciencia del mundo*. Siglo XXI/UMSNH.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Nueva visión.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe capitalista*. Siglo XXI.
- Míguez, P. (2015). Tópicos contemporáneos del marxismo: aproximaciones teóricas a los problemas del capitalismo del siglo XXI. *Cuadernos de Economía Crítica*, 3, 125-150.
- Mouffe, C. (1993). Dimensions of radical democracy: Pluralism, citizenship, community [Dimensiones de la democracia radical: Pluralismo, ciudadanía, comunidad]. Verso.
- Novoa Portela, M. (2017). Crisis económica, cuestionamiento ético al capital, en Magallón Díez, T. Núñez Rodríguez, C. Ética y Capitalismo: una mirada crítica en el siglo XXI. UAM-A.
- Pérez Cortés, S. (2016). En diálogo crítico con el marxismo: El concepto de ideología en Luis Villoro. *Revista Signos Filosóficos*, 18(35), 140-167.
- Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, M. (2011). Teoría y Crítica de la ideología en Luis Villoro. *Revista Signos Filosóficos*, 13(25), 121-147.
- Ramírez, M. (2014). Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años. Siglo XXI/UMSNH.
- Ramírez, M. (2018). La alteridad indígena: Motivo y Razón de la filosofía de Luis Villoro. *Revista eidos*, 28, 120-127.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J. (1989). *El marxismo: una perspectiva analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J. (1989) *Teoría general de la explotación de las clases*. Siglo XXI.
- Taylor, C. (1997). Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In *Philosophical Arguments* [Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario. En Argumentos filosóficos]. Harvard University Press.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of the Justice* [Liberalismo y los límites de la justicia]. Cambridge University Press.
- Sánchez Vázquez, A. (1995) La crítica de la ideología en Luis Villoro. En Vargas Lozano, G. (Comp.). *Entorno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM, 593-612.
- Silva Solar, J. (1951). Del capitalismo a las formas comunitarias, en *A través del marxismo*. Del Pacifico.
- Southwell, G. (2018) ¿Qué haría Marx? Cómo los grandes pensadores políticos resolverían tus problemas cotidianos. Hachette LIVRE.
- Valencia López, H., Zúñiga, L. (2018). La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. *Reflexión Política*, 20 (39).
- Vázquez Luna, A., Rojas Crótte I. (2018). El concepto marxista de ideología visto a través de: Villoro, Giroux, Trías y Gramsci. *Espacios Públicos*, 21(53), 7-19.

- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2000). Teoría de la injusticia: la exclusión, en Rujano, M. (Comp.). *Problemas actuales de la filosofía*. Universidad libre de Colombia Facultad de Filosofía/Cátedra Gerardo Molina.
- Villoro, L. (2007). Una vía negativa hacia la justicia, en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2012). Estado plural, pluralidad de culturas. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/El Colegio Nacional.
- Woldenberg, J. (2016). Luis Villoro: poder, democracia, multiculturalismo. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional Autónoma de México*, 61 (227), 409-416.
- Wolff, J. (2009). *Filosofía Política. Una introducción*. Ariel.

David Valerio Miranda (dvaleriomiranda@gmail.com) licenciado y maestro en filosofía por la Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Ha publicado capítulos de libros, artículos en revistas de filosofía, científicas y columnas en suplementos culturales. Sus líneas de investigación versan entre el marxismo en México, así como la filosofía política y cultural. Ponente y conferencista en diversos coloquios, encuentros y simposios nacionales e internacionales. Ha ejercido como docente en niveles de bachillerato y licenciatura, en las áreas de ciencias sociales y humanidades. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de Vechta, Alemania (2019). Actualmente es candidato a doctor en Filosofía, por el Instituto de Investigaciones Filosóficas *Luis Villoro*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México y desarrolla una nueva estancia de investigación en la Universidad de Vechta (2021-2022).

Recibido: 5 de mayo, 2021
Aprobado: 13 de diciembre, 2021

II.
DOSSIER:

FILOSOFÍA DE LA INDIA

EDITORIA INVITADA:
DRA. OLIVIA CATTEDRA,
CONICET-ARGENTINA

Olivia Cattedra

Introducción: Acaso, ni los dioses sepan

La filosofía clásica de la India se inscribe en el extenso y complejo mundo del pensamiento indio. Este se abre hacia el alma humana y sus misteriosos procesos con infinita sensibilidad y generosidad. La India, espejo del mundo, a lo largo de casi cuatro milenios, ha insistido en ofrecer una pluralidad de enseñanzas, explicaciones y doctrinas reformuladas permanentemente y, a la vez, atentas a la diversidad del entendimiento humano –intuitivo, racional, mnemónico, mítico, lógico, ético, sensible, estético– y a toda la posible variedad de la inteligencia humana. Estas generosas respuestas se expresan a través de los temas axiales que rondan el misterio de la vida en su dimensión abisal.

Como explica el profesor Antón Pacheco, hay que remontarse a los himnos cosmogónicos del Rg Veda para preguntarse por el origen y, aun así, no podemos más que retener el aliento ante sus palabras finales... quizás los dioses sepan o quizás ni aun ellos sepan el origen de todo.

En efecto, el himno central analizado por Antón Pacheco, el himno del *No ser que es* nos enfrenta a la insondable osadía humana: la indagación de lo infinito. La pregunta por el origen y la meta de la creación y la vida conforman, a la vez, tanto el principio de la inquietud humana como su resolución y liberación. Acaso los dioses no sepan, aunque los videntes y maestros sí. Son ellos los que asumen la responsabilidad de la transmisión que teje la tradición.

El punto de inflexión no es simple, pues si el ser humano no sabe, sufre, y la vida es imposible;

si busca saber, descubre que –en calidad de mero ser humano– no puede saber. Sin embargo, su única posibilidad yace en conocer. El buscador requiere símbolos que le permitan realizar un salto, una ruptura de nivel para resolver la paradoja y contemplar la Realidad Última, el Ser, la verdad suprema y la liberación final que otorga sentido y consistencia a la vida y la existencia.

Las enseñanzas son, en esencia, símbolos: visuales, auditivos, doctrinales, literarios... Y bajo cualquiera de sus formas, el efecto es definitivo: permiten comprender y la comprensión libera. El hechizo –*māyā*– se desvanece y la Totalidad se devela luminosa, significativa y eterna. Entonces, el viviente puede entregarse, y a la entrega le sigue la paz. Y aunque el proceso es cósmico o incluso supracósmico, el camino –*mārga*– es individual y depende de la intención, la dedicación y el esfuerzo de cada uno.

El ser humano se encuentra atrapado en una paradoja: se ve arrojado a una búsqueda inaccesible aunque inevitable, que a su vez determina y resuelve la condición humana, o más precisamente, cada condición humana, cada nivel de conciencia que pulsa e impulsa tras cada encarnación. El camino individual se fortalece o se debilita, se acelera o se ralentiza, se abre o se complica según la intensidad del amor por la veracidad y la sabiduría. Y sin veracidad no hay resonancia que permita captar las señales del sendero, la trama de correspondencias invisibles que señala Ruff (2012, p. 99). Lo cierto es que podemos confirmar que hay filosofía en la India,



aunque expuesta en los términos de los antiguos videntes y sabios de “firme convicción”. Son sus enseñanzas prístinas, puras, las que han asombrado e inspirado a pensadores, exploradores, especialistas y eruditos, aunque la miopía del ser humano moderno dificulta la comprensión.

Corresponde agradecer a los colaboradores de este dossier su aporte destinado a repensar y meditar sobre aspectos centrales del pensamiento indio en beneficio de la humanidad actual y sus tribulaciones.

Los trabajos presentados se suman a las investigaciones acerca de la dimensión, el carácter y las temáticas propuestas por la filosofía en la India, consolidando la línea investigativa de la indología en español.

Hemos intentado ordenar los artículos en una línea de tiempo, a pesar de que el tema del tiempo es complejo y espinoso desde la perspectiva india del mundo. Por este motivo, es de suma importancia el aporte del profesor Wulff Alonso, que muestra el aspecto histórico del devenir filosófico de la India y, aún más, cómo se extiende y enhebra con sus dos extremos: el origen mítico y su difusión cultural. El doctor Wulff Alonso, en este sentido, propone una mirada estructural y necesaria.

La historia ocurre en el poderoso tiempo que crea y destruye (Ferrández), construye y disuelve tanto el aliento como los soportes de la vida: Maderey, Junco, Figueroa y Magnone nos invitan a reflexionar sobre el amor, la muerte, lo justo, lo injusto, el yoga, sus maestros y modelos, la respiración, la visión y la contemplación que se conjugan en un prisma simbólico, activo y actuante en el alma de cada uno.

Y así llegamos a los inicios del siglo xxi, abrazados por una globalización que descuida la interdependencia, y aventados por una pandemia que evoca el *kali yuga*, y advertimos la presencia india más inmediata: la difusión del yoga: cuál, dónde, de qué modo se enseña, cuáles son sus fronteras.

El doctor Merlo se encarga de traernos al presente introduciéndonos en el complejo panorama del pensamiento de Sri Aurobindo.

El conjunto confluye al evocar a los sabios de antaño que custodian y nos otorgan un mensaje intemporal y vigente para toda la fatigada y confusa humanidad actual, no solo la occidental, jaqueada por un momento histórico que es al mismo tiempo una situación límite y el estallido de un largo karma colectivo cercado por el abismo de una época nefasta. Como siempre y en todas sus formas, estas enseñanzas nos alientan a despojarse del letargo de la ilusión y despertar, pues aquello que “está lleno de dolor, está vacío de realidad” (van Buitenen, 1973, t. 1, p. 205).

Referencias

- Buitenen, van J. A. B. (Ed. y Trad.). (1973). *The Mahābhārata I: The Book of the Beginning* [El *Mahābhārata* I: El libro del comienzo]. Chicago, University Press.
- Ruff, J. C. (2012). Yoga in the Yoga Upaniṣads: Disciplines of the Mystical OM Sound [Yoga en los upaniṣads del yoga: Disciplinas del sonido místico om]. En D. Gordon White (Ed.), *Yoga in Practice* [Yoga en prácticas] (pp. 97-116). Princeton University Press.

José Antonio Antón Pacheco

¿Hay filosofía en los Vedas?

Resumen: *Habitualmente, en el mundo académico que se ocupaba del pensamiento de la India, era normal que se afirmara que en los cuatro Vedas no se encontraba nada de filosofía. Había que esperar al surgimiento de las Upaniṣad para que estuviéramos ante el fenómeno filosófico, fenómeno que luego desarrollarían las seis dāśanas o sistemas clásicos del hinduismo (el budismo y el jainismo tienen su propia trayectoria). Solo René Guénon y sus seguidores atribuían a los Vedas la presencia de verdadera filosofía; metafísica, en palabras de Guénon.*

Palabras clave: *Vedas, Upaniṣads, filosofía, tiempo axial*

Abstract: *Usually in the academic world that deals with the thought of India, it is normal affirm that in the four Vedas there is no philosophy. We would have to wait for the emergence of the Upaniṣad for us to be before the philosophical phenomenon, a phenomenon that would later develop the six classical dāśanas. However, a reading of the Rg Veda shows us a series hymns before which we can seriously ask ourselves to what extent what we read there is no genuine philosophy.*

Keywords: *Vedas, Upaniṣad, philosophy, axis time*

Siempre ha sido normal en el mundo académico que se ocupa del pensamiento de la India, afirmar que en los cuatro Vedas (hacia el 800 a. C) (1)

no se encontraba nada de filosofía. Había que esperar, según esto, a la aparición de las Upaniṣad (hacia el 700-600 a. C) para que estuviéramos ante el fenómeno filosófico, fenómeno que luego desarrollarían las seis *dāśana* o sistemas clásicos del hinduismo (el budismo y el jainismo tienen su propia trayectoria). Yo mismo, en más de cuarenta años de docencia universitaria, he defendido esa posición. Solo René Guénon y sus seguidores atribuían a los Vedas presencia de verdadera filosofía; Guénon hablará incluso de metafísica, sin señalar además ninguna solución de continuidad entre Vedas y Upaniṣad.

Sin embargo, frente a la versión escéptica, una lectura del Rg Veda nos muestra una serie de himnos ante los cuales podemos preguntarnos seriamente en qué medida lo que allí leemos no es genuina filosofía. Desde luego, el himno que reluce con más claridad en este sentido es Rg Veda X. 129, “Sobre el Uno”, un texto del que pocas dudas nos pueden quedar de que se trata de auténtica filosofía. Incluso el más escéptico respecto a la existencia de una filosofía védica, creo que no puede cuestionar que nos encontremos ante una elaboración profundamente especulativa y conceptual. Es más, bien se puede afirmar que estamos ante el primer texto filosófico de la humanidad, dada su antigüedad y dada en él la ausencia de elementos narrativos o representativos. Vamos a proceder, pues, a un breve examen del himno. Ya los títulos con el que se le suele conocer (“Sobre el Uno”, “Sobre el principio”, “Sobre el ser y el no-ser”) nos indican claramente la índole metafísica de RV X. 129. En efecto, el texto en cuestión nos muestra de qué manera a partir del Uno inefable



(*Eka*), más allá de cualquier dicotomía (incluso la de ser y no ser) se van desplegando las determinaciones que fundan ontológicamente lo real, pues el Uno es anterior a los propios dioses. Estamos ante el paso de lo Infinito a lo finito, de lo Uno a lo múltiple, de lo trascendente a lo inmanente. En definitiva, este Uno equivaldría a lo que los presocráticos llaman el *arjé*.

Todas las traducciones consultadas por mí coinciden prácticamente (2), pero hay una estrofa donde sí que hallamos diferencias. Más en concreto, se trata del verso 1 de la estrofa 5. Hemos encontrado las siguientes variantes: “Al sesgo estaba el límite” (Juan José de Mora); “Transversalmente extendieron su cordel” (Fernando Tola); “Por medio se tensó la cuerda que los une” (Ana Agud); la traducción de Raimon Panikkar tal vez sea la que mejor exprese nuestra idea al respecto y evidencie el carácter ontológico del texto: “Una línea transversal separó al Ser del No-Ser”. Javier Ruiz Calderón, en comunicación personal, propone: “Su cuerda (de ellos) estaba/ fue extendida/tensada a través/transversalmente”. En lo que hay unanimidad es en traducir el término védico *rasmi* por cuerda, cordel, límite. Dado que RV X. 129 trata del despliegue del Uno o a partir del Uno (noción que trasciende todos los contrarios, incluso los más universales como Ser y No Ser, tal como dijimos antes), podemos considerar esa cuerda como el límite que en su delimitar irá dando determinación a cada realidad, es decir, irá constituyendo cada cosa como tal cosa. Lo que reluce en todas las traducciones mencionadas es la discriminación, separación y diferenciación como condiciones de posibilidad de todo aparecer: antes de la extensión del cordel no hay propiamente nada, pues nada puede estar definido o determinado sin un límite. Solo cuando se establece el límite podemos hablar de distancias, diferencias y referencias; solo ahora se puede señalar lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra. Solo ahora hay configuración y puede aparecer toda cosa como tal cosa. Solo ahora se pasa de lo indeterminado a la determinación.

Podemos también poner esta idea en relación con la palabra griega *tékmor*, que significa asimismo límite, término, fin (la forma verbal *tekmairo* quiere decir mostrar, indicar) y que en la cosmogonía del poeta arcaico Alcman ocupa la

posición de primer principio metafísico, y junto con *poros* o abertura, constituye la determinación pristina de toda realidad, en la medida en que define y delimita cada cosa como tal cosa: para que haya cosa tiene que haber apertura, pero también tiene que haber límite para que la cosa no se pierda en la noche de lo indefinido. Como en el himno védico, el límite es bojeo de lo presente. Leemos en el fragmentario poema de Alcman (Martínez Nieto 2000, p. 59):

nació una abertura, y apareció la abertura,
el límite siguió de inmediato (...)
La abertura es como el principio,
y el límite por tanto el fin.

En la literatura griega arcaica encontramos otra alusión al cordel que nos puede ilustrar sobre esta cuestión. Me refiero a Homero en *La Iliada* XV. 412 (3). Dice de esta manera:

Así como es con un cordel que entalla
correctamente la quilla de un barco
un experto carpintero que conoce su
técnica por inspiración de Atenea.

El cordel (*stazmê*) es aquello con lo que se almarbatará los tablones de un bajel, y por tanto aquello que le da cohesión y consistencia. La referencia es interesante porque la visión que los griegos tenían del mundo era como la de una nave cuyas piezas se encontraban bien trabadas, desde un punto de vista ontológico (y ahí estaría la función conformadora del cordel).

Volvamos a considerar RV X. 129. La lectura del himno nos revela un texto que desarrolla una meditación sobre el Principio de una forma puramente conceptual. En la explicación de la génesis de lo real, no encontramos elementos narrativos o figuras representativas. Como en el himno védico, el cordel define y separa y así es posible la presencia de lo presente. Toda esta meditación de RV X. 129 acerca del Uno (*Eka*) se ve además apoyada con otro planteamiento similar sobre del Principio, identificado también aquí con el Uno. Nos referimos a RV VI. 164, donde de manera explícita se plantea la preeminencia metafísica de Uno:

¿Quién puede ser,
el Uno en forma de No-nacido,
que sostiene en su lugar a las
seis regiones universales?

La primacía del *Eka* hace que se subsuman todos los dioses (Indra, Mitra, Varuna, Agni, Yama...) en ese Uno inefable:

En él todos los dioses se unifican.
(RV VI. 164)

Esto es importante porque significa que la pluralidad que implica el politeísmo se resuelve en un orden superior y simple como es el Uno. Y de la misma forma, los segmentos que constituyen el mundo.

Si comparamos el himno védico con los presocráticos, veremos de qué modo en los fragmentos conservados de estos últimos hallamos continuamente comparecencia de dioses, diosas y toda clase de imágenes (pensemos tan solo en Heráclito y Parménides o en el citado poema de Alcman). En este sentido, RV X. 129 cumple mejor la condición de pensamiento sin figuración representativa y sensible que Hegel exigía para que hubiera auténtica filosofía. Por otro lado, la recurrencia en el himno védico al Uno como principio absolutamente trascendente y meontológico (pues está más allá de cualquier dicotomía y del pluralismo de dioses), indica a las claras la esencia metafísica del texto que comentamos, pues quién puede dudar de que la noción de Uno, en su simplicidad inteligible, es la más rigurosa y específicamente metafísica. Otro elemento a tener en cuenta es su continuo carácter interrogativo:

¿Qué había en la envoltura?
¿Dónde estaba? ¿Quién lo cuidaba?
¿Era algo el agua profunda
que no tenía fondo?
¿Cuál era el de arriba, cuál era el de abajo?
¿Quién lo sabe, quién podría decirlo,
de dónde surgió, de dónde viene todo?
¿Quién sabe cómo llegó a ser el principio?
(RV X. 129.3/4)

Este cuestionamiento constante demuestra con precisión la índole genuinamente filosófica

que anima al autor del himno: aquí no se proclama ninguna teoría o doctrina de manera explícita sobre el origen, tan solo se pone en funcionamiento la actitud de preguntarse de modo raigal sobre lo más prístino de la realidad, que es lo que define a la filosofía auténtica. De hecho, el himno se cierra con la siguiente interrogación:

¿De qué principio nació esta creación?
¿Fue hecha o no lo fue?
El que vigila desde el alto puesto
seguramente lo sabe. ¿O tal vez lo ignora?
(RV X. 129.7)

Es decir, acaba como empieza, con una fórmula interrogativa, con no proponer nada sino plantear la pregunta misma en toda su radicalidad. Lo mejor de todo es que desde la concepción védica podía haber respuesta a esas preguntas; pero parece claro que al autor del himno, esas respuestas no le satisfacían y de ahí su búsqueda inquisitiva y profunda. Por tanto, debemos afirmar que en RV X. 129 hay verdadera filosofía por su carácter conceptual, universal y especulativo y por su pesquisa continua. Y en este sentido, tal como afirmábamos más arriba, posiblemente estemos ante el primer documento filosófico de la humanidad. Ahora bien, esto no es suficiente para sostener la presencia de pensamiento conceptual en los Vedas, pues es posible considerarse el himno en cuestión como una excepción al tono general del Veda (incluso si se quiere, incluyendo el VI. 164), que se inserta en el discurso general de índole mito-poética y religiosa. Y, sin embargo, es esta una idea que tiene que ser discutida y revisada.

En efecto, últimamente me planteo si no es legítimo mantener que en el Rg Veda, aparte del comentado himno, encontramos un pensamiento que puede ser calificado de filosófico y, por tanto, X. 129 no designa algo excepcional. Me referiré, en primer lugar, al himno X. 125, "La Palabra" (*Vāc*). El mismo hecho de que se dedique un poema a la Palabra (esto es, al Logos) es muy indicativo de que aquí subyace la idea de determinación, de ordenación, de regulación de todo lo real. Ver en la Palabra un motivo de ajustamiento universal o de donación de partes (a modo de condición de posibilidad) significa

tener una perspectiva conceptual de la existencia (los dioses están supeditados a *Vāc*):

Sostengo simultáneamente
a Varuna y a Mitra,
a Indra y a Agni, y a los
dos Ásvines sustento.
soy quien guía al Soma exuberante,
dirijo a Tvaṣṭṛ y también a Puṣan y Bhaga.
(RV X. 125)

Se trata, en efecto, de una Palabra ligada al sacrificio, pero justamente esta conexión íntima entre ambos manifiesta que el sacrificio no se limita a ser un mero acto ritual sino escansión y regla y medida de lo real. En el himno X. 71, donde la Palabra es identificada con *Jñāna*, el conocimiento superior, vuelve ésta a mostrarse con su poder unificador:

Cuando en el Principio, oh, Bṛhaspati,
se articuló y emitió la primera palabra,
y a las cosas se confirieron nombres,
se reveló tiernamente lo que
había en ellas de más puro,
lo mejor, que estaba escondido (RV X. 71).

En el Avesta iranio (Alberti, 2013; tan cercano al mundo védico en muchos sentidos) sucede otro tanto con la noción de Palabra sagrada: también aquí la Palabra (*Manzra Spenta*), ligada al culto y al sacrificio, ordena, regula y determina la existencia. El Ahunavar, la plegaria más importante en el mazdeísmo y equivalente a la *Vāc* védica, tiene asimismo un estatuto similar. Así, en el Yasna 19, dice Zaratustra de la Palabra que Ahura Mazda le ha revelado:

era antes que el cielo, antes que el agua,
antes que la tierra, antes que el ganado,
antes que las plantas, antes que el fuego,
antes que el hombre santo, ante que los
daeva, ante que los demonios.

Es decir, la Palabra es origen e instrumento primigenio de Ahura Mazda en la creación. Otro himno del *Rg Veda* que también puede ser considerado como de índole filosófica es el RV X. 121. Lleva por título “Al dios desconocido”. Desde mi punto de vista, el contenido que desarrolla tiene

una extraordinaria importancia para la aparición de un horizonte filosófico. En efecto, la noción de dios desconocido introduce un cierto apofatismo en el discurso que apunta hacia la experiencia de una divinidad que está más allá de toda pronunciación y trasciende todas las demás divinidades particulares: el dios desconocido es, por tanto, un dios supremo, prístino y originario. De alguna manera, el Uno responde a esta inefabilidad. Se perfila aquí un cierto monoteísmo, o al menos un henoteísmo; en cualquier caso, comparece la idea de lo divino como principio y trascendencia:

Como Germen de Oro
surgió en el Principio.
Apenas nació,
fue el único Señor de lo existente.

Estas principalía y trascendencia del dios desconocido provoca que el autor del himno se vaya preguntando continuamente:

¿Quién es aquel Dios
a quien debemos honrar
con nuestra ofrenda? (RV X.121)

Considero que la intuición de un dios desconocido, por trascendente e inefable, denota profundidad especulativa y mística, pues no se conforma con una denominación o representación de lo divino, sino que apunta hacia la perspectiva de la suma trascendencia y de la suma simplicidad (4).

Existe además otros himnos que rehúyen la pura representación para adentrarse en el terreno de categorías que designan la reflexión especulativa, como por ejemplo el dedicado al Sacrificio, X 130, en el que encontramos la acción ontológicamente conformadora que teje el sacrificio a través del rito y la palabra:

Efectivamente, a ello se ajustaron
los poetas humanos,
nuestros padres, cuando nació
el sacrificio original
y con el pensamiento me parece ver
a los primeros en ofrendar el sacrificio.
(RV X.130)

Aquí, en la consideración del sacrificio como ordenación, también hay coincidencias con el Avesta. Pero hallamos otros planteamientos y propuestas que nos instan a afirmar la existencia de pensar filosófico en los Vedas. Es el caso de *Ṛta*. En efecto, *Ṛta*, figura que subyace todo el texto védico (y que aparece como Arta-Asa en el Avesta), es el orden universal, la ley metafísica que todo lo rige, por tanto, la determinación última de lo real. Rita es lo que impone ritmo, armonía y regularidad en dioses y hombres, en el cielo y en la tierra, es decir, en toda la existencia; por eso está íntimamente asociada a Satya, al Ser mismo. Su fenomenología presenta grandes analogías con la ya citada Arta avéstica (las dos provienen de la misma raíz indoeuropea) (5), y con las nociones presocráticas de Dike o Nomos que, como Rita, no poseen originariamente sentido jurídico o político sino ontológico: son otorgamiento de parte. Rita es, pues, una palabra del fundamento, en la medida en que, como Dike o Nomos, es donadora de sentido. Por cierto, la Dike entre los pensadores griegos arcaicos aparece como una diosa.

En las Upaniṣad no encontramos la presencia de *Ṛta*. ¿Tal vez porque en la filosofía upanishádica se tiende a un predominio de la identidad absoluta y esto va en contra del predominio de la determinación propio de *Ṛta*? De alguna manera, creo que se puede afirmar que la idea de *Ṛta* es sustituida en las Upaniṣad por la de Dharma (6).

Según lo expuesto, creo que hay que reconsiderar la tesis que sostiene la inexistencia de verdadera filosofía en los Vedas, más allá incluso de que otorguemos carta de naturaleza filosófica a *ṚV* X. 129 (que como decíamos más arriba, probablemente sea el primer texto filosófico de la humanidad). Todo parece indicar, en efecto, que hay que reconocer la existencia de especulación conceptual al menos en el *Rg Veda*. Así, pues, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1) La verificación de la presencia de una reflexión que alcanza el pensamiento de lo universal e inteligible en el *Rg Veda*, nos obliga a llevar el tiempo axial de Karl Jaspers desde la etapa upanishádica a la etapa védica. Se confirmaría así la existencia de filosofía genuina en un estadio arcaico de la India (7). Como se sabe,

con el concepto de tiempo axial (*Achsenzeit*) Jaspers se refería a la aurora del pensamiento especulativo y filosófico en Grecia, Palestina, Irán, India y China.

2) Aun sin extremar la diferencia, parece que tenemos que distinguir esta prístina filosofía védica de la upanishádica: mientras que la primera se mueve en el ámbito de la determinación, la segunda lo hace en el seno de un discurso que tiende a la primacía de la identidad absoluta. En este orden de cosas, creo que se puede afirmar que las ideas filosóficas védicas están más en conexión con las avésticas y presocráticas que con las de las Upaniṣad (haciendo todas las salvedades que sean necesarias).

3) En gran medida, los planteamientos que hemos llevado a cabo con respecto al *Rg Veda* son también extensibles al Avesta, en especial, lo referente a la palabra como determinación y regulación ontológicas y a *Ṛta*-Asa como ordenamiento y unificación universal de lo real. Según hemos dicho, existen muchas afinidades entre el Avesta arcaico y los Vedas, hasta tal punto que podemos platearnos, con tono afirmativo, la posibilidad de hablar de una ontología indoeuropea (8) (donde habría que incluir la sabiduría arcaica griega).

4) Hay que reconsiderar en un sentido positivo las tesis de René Guénon al respecto: como hemos visto, sí se puede hablar de filosofía (incluso de metafísica, como lo hace Guénon) en los Vedas (9). Muchas ideas del filósofo de Blois tienen que ser revisadas porque nos proporcionan válidas aportaciones.

5) Una vez más, se nos ha manifestado la inanidad de la distinción mito y logos como origen de la filosofía, dado que conceptos de una alta depuración (Uno, Palabra, Rita) pueden aparecer en un discurso mítico sin que este obstaculice el sentido inteligible. Esto sucede en los ámbitos védico, presocrático y avéstico. Aquí el mito y el logos se nos revelan no como antagonicos sino como dos formas de abordar lo real: narrativa y representativa el mito; conceptual el logos. Es más, términos como *Vāc*, Rita, Eka, Arta o Dike, incluso Logos, que responden a nociones conceptuales, y por tanto filosóficas, aparecen al mismo tiempo como figuras divinas.

Notas

1. Naturalmente, son fechas aproximadas. Con toda seguridad, los Vedas han tenido con anterioridad una fase oral.
2. He consultado las siguientes ediciones: Juan José de Mora, *El Rg Veda*, Diana, México, 1974; Fernando Tola, *Himnos del Rg Veda*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2014; Ana Agud, *Los poemas del ser y del no ser (antología plurilingüe con textos del Rg Veda, Parménides, Upanisad, Bhagavad Gita, Lucrecio, Shakespeare, Hegel, Goethe y A. Machado)*, Ábada, Madrid, 2017; Raimon Panikkar, *Obras completas. IV Hinduismo. La experiencia védica*, Herder, Barcelona, 2020; en la edición de Francisco Villar Liébana, *Himnos védicos*, Editora Nacional, Madrid, 1975 no figura el himno comentado; cf. también Óscar Pujol, *Diccionario sánscrito-español: mitología, filosofía y yoga*, Herder, Barcelona, 2019. La traducción del himno X, 129 es la de Juan Manuel de Mora; las de los restantes himnos, las de Panikar, aunque también hemos tenido en cuenta las de Tola.
3. Para la *Iliada* he utilizado la edición a cargo de Paul Mazon (texto griego y traducción francesa). En cuanto al término griego *stázme*, “cordel” es la primera entrada que da el diccionario griego-español de José M. Pabón.
4. Recordemos *Hechos* 17, 23.
5. Me he referido en varias ocasiones a la implicaciones y derivaciones de la raíz indoeuropea **rt*; cf. Antón Pacheco, J. A. (2020). Los Amesha Spenta y la Biblia. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 4(1), 29-38.
6. Sin embargo, Asa adquiere una extraordinaria importancia en el Avesta y en el desarrollo de la religiosidad zoroastriana, ya que se convierte en uno de los principales Amesha Spenta o Santos Inmortales, es decir, los seis arcángeles que sirven de mediación entre Ahura Mazda y la creación.
7. Karl Jaspers, 1980. Para esto me remito a mi “Ensayo sobre el tiempo axial”, en *El ser y los símbolos*, Mandala, Madrid, 2010.
8. Cf., Alexis Pinchard, 2009.
9. Aunque René Guénon tiene múltiples referencias al pensamiento de la India, publicó dos libros específicos sobre el tema: *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921) y *L'homme et son devenir selon le Vedānta* (1925).

Referencias

- Agud, A. (2017). *Los poemas del ser y el no ser y sus lenguajes en la historia*. Abada.
- Alberti, A. (2013). *Avesta*. UTET.
- Antón Pacheco, J. A. (2010). *El ser y los símbolos*. Mandala.
- Antón Pacheco, J. A.. (2020). Los Amesha Spenta y la Biblia. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 4(1), 29-38. <https://doi.org/10.24310>
- Benveniste, É. (1983) *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Guénon, R. (1976). *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* [Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes]. Vége.
- Guénon, R. (1978). *L'Homme et son devenir selon le Vedānta* [El hombre y su devenir según el Vedānta]. Éditions Traditionnelles.
- Homero. (1961). *Iliade* [Iliada] (Paul Mazon, Trad.). Les Belles Lettres.
- Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Alianza.
- Lecoq, P. (2016). *Les Livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens* [Los libros del Avesta. Textos sagrados de los zoroastrianos]. Du Cerf.
- Martínez Nieto, R. B. (2000). *La aurora del pensamiento griego*. Trotta.
- Mora, J. J. (1974). *El Rg Veda*. Diana.
- Pabón, J.M. (1967) *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox-Bibliograf.
- Panikkar, R. (2020). *Obras completas* (vol. IV; t. 1). *Hinduismo: La experiencia védica*. Herder.
- Pinchard, A. (2009). *Les Langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes* [Las lenguas de la sabiduría en la Grecia y la India antiguas]. Droz.
- Pujol, Ó. (2019). *Diccionario sánscrito-español: mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Tola, F. (1973). *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Barral.
- Tola, F. (Trad.) (2014). *Himnos del Rg Veda*. Las Cuarenta.

Dr. José Antonio Antón Pacheco (anton@us.es) es profesor titular de Historia de la Filosofía antigua y medieval en la Universidad de Sevilla. Se dedica al estudio de la Filosofía de la Religión, de la hermenéutica y del simbolismo desde la perspectiva del pensamiento tradicional. Es cofundador de Círculo de Estudios Espirituales Comparados, de la Sociedad Española de Iranología y del Seminario permanente de Hermenéutica Comparada.

Fernando Wulff Alonso

Los períodos de formación del pensamiento indio: notas no esencialistas

Resumen: *Se analizan los orígenes y consecuencias de cuatro aspectos esencialistas en la imagen del mundo “Védico-hinduista” en la antigüedad india: 1. Evolución orgánica y sin rupturas. 2. Hegemonía. 3. Una evolución sin contacto ni participación en componentes comunes con otras corrientes religiosas. 4. Aislamiento respecto al exterior del Subcontinente.*

Palabras clave: *India antigua, hinduismo, Veda, budismo*

Abstract: *The origins and consequences of four essentialist aspects of the “Vedic-Hindu” world picture in antiquity are analyzed: 1. Organic and unbroken evolution. 2. Hegemony. 3. An evolution without contact or participation in common components with other religious currents. 4. Isolation from the outside of the Subcontinent.*

Keywords: *Ancient India, Hinduism, Veda, Buddhism*

Lo que sigue parte de la base de que la historia del estudio del pensamiento de la India en sus primeras fases ha adolecido de una insuficiente reflexión crítica (1). La tendencia ha sido a incidir, en primer lugar, más en la continuidad que en las rupturas entre el mundo védico y los mundos religiosos posteriores que se emparentan con él, lo que llamaré en adelante el mundo védico-hinduista. En este concepto incluyo además de

los dos nombrados, en medio, el “brahmanismo” junto con las reflexiones y prácticas que van a parar a las *Upaniṣad*. Los Veda constituirían el marco, la base, a partir de la cual habría una evolución que en muchos casos se veía como ya presente en embrión en ellos.

En segundo lugar, se ha supuesto de partida una hegemonía original del primero en la India septentrional que está muy lejos de haber sido comprobada y la consiguiente hegemonía de los que se define como sus continuadores, mantenida en el tiempo. Por poner un ejemplo muy común: solo desde esa perspectiva se puede entender el budismo o el jainismo como reacciones frente a la ortodoxia brahmánica.

El tercer rasgo es concebir un desarrollo en el que no interviene significativamente su contacto o participación en componentes comunes con otras corrientes religiosas. Y esto, referido a la antigüedad (budismo, jainismo...) se sigue aplicando después (islam, cristianismo y la propia adaptación a la mirada europea y evoluciones posteriores...).

A esta minusvaloración se une un cuarto rasgo: ha habido y hay una enorme dificultad para evaluar la posibilidad de influencias externas al Subcontinente en este campo de lo religioso y lo filosófico como, por otra parte, en todos los demás.

Estos principios incluyen un origen preciso y con frecuencia exaltado, continuidad, hegemonía y una evolución por procesos substancialmente endógenos sin influencias coetáneas o externas



significativas. Son principios típicos y participados de los modelos esencialistas.

Tan importante como estos puntos es el problema de la temporalidad en la que se piensan. Todo ello se producía sobre una doble debilidad en los marcos histórico-cronológicos, sobre dos andamios precarios que se apoyaban mutuamente. A falta de marcos histórico-cronológicos sólidos para la propia historia del Subcontinente, se usaban unas cronologías supuestas para esos textos de la tradición védico-hinduista en la sucesión que se les imaginaba y dándolos por comunes. Es aquí donde se entiende que durante mucho tiempo se dividieran los orígenes de la historia india en una época védica, una época brahmánica y hasta en una época de las épicas, con cronologías que ni siquiera dieron ni podían dar lugar a ningún tipo de consenso entre los estudiosos.

Antes de seguir con su desarrollo, conviene precisar una de las características más interesantes de este modelo: es un producto puramente europeo en su formulación.

Al contrario que en otros lugares como China, el mundo del Subcontinente carecía de una historia propia organizada cronológicamente que hubiera tenido cierta pervivencia a lo largo del tiempo y hubiera podido ser transmitida. La extinción del budismo en el Subcontinente en la Edad Media impide saber con certeza lo que sospechamos: que, en paralelo a otras corrientes al estilo del jainismo, que sí ha tenido continuidad hasta hoy, tampoco la tenía. Por su parte, la historiografía islámica, aparte de otras consideraciones, no servía para tiempos tan previos a su propia llegada a la India. Todo apunta a que en los mundos de la tradición védico-hinduista se pudieron desarrollar historias de reinos, inscripciones y otras rememoraciones del pasado, como en tantos otros reinos del mundo, pero no esa historia con continuidad que sí hay en China y que allí se pudo integrar en los modelos occidentales.

Al mundo de la India de los siglos XVIII y XIX no ha llegado una perspectiva histórica ni una historia comparables ni a la China ni a la Occidental. Todo esto tiene que ver con algo en lo que, de nuevo, China puede servir de contraste: la falta de unidad y de continuidad. Para empezar, antes del imperio inglés no había habido

nunca unidad política en el Subcontinente. Una de las escasas aproximaciones había sido la del budista Aśoka, el célebre emperador del siglo III a.e.c. y la otra la de los mogoles musulmanes en la Edad Moderna.

Sin salir de la Antigüedad, el panorama político y étnico que se nos presenta es más que fragmentario. Los lectores excusarán la pesadez de unos párrafos someramente descriptivos y, espero, agradecerán al menos que sean someros. El desarrollo de sociedades urbanas en el Ganges no está constatado hasta alrededor del siglo VI-V a.e.c. Lo más antiguo que podemos datar con cierta seguridad es la instalación del imperio persa en las fronteras del Indo y Asia Central en la segunda mitad del siglo VI a. EC. La falta de claves cronológicas para ubicar procesos se hace evidente solo con recordar que las fechas del VI-V a.e.c. para la vida de Buda, de la que contamos con fuentes de gran interés procedentes de su tradición, han pasado a ser replanteadas hasta apuntar más a los siglos V-IV a.e.c. La llegada de Alejandro Magno en el último tercio del s. IV a.e.c. nos hace reafirmar la idea de la existencia de diferentes reinos, a los que se sumarán pronto reinos griegos en el Occidente y Asia central. Hay ahora fuentes grecorromanas que nos hablan de la India.

El general de uno de ellos, Sandrákottos o Candragupta, conseguirá hacerse con el poder y establecer un poderoso imperio, el de los Maurya, del que será rey el mencionado Aśoka, su nieto, generador, entre otros, de una teología política budista de largo alcance.

Tras su muerte y ya en el s. II a.e.c. constatamos todo un conjunto de efectos de la posición del Subcontinente en el centro del Continente Euroasiático. Sin salir de gentes de procedencia externa, tenemos la conquista de partes del norte de la India por uno de los reinos helenos herederos de los que constituye Alejandro en el Oeste y en Asia Central, en particular en la Bactria; la formación de Estados por los nómadas escitas —Śaka—, uno de ellos en las zonas marítimas Occidente de la India; otro reino constituido por partos, que proceden del Oeste, del reino de Partia que sucede al reino helenístico de los Seleúcidas; y el reino más trascendente de todos, el de los Kuṣāṇa. Fue el dominante en el norte de la

India desde algún momento del s. I a.e.c. hasta el s. III e.c. y estaba formado originalmente por los Yuezhi, grupos de nómadas indoeuropeos provenientes de las fronteras occidentales de China, de donde habían sido expulsados por los grandes rivales nómadas de los chinos, los Xiongnu (de donde la palabra hunos, por cierto).

Añadamos a esto, reinos constituidos por dinastías indígenas en el norte, como los Śuṅga (s. II-I a.e.c.), o los Śātavāhana en el Decán (II a.e.c.-II e.c. aprox.) y los aún más elusivos reinos del sur tradicionalmente conocidos como Pandya, Chera y Chola, fruto del impacto de los reinos del norte, pero, sobre todo, de un comercio ultramarino bien testificado desde, en particular, el siglo I a.e.c. en adelante. Añadamos, además, ya fuera de la India pero muy conectado, el reino budista de Ceilán. Cuando los Kuṣāṇa dejan de ser dominantes hay otra dinastía, los Gupta, que se hace hegemónica en el norte en los siglos IV al VI. Es un modelo no unitario, con reinos subordinados y que entra ya en decadencia en el V para luego desaparecer a manos de una rama de los invasores hunos.

Sobre la base de todo esto, podríamos preguntarnos de qué proceso de continuidad histórica vendría la posibilidad de ese relato unitario del que carecemos. Otra pregunta sería si cabría que se hubiera basado, si no en esa unidad o continuidad política que no existe, en la unidad de la que hubiera provisto una tradición cultural.

Quien haya leído lo anterior puede quizás haberse sorprendido de un hecho: la tardía formación de una sociedad urbana en el ámbito del Ganges-Indo (s. VI-V a.e.c.). Piénsese que hay continuidad de sociedades urbanas en China desde alrededor del siglo XII a.e.c. y en el Próximo Oriente y Egipto desde finales del IV milenio a.e.c.. Dos viejas culturas urbanas en la zona del Asia meridional, la del Indo (segunda mitad del III milenio a.e.c.) y la de la Bactria-Margiana (primera mitad del II milenio a.e.c.) llevaban muchos siglos desaparecidas.

Con todo, hay otro hecho aún más sorprendente: no hay constatación de escritura hasta que el emperador Aśoka en las décadas centrales del siglo III a.e.c. la hace inventar junto a la epigrafía en el contexto de unos intereses en los que se mezclan el proselitismo budista y el papel político-religioso que asume como rey defensor

de la ley budista y el buen orden. En adelante la vaguedad sobre las fechas en las que ubicar la historia del Subcontinente afecta con no menor impacto a las de las producciones escritas.

No hay razones para suponer que los mundos políticamente divididos que hemos apuntado no lo estuvieran también en el ámbito lingüístico, cultural o religioso. La tendencia actual es a considerar que la aplicación a la literatura del sánscrito depurado que luego devendrá clásico no se produciría antes de los dos siglos que basculan alrededor del cambio de milenio (ver Pollock, 2006). Pero entre las escasísimas producciones escritas de las que tenemos noticias y que podemos ubicar con cierta seguridad en ese momento, no podemos considerar seriamente la presencia de literatura histórica de envergadura. De este sánscrito, de esa culta variedad que sirve para que gentes de lenguas y doctrinas distintas participen en un juego cultural compartido, nos llegan, siempre con el problema de la cronología de fondo, obras de teatro, por ejemplo, pero no historiografía.

Se entiende que estos contextos históricos y culturales tan complejos, variados y discontinuos no favorecieran la generación de una historiografía que transmitiera una perspectiva, diríamos, unitaria. Otra cosa distinta es la idea del carácter original de lo védico, de la continuidad de lo védico-hinduista e incluso de que otras corrientes religiosas fueran consideradas como posteriores y heterodoxas o degeneradas, que está presente en esta tradición y que de hecho se inventa en los tiempos que contemplamos aquí, como apuntaré después. Pero tampoco la proyección de esto en un esquema temporal utilizable en perspectivas más globales pudo darse antes de la llegada de los europeos, los ingleses en particular.

Así pues, los occidentales que se enfrentan al problema del lejano pasado de la India no lo tienen fácil. Construir uno es imperativo en una cultura que se define como representante del progreso y del saber. Definir el marco de lo que von Stietencron (2005, pp. 125-226) llamaba *The preconditions of Western research on Hinduism and their consequences*, se hace también imperativo aquí. Y éste ha de empezar con el imperialismo inglés, basado hasta mediados del XIX en el modelo de explotación de la Compañía de las Indias Orientales, un modelo

que, como es costumbre, genera a la vez distancia, y superioridad, pero también conocimiento. Empleados, militares y clérigos tienen un lugar preferente en ese juego, así como organismos como la *Asiatic Society of Bengal*, antes de que su generalización como forma organizada de saber en las universidades europeas. El motín de 1857 y su represión cambian las cosas en muchos sentidos, pero no precisamente todas para bien.

En el Próximo Oriente la ruptura radical con el pasado desde los reinos helenísticos y Roma hasta el mundo musulmán había impedido cualquier continuidad, pero al uso de la Biblia y fuentes greco-romanas se fue añadiendo la naciente arqueología y una filología que permitía interpretar inscripciones y textos cuneiformes. En China, como apuntaba, había habido continuidad y una historiografía razonablemente fiable y utilizable. En la India donde el proceso de ruptura no había sido tan grande como en el primer caso, no había sin embargo ni recursos arqueológicos o epigráficos ni una producción historiográfica comparables. ¿Con qué se podía contar? Recordemos que no hay ya budistas y que el mundo islámico es concebido como un rival del cristianismo y de la misma Europa, además de que su mundo no es el de la antigüedad.

En la India que ven los europeos hay dos componentes visibles que atraen inevitablemente la atención: los modelos religiosos a los que se pretende entender desde el cristianismo como eje de lo que una religión es o debe ser y las tradiciones literarias escritas y orales ligadas a las lenguas locales.

Es precisamente el intento por entender de manera unitaria ese mundo religioso complejo el que lleva a la extensión de un término no nativo para abarcarlo, “hinduismo” y es la aplicación de una perspectiva desde el cristianismo la que lleva, por ejemplo, a hacer de una *Bhagavadgītā* muy reconstruida el libro doctrinal necesario para que cuadre en sus esquemas de lo que una religión debe ser. El otro lado del proselitismo cristiano es la exigencia del conocimiento de lenguas, aunque no sea el único interés en juego en la curiosidad que éstas suscitan.

El descubrimiento y exaltación del sánscrito, concebido en su origen incluso como cercano a la lengua indoeuropea original, unido algo

más tarde al de las de las lenguas drávidas, va ligado al de una literatura religiosa en la que, por poner un primer ejemplo, las *Upaniṣad* –por muy mal que fueran traducidas y quizás más si eran mal traducidas pero bien adaptadas– vienen a conectar con corrientes tan importantes como el romanticismo o las tendencias espiritualistas y las protestas ante el avance inexorable del mundo moderno. En la misma línea, los himnos védicos no solo eran fascinantes desde la perspectiva de los arcanos de la lengua, y del indoeuropeo, sino por el juego que daban, por ejemplo, a la hora de considerarlos como expresiones inmediatas del alma poética de los antepasados indoeuropeos, en contextos donde, además, los textos homéricos fascinaban y eran utilizados en claves de identidad helena y occidental.

Era inevitable el encuentro con la fuente donde confluye el sistema de castas que parece dominarlo todo, el saber religioso y, en particular, los conocimientos de lenguas y escrituras: los brahmanes. Los interlocutores de los jesuitas en la China del XVII y XVIII habían sido los letrados confucianos. En la India los brahmanes eran especialistas cuyo componente sacerdotal era obvio, cuyos mejores exponentes podían dominar múltiples lenguas y escrituras, y cuya tarea como sacerdotes y eruditos era inseparable de un patrocinio que ahora podían asumir sin gran gasto los estudiosos occidentales. Aunque ni eran los únicos con conocimientos, eran necesariamente la llave de cualquier mirada a aquel pasado. Puede valer un caso para ejemplificarlo. Cuando el baptista William Carey hace traducir la Biblia a unas treinta lenguas indias, y hace fabricar, por cierto, moldes tipográficos por vez primera para la mayor parte de ellos, puede mantener para conseguirlo a unos treinta estudiosos indios, cada uno de ellos sabiendo tres o cuatro lenguas locales (Chatterjee, 2008, pp. 187, 197).

No deberíamos olvidar que los europeos no se planteaban a la hora de pensar las identidades e historias de los territorios que entran bajo su poder o influencia una tarea tan distinta de las que se planteaban en sus propias sociedades. En el comienzo del siglo el impacto de Napoleón había multiplicado las preocupaciones identitarias y azuzado los nacientes modelos nacionalistas. Se daba por hecho que galos, iberos, lusitanos,

bátavos o germanos conformaban ya en el pasado la identidad presente y la tarea del historiador era seguir la historia de esos antepasados y de sus esencias originarias a través de vicisitudes como las invasiones. La vieja gesta contra Roma que Cervantes había ensalzado en su obra teatral *La Numancia* se representaba en la Zaragoza asediada por las tropas napoleónicas y se tradujo y leía en la Alemania que empieza a soñar con su unidad. De la Revolución francesa en adelante los germanos francos van perdiendo la batalla por el origen de los franceses frente a los galos y la ominosa derrota francesa que produce la unidad alemana en 1870-1871 los condena. Los modelos nacionalistas del XIX son esencialistas y exigen antepasados definidos.

Había que buscar una esencia, pues, unos orígenes, y su continuidad hasta el presente, por muy degradada que estuviera. El variado mundo de los brahmanes, tan variado como el de las miles de formulaciones religiosas que se percibían ya a primera vista, ofrecía los Veda y sus comentarios como el origen de sus saberes, un punto de partida en un tiempo lejanísimo y la pretensión de continuidad hasta llegar, cuando era el caso, a las divinidades hinduistas. Sobre esta aceptación básica, se trataba de articularlo en un modelo temporal aceptable.

Incidió en todo esto, además, otro componente muy relacionado en el que conviene insistir. Y es la necesidad casi intrínseca a los modelos nacionalistas y esencialistas de definir al colectivo en términos de rasgos de personalidad, de caracteres, una necesidad que se hace sentir a lo largo del siglo de muchas maneras. A mediados de éste, por ejemplo, el fundador de la historia de Roma Theodor Mommsen discrimina entre pueblos capaces de unidad política o de creación cultural y los que no. El presente y el pasado se unen en imágenes precisas de los colectivos. Los viejos celtas, carentes de lo primero, tenían sus naturales continuadores en los irlandeses condenados a su sometimiento por quienes sí lo tenían.

Se ha señalado muchas veces que la definición de la esencia de la India en claves religiosas resultaba muy conveniente al dejar las cuestiones prácticas en manos de los ingleses y situar a sus habitantes en una categoría tranquilizadora y

aparentemente constatable en la realidad visible y presente. A la vez, podía ofrecer una vía de identificación a éstos, cargada, además, del potencial de suscitar admiración por parte de quienes eran en la práctica sus señores.

Todo confluía también en los Veda, incluyendo esta esencia basada en componentes religiosos. Los estudios sobre la antigüedad de la lengua usada en los Veda y de sus componentes indoeuropeos hicieron el resto. En un contexto donde se asociaba la expansión de las lenguas indoeuropeas con la llegada de pueblos invasores era lógico ubicar los orígenes de todo en la consiguiente invasión por grupos indoeuropeos que los traerían consigo. La distribución de las lenguas indoeuropeas y sus fronteras con el mundo dravídico, unido a las diferencias de color de piel entre el Sur y el Norte de la India aparentemente lo abonaban, aunque el tiempo haya mostrado el carácter engañoso de todo ello.

Tenemos, pues, un origen y unos ancestros, llenos de virtudes, si no de los de la civilización, sí los que derivaban de sus orígenes étnicos y que serían visibles, por ejemplo, en la misma arcana profundidad poética de los textos védicos.

A partir de aquí se abrían muchas posibilidades interpretativas. Me interesa recalcar, muy brevemente dos, pero solo para dejarlas atrás y seguir con las aplicaciones prácticas del modelo a la hora de pensar ese panorama poco abierto a entender rupturas, participaciones e influencias que buscamos explorar. La primera es que permitía muy distintas miradas desde el colonizador. Así podía muy bien entender los procesos que siguen a la llegada de los grupos que traen los Veda, la reencarnación, por ejemplo, como un proceso de degradación unido a la fusión con las creencias de los indígenas previos, una, digamos, barbarización tan temida como la de la propia disolución de lo británico entre los centenares de millones de indios.

La segunda es que no solo ofrecía a los colonizados la satisfacción de reconocerles identidad y grandes potenciales espirituales. También les daba unos orígenes, unos ancestros con virtudes notorias, emparentados además con los de los colonizadores y hasta una continuidad que llegaba al presente y con toda la apariencia de la solvencia y la homologación científica de la

academia de la época. Y todo ello implicaba fundamentar una unidad que nunca se había pensado, ni se había podido pensar, en términos ni lejanamente parecidos.

Es cierto también que a algunos les daba más que a otros. Los brahmanes podían ser considerados como los descendientes directos de aquellas gentes indoeuropeas. Y, como suele ocurrir en estos procesos, pero de una manera más clara, una zona se privilegiaba frente a otra, el Norte indoeuropeo frente al Sur dravídico y conquistado. Esto generaba una contradicción a la hora de sus usos en la construcción de un modelo nacionalista indio suficientemente integrativo. De los miembros del grupo considerado nacional unos eran invasores y otros invadidos. En los últimos años se ha intentado resolver negando la invasión y haciendo, por ejemplo, del sánscrito y del mismo indoeuropeo productos de la India: el nativismo se multiplica y se hace inclusivo.

Es cierto también que, una vez evitado este escollo, la identificación de la esencia india con el mundo védico-hinduista sigue dejando en la condición de ajenos a las esencias patrias, de extranjeros —si no de invasores— a todos los demás, en particular a los millones de musulmanes. Éste es un objetivo del todo consecuente con unos colonizadores que, como apuntaré algo más al final, construían su modelo esencialista contrastando su propio papel con el de un mundo musulmán que se dibuja en claves de estancamiento, retroceso y pérdida frente al iluminador progreso traído por la dominación inglesa. El efecto de esto a la hora de identificar lo indio con los “hindú” no necesita comentario y ha acabado por estallar en el mundo ideológico hinduista dominante en la India de hoy que se ha apoderado de una definición de la esencia nacional convenientemente excluyente.

Antes de seguir, merece la pena hacer una breve parada para sintetizar lo previo cara a lo que sigue. Los estudiosos occidentales se enfrentaron al problema de construir una imagen del desarrollo de la antigüedad —y con ello de la esencia, de la personalidad original— del Subcontinente. Confluían muchos intereses en la construcción de un modelo que base sus orígenes en el mundo védico. Aplicando los mismos modelos que se aplican para otras culturas, incluidas las

europeas, se busca lo perenne, su continuidad, y se encuentra en el mundo religioso que seguiría a éste, al que se le aplican también los presupuestos de su persistencia, generalización, hegemonía y de una evolución substancialmente endógena.

Como es bien sabido, los Veda propiamente dichos se conservan en colecciones que incluyen otros textos que se consideraban posteriores, *Brāhmaṇa*, *Aranyaka* y *Upaniṣad*. Era lógico que se les constituyera en parte de esa línea de continuidad buscada. También he apuntado que la carencia de marcos histórico-cronológicos sólidos para la propia historia del Subcontinente había estado en la base de que las cronologías supuestas para esos textos de la tradición védico-hinduista llegaran incluso a constituirse en épocas de la propia historia india hasta el punto de dividirse su historia en una época védica, una época brahmánica y de una época de las épicas. La imagen y el modelo de la época homérica no estarían muy lejos de aquí.

Es tiempo de señalar el hecho de que ninguno de los textos de esta tradición tiene una datación fiable ni siquiera aproximada. La fecha de alrededor de 1200 a.e.c. para la llegada de los indoeuropeos a la India con unos Veda ya elaborados servía de punto de partida y a partir de ahí se añadían los siglos que se juzgaban necesarios para las sucesivas creaciones. Nada de esto tenía, ni tiene, ninguna solidez, al basarse todo en los propios textos y sus interpretaciones. Conviene recordar que el Veda considerado más antiguo y venerable, el *Rgveda*, no es otra cosa que una selección de himnos que ni siquiera ofrecen una visión del conjunto de los modelos religiosos de fondo, sino los que se refieren a las divinidades contempladas en ellos y propias, por decirlo así, del género literario y cultural al que pertenecen.

El tiempo ha permitido también que vayan aflorando dudas sobre otros supuestos. Se acepta que hay fases distintas incluso en el mismo *Rgveda*; el Canto X, por poner un viejo ejemplo, tiene una referencia a las castas que es tenida por una interpolación. Por otra parte, unos textos de transmisión oral como éstos no son realidades intocables y ni siquiera el mantenimiento de la arcana variedad lingüística que se muestra en ellos es una garantía de vetusta antigüedad. Finos expertos greco-helenísticos tenían que vérselas

y que deseárselas para discriminar entre épicas escritas en griego homérico que escuelas y familias de recitadores, por ejemplo, podían crear siglos después.

Interesan menos aquí otros aspectos como lo discutible de lo impoluto de su vínculo con los orígenes indoeuropeos. Pero es bueno al menos señalar que la introducción en el sánscrito védico de toda una familia de consonantes, las retroflejas, que no existen en el indoeuropeo, pero sí en lenguas del Subcontinente, deja ver siglos previos de interacciones con mundos locales.

En lo que merece la pena insistir es en cómo se han ido demoliendo todos los intentos de fechar con alguna certeza tanto estos textos como los que siguen. De la misma forma, es evidente que buena parte de ellos están ligados más a una ortopraxis que a una ortodoxia, a colectivos de oficiantes profesionales que pueden ofrecerse para celebraciones, por ejemplo, sin necesidad de grandes acuerdos doctrinales previos con quienes los encarguen. Y ni siquiera exigen grandes acuerdos doctrinales en el interior de los diferentes grupos de brahmanes que los ponen en práctica.

Hay que añadir, además, que no hay ni una sola prueba de que ese mundo védico fuera hegemónico en amplias zonas de la India. Una cosa es aceptar la presencia, otra la homogeneidad y otra más la hegemonía, y más si ésta ha de entenderse en las claves de las hegemonías de las religiones del libro que inspiran las engañosas perspectivas sobre el concepto de “religión” dominante tradicionalmente en los estudios contemporáneos.

Pero si las ideas de su carácter indoeuropeo sin tacha ni mancha, de su homogeneidad, de su hegemonía, de su cronología y de la continuidad intocada de los textos a lo largo de los siglos presentan obvias debilidades, a nuestros efectos es aún más importante desarrollar otro aspecto, el que se refiere a los dos grandes cambios que protagonizan gentes que no dejarán de reclamarse de esta tradición, pero que en realidad la alteran radicalmente, la cuestión de lo que podríamos llamar la evolución endógena.

Hay dos grandes revoluciones participadas que han recibido de lleno el impacto de estos presupuestos, la que nos reflejan las *Upaniṣad*, ligada a la reencarnación y a las búsquedas espirituales correspondientes, y la que vincula la

salvación con la devoción a una divinidad y que asociamos al hinduismo.

Lo adicionalmente interesante es que la idea de la continuidad de lo védico hasta el hinduismo que sostienen los estudiosos occidentales del XIX y que se ha heredado, a pesar de críticas, de muchas formas, la toman de los brahmanes que les informan, pero a su vez éstos la toman del momento fundacional en el que el hinduismo nace y de sus pretensiones inclusivistas de lo védico y de las propias doctrinas de las *Upaniṣad*, repitiendo el juego por el cual, a su vez, quienes habían protagonizado este último cambio tampoco habían renunciado a lo védico al sumergirse en un mundo de cambios.

Empezando por la primera de las dos, conviene incidir en que la reencarnación no estaba en los textos védicos. Cabe esperar en los grupos familiares brahmánicos el desarrollo de curiosidades, especulaciones, debates y competencias vinculadas a sus tareas profesionales como sacrificantes y a su progresiva sofisticación. Sin embargo, la idea de que la reencarnación surge a partir de procesos en el seno en esta tradición no tiene ninguna base sólida.

El que aparezca en la India, pero también en el mundo heleno —con Pitágoras. Sócrates y Platón, entre otros— ha dado lugar a muchas especulaciones sobre su origen. Ya Heródoto (2.123) consideraba que los griegos lo habrían tomado de los egipcios. Es bueno recordar que el siglo VI a.e.c. asiste a un proceso unificador del conjunto del Asia Occidental y Central que llevan adelante los medos y luego los persas. La presencia de ese imperio al Occidente puede tener mucho que ver con los cambios en dirección a la urbanización y constitución de Estados en el Norte de la India. Es un mundo que permite la circulación de ideas y renovaciones tan intensas como la que da lugar a la construcción contemporánea del ámbito judío post-exílico. La transmisión de estas ideas es cuando menos verosímil.

Sea como fuere, las fuentes budistas y jainistas nos ofrecen ahora la imagen de un mundo en el que se ha situado en el eje doctrinal esa novedad de la reencarnación y en el que se desarrolla una amplia comunidad de debates, competencias y prácticas, con el papel central del renunciante.

Puede ser útil señalar que lo que lo hace relevante ahora no es tanto su aparición como su articulación en un modelo compartido por muchos en el que se postula: a) la existencia de un componente en el ser humano que pervive a la muerte y que por comodidad podemos llamar alma y de b) reencarnaciones sucesivas, ascendentes o descendentes. c) La posibilidad de terminar con ellas, de un final, entendiendo que la vida es una mala experiencia que ni la muerte permite eliminar salvo tras una búsqueda y esfuerzo. d) La existencia de mecanismos a hallar para hacerlo, de un camino o caminos de virtud. Óptimamente, ese camino de virtud culmina, por lo general, en una iluminación, un hallazgo que permite la comprensión del mundo y el final de todo.

Como es bien sabido, lo que se manifiesta ahora es una gran complejidad de vías, tanto en los que se empeñan en su búsqueda directa (los rigores del ascetismo, la renuncia no ascética y la guía de un maestro...) como en quienes no lo hacen y acumulan méritos protegiendo a maestros y practicantes o asimilando esos modelos éticos en modalidades compatibles con la vida laica. Todo ello va asociado a doctrinas sobre las relaciones del cuerpo, el alma y el universo, el porqué de los diferentes caminos y el sentido mismo de la vida humana.

Las implicaciones son obviamente muchas, empezando por la multiplicación de especialistas religiosos, ya no solo brahmanes u otros grupos previos, y de la competencia en este campo. Y también pone sobre la mesa, en Grecia como en la India, dos cuestiones: el sentido de las viejas historias, con frecuencia poco aleccionadoras, de las divinidades politeístas unido al de su propio papel en un juego donde son fácilmente prescindibles y el mismo hecho del sacrificio de animales, es decir, de seres vivientes portadores de almas.

En el caso de las *Upaniṣad* los problemas de fecha impiden adicionalmente la pretensión de prioridad temporal sobre las otras tradiciones. De ninguno de las *Upaniṣad* que se pretenden más antiguos hay prueba sólida de que lo sean. Tampoco hay pruebas de que no haya habido ni reelaboraciones sucesivas ni interpolaciones. La posibilidad de una reproducción oral mecánica y exacta a lo largo de los siglos se reduce de

manera evidente en el caso de aquellos que han llegado hasta nosotros en prosa.

En otros términos, se trata de textos difíciles y fascinantes que nos hablan de un proceso radical de cambio que tampoco hay ninguna razón para considerar ni homogéneo, ni hegemónico, y ni siquiera común a todo el mundo de la tradición védica. El desarrollo de sociedades urbanas con poderosos patrocinadores pudo haber supuesto un acicate a los cambios en general, de la misma manera que en esas comunidades urbanas se pueden haber generado nuevas necesidades, especialmente en determinados grupos. La vinculación entre comerciantes y expansión del budismo, por ejemplo, no es casual.

Los grupos de brahmanes, como otros, se adaptan en estos siglos a cubrir las que afectan a los reyes, empezando por las nuevas exigencias de la expresión y comunicación del poder. No me parece casual que en estos años se constate el sistema de castas en el que los brahmanes reivindican su primacía y la de los *kṣatriya*, guerreros y reyes, a los que a la vez legitiman.

Cabe esperar diferentes respuestas en su seno, así, las que protagonizan quienes se mantienen en el mundo védico original, exaltando el sacrificio y sus papeles, sin entrar en los nuevos juegos, o, en el otro extremo, los que dan un paso más allá, con la renuncia al sacrificio, por ejemplo, que les sitúa cercanos al mundo del budismo o del jainismo, y los que directamente se pasan a ellos o a otros.

Los textos de las *Upaniṣad* nos transmiten el eco de quienes no renuncian a los viejos rituales, textos y creencias y se adaptan las nuevas realidades. No abandonar la casta, ni sus pretensiones de superioridad y de intermediación exclusiva con lo divino, es una opción prudente, potencialmente rentable al seguir ofreciendo un modo de vida y compatible con unas doctrinas que quizás pueden justificar ya en términos de méritos acumulados en reencarnaciones previas la propia condición de *brāhmaṇa* o de *kṣatriya*. Esto no les libra de problemas, por ejemplo, el de lidiar con la conversión del asceta, el renunciante total, en un modelo a seguir y la difícil compatibilidad de la condición de renunciante con el mantenimiento de las familias brahmánicas.

En cualquier caso, mantenerse en la tradición implica la necesidad de borrar el impacto radical de una ruptura ideológica que supone la inclusión de los cinco puntos señalados y de bombas de profundidad tan intensas como la puesta en cuestión de las viejas divinidades. No es tampoco casual que ahora adquiera relevancia una divinidad redimensionada –Brahma– y nuevos personajes de narraciones, como los maestros y renunciantes brahmanes que finalmente devendrán personajes cargados de poderes maravillosos. Con ello habrá también equivalentes no solo a los grandes fundadores históricos de las perspectivas rivales, Mahāvīra y Buda, sino de quienes según los relatos de estas tradiciones los habían precedido, como los *Tīrthaṅkara* del jainismo o los Iluminados previos a Buda.

Desde su perspectiva no hay ruptura con el pasado y las propias doctrinas se proyectarán a los tiempos más remotos, entre otras cosas a través de situar en ellos a esos brahmanes y maestros. La capacidad de integrar, asimilar y domesticar lo nuevo y de presentarlo como tradicional y hasta de defender la propia prioridad en ello no debería sorprendernos. Este camino se multiplicará en la segunda gran ruptura.

Uno de los componentes más dignos de ser resaltados en la historia de los estudios referidos a la India antigua es el del constante rebaje de las cronologías desde el siglo XIX hasta hoy. En pocos casos se ha hecho más visible que el que se refiere a la segunda revolución, el surgimiento de lo que se puede definir como el primer hinduismo, que antes he apuntado se identifica como el movimiento religioso que sitúa el eje de la vida religiosa en el vínculo entre el fiel y una divinidad –Viṣṇu-Kṛṣṇa, Śiva o la Diosa, en particular–, vínculo que se asocia al amor, la devoción y la entrega, por un lado, y a la promesa de salvación por el otro, promesa que incluye un más allá con el final del proceso de reencarnaciones.

El problema principal de las viejas dataciones era, de nuevo, la falta de bases sólidas sobre las que se hacían. No ayudaban a esto las dataciones igualmente injustificadas de las dos grandes épicas indias, que son en realidad las primeras fuentes sólidas de su existencia.

El *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa* han sido mayoritariamente entendidos por la investigación

occidental, a partir de la aplicación a ellas de los modelos imperantes en el siglo XIX sobre la épica homérica, como obras colectivas, acumulativas en el tiempo, frutos del *Volksgeist* de los pueblos que lo produjeron. Autores como Madeleine Biardeau (1976; 1978) o Alf Hiltebeitel (1991; 2001; 2016) plantean ambas obras como unitarias, o substancialmente unitarias, con una datación en los siglos inmediatos al cambio de era. Incluso quienes creen en una obra acumulativa (del IV a.e.c. al IV e.c. en la versión más tradicional para el caso del *Mahābhārata*, ver Hopkins 1901) consideran mayoritariamente los componentes ligados a la *bhakti*, la devoción, y a Kṛṣṇa como interpolaciones y reestructuraciones tardías.

Se ha puesto en duda con buenos argumentos, además, el carácter oral de ambas obras, entre otras cosas porque no hay ninguna prueba en absoluto de la existencia de una tradición épica oral previa. Las dos aparecen como una creación sin precedentes y, precisamente, en el momento en el que, como hemos visto, empezamos a tener índices de que un sánscrito depurado se empieza a emplear en creaciones literarias.

Para entender estos procesos nos deberíamos situar en esos vertiginosos momentos de cambio que antes he apuntado y que se abren, en particular, tras Aśoka a mediados del s. III a.e.c.. Aparte de la llegada e instalación de gentes externas, incluyendo helenos, y la fragmentación anterior a los Kuṣāṇa, con la que éstos, por otra parte, no terminan, hay que contar con otros factores adicionales.

Basta señalar cuatro: a) la apertura definitiva del Subcontinente al mundo griego y Mediterráneo en el siglo IV a.e.c. y la continuidad de vínculos diplomáticos y de todo tipo con él, bien visible en el caso de Aśoka y sus predecesores. b) El mantenimiento y potenciación de las rutas por tierra hacia el Mediterráneo a través del mundo parto, lleno, además, de una red de ciudades griegas fundadas por Alejandro o los Seleúcidas. c) La apertura por el emperador Wu de la dinastía Han a finales del siglo II a.e.c. de los caminos desde China hacia el Asia Central por el desierto del Taklamakán y la cuenca del Tarim, es decir, la conexión definitiva del continente euroasiático y la generación de la Ruta de la Seda.

Recordemos que los Kuṣāṇa provienen de esas fronteras chinas y que de hecho la apertura de la Ruta se asocia con el proyecto de Wu de que luchan con él los Yuezhi, de los que proceden, contra sus comunes enemigos los Xiongnu. La arqueología y otras fuentes siguen dándonos sorpresas sobre las implicaciones culturales de todo esto, en especial en Asia Central (Hansen, 2012). La confluencia del control romano del conjunto del Mediterráneo, incluyendo la conquista de Egipto, y del descubrimiento del uso de los monzones para viajes y tornaviajes directos entre el Mar Rojo-Arabia y la India es clave. Se constituye así una ruta marítima polifónica que abarca el conjunto del Océano Índico y que contribuye mucho al cambio de las dinámicas de las zonas que participan en él, incluyendo el conjunto de las costas indias, occidentales y orientales. Pronto seguirá hacia el Sureste Asiático y China y, como es lógico, potenciará las rutas terrestres, en particular Indo arriba.

La India se encuentra, pues, en medio las redes que unen el conjunto del continente euroasiático en un contexto donde, además, los lenguajes artísticos en la plástica y la literatura son helenísticos, primero, y helenístico-romanos, después.

No son tiempos pasivos culturalmente tampoco fuera de ella. Centrándonos en la cultura escrita, el lado occidental, el Mediterráneo asiste al mayor proceso de unificación de su historia y, a la vez, en el siglo I a.e.c. a una reestructuración radical de la cultura romana, empeñada en acercarse a la griega en conocimientos, calidad artística, de pensamiento, de técnicas y en una lengua normativa que teóricos como Varrón o autores como Cicerón o Virgilio definen y adaptan. Las decenas de manuales sobre diversos saberes que Varrón escribe en latín son un buen ejemplo. Todo ello acompañará al imperio de Egipto hasta el Rin. A la vez va ligado a una reestructuración de la cultura helena en su segundo gran momento de erudición tras lo que había supuesto la Biblioteca de Alejandría, ahora centrado en Roma, con un paralelo proceso de depuración de la lengua en dirección a los viejos modelos áticos. Todo esto marcará la historia de los siglos que siguen. Al otro lado, por cierto, se produce un fenómeno similar en la China Han: síntesis de la cultura

anterior, miradas clasicistas al pasado, recopilaciones y depuración de la lengua. Hay muchos referentes que seguir.

Es difícil entender por qué los diferentes mundos de la India iban a ser refractarios a adoptar componentes procedentes de esos espacios externos o a inspirarse en ellos para los cambios que sabemos que tienen lugar. No faltan gentes ni razones para el contacto. Basta mirar al llamado arte greco-búdico para darse cuenta de que no es así. El arte budista que seguirá el camino de la propia expansión del budismo hacia el norte y Este por la Ruta de la Seda no es más que una más de las adaptaciones de ese arte grecorromano internacional. Los Kuṣāṇa distan mucho de ser los únicos ejemplos. No es arriesgado suponer que, como en el caso de Aśoka, el budismo lleve la delantera en las grandes adaptaciones de instrumentos culturales en base al proselitismo que lo caracteriza. No seguirlos en la tarea hubiera resultado suicida.

La competencia religiosa no era compatible con la pasividad ante todo esto. La idea de que los procesos que tienen lugar en el mundo de la tradición védico-hinduista se producen sin contacto con lo que ocurre en el mundo budista o con la cultura grecorromana se muestra particularmente frágil aquí.

Su aceptación y defensa por los estudiosos hindúes desde el XIX en adelante se entiende en parte desde una perspectiva nacionalista en la que el peso de la herida del imperialismo inglés, y de las culturas islámicas posteriores, impide la aceptación de influencias de sus supuestos antepasados greco-romanos. En el caso de los estudiosos occidentales que lo negaron, antes de que esto se convirtiera en dogma dominante en la Academia y por tanto en algo automático y difícilmente cuestionable, esta negación jugaba más con la peligrosa idea de una diferencia literalmente esencial que hacía que los indios del pasado no pudieran aceptar componentes procedentes de gentes con otros modelos estéticos y de racionalidad. Algo había en esto también de la pérdida de brillo de la imagen de la India a lo largo del XIX y de adicional oscurecimiento ante la realidad del fracaso del imperio inglés en hacer de los indios los súbditos pasivos y agradecidos que quería.

En todo caso, esa negación siguió siendo el punto de partida, ligada a la búsqueda *a fortiori* de argumentos para apoyar la continuidad del espíritu nacional, esto es hinduista, al que, por ejemplo, se le hacía esperar tras Ásoka, e ir saltando de los brahmánicos Śūṅga a los meridionales Śātavāhana. Al final esperaba el florecer en la supuesta edad de oro hinduista de los Gupta (Lorenzen, 1990). En ese juego, los brahmanes representaban lo que un, por lo demás, brillante estudioso, Vittore Pisani, llamaba la resistencia del espíritu nacional, los creadores de perspectivas religiosas que habrían supuesto su adecuada expresión (Pisani, Mishra, 1970, p. 57).

Volviendo al núcleo de nuestro interés aquí, el cambio hacia el hinduismo presenta paralelos en el mundo heleno y en el mismo budismo. Es un fenómeno global que se inscribe dentro de la expansión de religiones universalistas de salvación por el mundo indo-mediterráneo (Laine, 1989, p. 280) y que no se queda allí.

En el mundo romano es bien sabido que las religiones místicas se multiplican y readaptan en la época imperial, ofreciendo lo mismo: devoción, entrega y más allá para el buen fiel. Cultos como los de Isis o Mitra se adaptan y extienden por todas partes, y también sin necesidad de negar a los dioses previos. Pero son ellos los que ofrecen otro mundo como recompensa, reestructurando el sistema de valores religiosos del fiel.

Más interesante aún, el budismo experimenta por estos años un cambio radical que definimos como el proceso de desarrollo de la corriente *Mahāyāna*. De nuevo aquí las incertezas cronológicas obligan a la vaguedad, pero tampoco excesiva. Se abren paso componentes que podemos calificar como claramente devocionales. Se construye la idea de que los Budas son mucho más que humanos que llegan en la tierra a la iluminación y señalan el camino a otros para hacerlo. Los *bodhisattva* serán ahora seres ya iluminados que deciden reencarnarse una y otra vez para ser guías de los demás y que responden a la devoción del fiel con dones espirituales y hasta con la consiguiente liberación.

Uno de los aspectos interesantes de esto es que va unido de manera natural a la multiplicación de recursos narrativos. Tenemos historias literarias de la vida del Buda Śākyamuni, y de

otros, que pueden ser leídas, inspirar a los devotos e incluso crearlos, pero también se pueden expresar las nuevas corrientes en modelos iconográficos, narrativos y no narrativos, abiertos a todos y desplegados en centros de peregrinación y stūpa. Las imágenes devienen un vehículo de devoción de primer orden. El triunfo de este budismo en la Ruta de la Seda y, de manera aplastante, en la China que vive momentos críticos tras la dinastía Han hace el fenómeno de la globalización de estas tendencias en el Continente euroasiático aún más interesante.

La confluencia de todo esto con los componentes que se consideran típicos del hinduismo no necesita comentario, incluyendo divinidades muy específicas (ya no sirven los viejos dioses politeístas), fieles, devoción y salvación. Nos interesa menos aquí cómo se acaba proyectando esto en el recurso, tendencialmente obligado, a nuevas fórmulas narrativas en la plástica. La punta de lanza son los nuevos textos.

El *Mahābhārata*, como apuntó Madeleine Biardeau, es el primer monumento de la *bhakti*. No parece casual que en él haya dos personajes divinos sobrenaturales que mueven la trama, y que uno sea ni más ni menos que el dios supremo que, como un *bodhisattva*, se encarna para conducir a los humanos en la dirección deseada. Que el otro sea un gran asceta, Vyasa, no deja de apuntar a la integración del mundo inmediatamente previo. El papel secundario de los dioses convencionales ahonda en los ya hollados caminos que llevan a su desaparición.

Como nada había en el mundo de los Veda originales que apuntara a las doctrinas de las *Upaniṣad*, tampoco hay nada en éstos que apunte al mundo de la *bhakti* y el hinduismo. El *Mahābhārata* defiende muchos caminos de salvación, entre ellos los de las *Upaniṣad*, además de las castas y los sacrificios védicos y, por supuesto, el ascetismo o la peregrinación. Pero ninguno como el de la entrega al dios que tan bien sintetiza la *Bhagavadgītā*.

Hay en él un modelo de monarca, Yudhiṣṭhira, que protege todo ello y más, a la sombra del dios supremo reencarnado. La historia, situada en el tránsito entre una generación de héroes que es exterminada y la nuestra, decadente, sitúa al dios y a ese mismo monarca iluminado en los

orígenes del tiempo. Genera un modelo para los monarcas del presente y su tarea de tratar de frenar el avance inexorable de un mal que solo culminará con la extinción que el dios de todo protagonizará como prólogo necesario antes de iniciar un nuevo ciclo.

Ha llamado la atención, por cierto, la inexistencia de budistas en aquel tiempo, que quedan así relegados a ser parte de los nuevos productos de una era de decadencia. Debería llamar la atención más de lo que lo hace el que se construya esta imagen del presente en un tiempo tan lleno de reinos con dinastías de muy diferentes procedencias que cuadran bien con otra parte de esa imagen del mundo del futuro —es decir, del presente del lector— que lo presenta no solo como dominado por infieles, sino por extranjeros, hasta que las cosas den el vuelco que se anuncia.

Ante esta nueva revolución de la *bhakti* los brahmanes, y no solo ellos, se enfrentarán de nuevo al problema de si aceptarla o no. Nada lleva a pensar que hubo respuestas uniformes.

Lo que importa es que la pretensión de continuidad de lo anterior y de no contaminación del exterior, queda ya ahora construida, y para siempre, en el hinduismo. Y va unida a una nueva y pregnantante reelaboración de la idea de una antigüedad y hegemonía prístinas. Una épica es siempre una operación en el tiempo. Los modelos que construyen requieren de pasado, pero no de historia.

Es de este mundo del que reciben los estudiosos occidentales las bases de su pensamiento sobre la India. La idea de que en la India se impone un modelo ajeno y colonial sin que intervengan los colonizados es de una inexactitud más notoria que en otros lugares. La identificación de una identidad colectiva y potencialmente nacional con una perspectiva religiosa local concreta ya excluye tan solo pensarlo. Basta para hacerlo evidente mirar la confluencia de gentes de los dos mundos, y muy bien intencionadas, en la reivindicación del siglo XIX en adelante de la necesidad de renovación del hinduismo o del alma hindú como la clave de la de la India. También es un lugar común aceptar que todo ello ha implicado reinventiones de la tradición previa cargadas de implicaciones de todo tipo, reinventiones que, una vez más, esconden todo tipo de rupturas.

En la India muchos y muchas veces han criticado la peligrosidad de la pretensión de confundir su historia y su identidad con las construcciones que hemos ido viendo alrededor del hinduismo y más de un hinduismo entendido de la manera rígida que se impone en el presente. Tres excelentes autores pueden servir de muestra de esta preocupación por el uso de la historia en esta dirección, Romila Thapar (2014), Amartya Sen (2005, pp. 56 ss.) y Martha Nussbaum, (2009, pp. 247 ss.).

No es tampoco un secreto que ese modelo construía en realidad tres fases a las que me he referido antes: una antigüedad dibujada en estas claves, la decadencia vinculada a los musulmanes durante el segundo milenio y hasta el siglo XVIII, y el período posterior. Como señala con gracia Subrahmanyam (2013, pp. 1-6), había una coincidencia a muchas bandas que llevaba hacia la búsqueda de una edad de oro en la primera y a preterir o denostar la segunda: entre orientalistas británicos y sus ayudantes indios empeñados en ver en el sánscrito la verdadera fuente de la cultura india, y entre reformadores indios que coincidían en las pretensiones británicas de renovar una India estancada por la vía de la modernidad y los que iban en busca de sus “verdaderas” raíces.

No es casual que la reevaluación de esa supuesta época estancada que tanto convenía al imperialismo británico, incida hoy en día también en la crítica a la imagen de una India aislada, identificada con el mundo del sánscrito y el hinduismo, así como en la negación de intercambios e hibridaciones, y más en un mundo presidido por todo lo contrario, incluyendo el papel de una cultura tan internacional y rica como la que se produce en persa (Eaton, 2019, pp. 3 ss.).

Como señalaba al principio, no estoy nada seguro de que se haya producido una suficiente puesta en cuestión de los componentes que han construido la imagen del mundo védico-hinduísta en estos siglos iniciales. Ni evolución orgánica y sin rupturas, ni hegemonía, ni aislamiento respecto a otras corrientes de la época ni del exterior. El problema de la dificultad a la hora de aceptar el papel de las influencias externas en particular es sorprendente y el mundo académico occidental no es una excepción en absoluto.

Y esta puesta en cuestión es tanto más necesario cuanto que estudios en esta línea ayudarían no solo a la hora de comprender las realidades e interacciones en estos campos en el Subcontinente, sino también a la de aplicar los conocimientos adquiridos para intentar entender por qué se producen fenómenos que pueden llegar a abarcar el conjunto del Continente Euroasiático. Ni hubo un solo tiempo eje ni hemos aprendido todavía a entender el mundo con la flexibilidad que merece la riqueza de encuentros que nos ha puesto en la vía de llegar a ser en el futuro verdaderamente humanos.

Notas

1. Este texto sintetiza trabajos previos con el objetivo de intentar ofrecer algunos componentes que posibiliten pensar mejor los orígenes de la historia y de las cultura y religiones indias. He optado por no citarlos en nota para evitar cansar al lector, que los encontrará reflejados en la bibliografía.

Referencias

- Biardeau, M. (1976). *Études de mythologie hindoue IV. Bhakti et avatàra*. Cosmogonies purāniques [Estudios de mitología hindú IV. *Bhakti* y *avatàra*. Cosmogonías puránicas]. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 63(1), 111-263. <https://doi.org/10.3406/befeo.1976.3888>
- Biardeau, M. (1978). *Études de mythologie hindoue V. II. Bhakti et avatàra. Avatàra et roi terrestre* [Estudios de mitología hindú V. II. *Bhakti* y *avatàra*. *Avatàra* y rey terrestre]. *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 65(1), 87-238. <https://doi.org/10.3406/befeo.1978.3906>
- Chatterjee, S. K. (2008). *William Carey and Serampore* [William Carey y Serampore]. Serampore.
- Eaton, R. M. (2019). *India in the Persianate Age 1000-1765* [India en la época del persianato 1000-1765]. Penguin.
- Hansen, V. (2012). *The Silk Road: A New History* [La Ruta de la Seda: una nueva historia]. Oxford University Press.
- Hiltebeitel, A. (1991). *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata* [El ritual de la batalla: Kṛṣṇa en el *Mahābhārata*]. Indian Books Centre.
- Hiltebeitel, A. (2001). *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King* [Repensando el *Mahābhārata*: Una guía para lectores sobre la educación del rey Dharma]. University of Chicago Press.
- Hiltebeitel, A. (2016). *En busca del Mahābhārata, en busca de la Diosa*. Editorial de la Universidad de Sevilla.
- Hopkins, E. W. (1901). *The Great Epic of India. Its Character and Origin* [La gran épica de India. Su carácter y origen]. C. Scribner's Sons, Edward Arnold.
- Laine, J. W. (1989). *Visions of God: Narratives of Theophany in the Mahābhārata* [Visiones de Dios. Narrativas de teofanía en el *Mahābhārata*]. Institut für Indologie der Universität Wien.
- Lorenzen, D. N. (1990). Los historiadores y el imperio de los Gupta. *Estudios de Asia y África*, 25(1), 30-46. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1187>
- Nussbaum, M. C. (2009). *India. Democracia y violencia religiosa*. Paidós.
- Pisani, V. & Mishra, L. P. (1970). *Le Letterature dell'India* [La literatura de la India]. Sansoni Accademia.
- Pollock, Sh. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* [El lenguaje de los dioses en el mundo de los hombres. Sánscrito, cultura y poder en la India premoderna]. University of California Press.
- Sen, A. (2005). *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity* [El indio discutiendo. Escritos sobre la cultura india, historia e identidad]. Picador.
- Stietencron, H. von. (2005). *Hindu Myth, Hindu History. Religion, Art, and Politics* [Mito hindú, historia hindú. Religión, arte y políticas]. Orient Blackswan.
- Subrahmaniam, S. (2013). *Is Indian Civilization a Myth?* [¿La civilización india es un mito?]. Permanent Black.
- Thapar, R. (2014). *The Past as Present: Forging Contemporary Identities Through History* [El pasado como presente: Forjar identidades contemporáneas a través de la historia]. Aleph Book Company.
- Wulff Alonso, F. (2008). *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*. Akal.
- Wulff Alonso, F. (2009). A propósito de *El prodigio que fue India* de Basham. *Papeles de la India*, 38, 98-125.

- Wulff Alonso, F. (2011a). Indra en femenino: notas entre la India y Grecia a propósito del *Mahabharata*. En A. Pérez Jiménez, y I. Calero Secall (Eds.), *Doron Mnemousines. Miscelánea de estudios ofrecidos a Ma. Ángeles Durán López* (pp. 347-370). Libros Pórtico.
- Wulff Alonso, F. (2011b). Nativism versus Imperialism? Debates and Interpretations in the Ancient History of India [¿Nativismo frente a imperialismo? Debates e interpretaciones en la historia antigua de la India]. En C. M. Gámez-Fernández y A. Navarro-Tejero (Eds.), *India in the World* [India en el mundo] (pp. 289-300). Cambridge Scholars.
- Wulff Alonso, F. (2014a). Antigüedad, identidades colectivas y modelos nacionalistas de España y Europa a la India. *Papeles de la India*, 43(1), 12-47.
- Wulff Alonso, F. (2014b). Mitos, divinidades, reencarnación: entre Platón y la India. En A. Pérez Jiménez (Ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del profesor Carlos García Gual* (pp. 571-586). Libros Pórtico.
- Wulff Alonso, F. (2014c). *The Mahabharata and Greek Mythology* [El *Mahabharata* y la mitología griega]. Motilal Barnasidass.
- Wulff Alonso, F. (2015a). Cuando Hércules le espantaba las moscas a Buda: Negando el mundo Greco-romano en la India. En L. Sancho Rocher (Coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (pp. 213-247). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Wulff Alonso, F. (2015b). Juzgando a los pueblos desde Grecia y Roma. De la India a Iberia, pasando por la Galia. En A. Fenet y N. Lubtchansky (Dirs.), *Pour une histoire de l'archéologie XVIIIe siècle- 1945: Hommage de ses collègues et amis à Ève Gran-Aymerich* [Para una historia de la arqueología. S. XVIII-1945. Homenaje de sus colegas y amigos a Ève Gran-Aymerich] (pp. 237-248). Ausonius.
- Wulff Alonso, F. (2016a). Supernatural Conflicts, Unanimities and Indra in the Main Story and Substories of the *Mahābhārata* [Conflictos sobrenaturales, unanimidades e Indra en la historia principal y las historias secundarias del *Mahābhārata*]. En V. Adluri, J. Bagchee (Eds.), *Argument and Design: The Unity of the Mahābhārata* [Argumento y plan: la unidad del *Mahābhārata*] (pp. 206-236). Brill.
- Wulff Alonso, F. (2019a). Book 4 of the *Mahābhārata*: Some Methodological Reflections on the Use of Greco-Roman Sources [El libro 4 del *Mahābhārata*: algunas reflexiones metodológicas sobre el uso de fuentes grecorromanas]. En A. K. Singh (Ed.), *Dialogue of Civilizations: India and Greece* [Diálogo de civilizaciones: India y Grecia] (pp. 225-49). Aryan Books International.
- Wulff Alonso, F. (2019b). Senderos apocalípticos del Mediterráneo a la India. En J. F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos y R. Caballero Sánchez (Eds.), *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez* (vol. 1, pp. 685-702). Libros Pórtico.
- Wulff Alonso, F. (2020). *In Search of Vyāsa: the Use of Greco-Roman Sources in Book 4 of the Mahābhārata* [En busca de Vyāsa. El uso de fuentes grecorromanas en el libro 4 del *Mahābhārata*]. <https://hdl.handle.net/10630/19438>
- Wulff Alonso, F. (En prensa). *El rastreador de historias. Un encuentro con el autor del Mahābhārata*. Akal.

Fernando Wulff Alonso (wulff@uma.es) Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Málaga. Ha trabajado en estudios sobre República Roma en Italia y en las provincias hispanas; mito, épica y género; usos de la Antigüedad en las construcciones identitarias y nacionalistas; fuentes grecorromanas en el *Mahābhārata* y estudios sobre la primera globalización del Viejo Mundo alrededor del cambio de Era.

Paolo Magnone

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ - आत्मैव विजिज्ञासितव्यः El ojo como espejo del sí mismo en la India y en Grecia

Resumen: El lema del oráculo de Delfos, γνῶθι σεαυτόν (nosce te ipsum, “conócete a ti mismo”), ha gozado de una inmensa fortuna en la cultura filosófica occidental; entre los primeros pensadores griegos se asoció especialmente a Sócrates, tal y como lo conocemos a través de Platón, quien menciona el lema en relación con la actitud de Sócrates hacia la investigación filosófica en no menos de cinco diálogos (Filebo, Fedro, Cármides, Protágoras, Timeo, Alcibiades I). Por otro lado, las exhortaciones a conocerse a sí mismo son corrientes en las Upaniṣads indias, empezando por la famosa amonestación de Yājñavalkya a su querida esposa “filosófica”, Maitreyī, al efecto de que tan sólo el ātman (“sí mismo”) debe ser contemplado, escuchado y puesto como objeto de reflexión y meditación. Pero, ¿qué es ese “sí mismo”, objeto de la búsqueda en ambas tradiciones filosóficas? En el lado indio, su equiparación con el principio espiritual es más directa, ya que el término ātman cubre a la vez tanto la función de pronombre reflexivo como el significado de “alma”. En el lado griego, en cambio, la identificación del τὸ αὐτό con la psychē no es inmediata, y debe conseguirse mediante la investigación filosófica. En ambas tradiciones, sin embargo, el acceso a la esencia real del ātman/psychē es difícil de lograr a través del discurso racional, y a veces se recurre a dispositivos extra-rationales para ayudar y catalizar la perspectiva teórica.

Entre ellos, sorprendentemente, la metáfora de la pupila del ojo, denominada de forma equivalente kōrē y kanīnikā en cada idioma, se aplica en términos muy similares en el episodio de la enseñanza de Prajāpati a Indra y Virocana relatado en el octavo capítulo de la Chāndogya Upaniṣad y en la instrucción de Sócrates a Alcibiades en el diálogo que lleva el nombre de este último.

Palabras clave: Upaniṣads, Yājñavalkya, ātman, psychē, pupila del ojo

Abstract: The motto of the Delphic oracle, γνῶθι σεαυτόν (nosce te ipsum, “know thyself”), has enjoyed an immense fortune in Western philosophical culture; among the early Greek thinkers it became particularly associated with Socrates as we know him through Plato, who mentions the motto in connection with Socrates’ attitude to philosophical enquiry in no less than five dialogues (Philebus, Phædrus, Charmides, Protagoras, Timæus, Alcibiades I). On the other side, exhortations to know (one’s) self are rife in the Indian Upaniṣads, beginning with Yājñavalkya’s famous admonishment to his beloved “philosophical” wife, Maitreyī, that the ātman alone should be contemplated, listened to, reflected and meditated upon. But what is the “self” which is the object of the quest in both philosophical traditions? On the Indian side,

its equation with the spiritual principle is more straightforward, since the term ātman covers at once both the function as the reflexive pronoun and the meaning of “soul”. On the Greek side, on the other hand, the equation of tò autó with psychē is not immediately apparent, and must be gained through philosophical investigation. In both traditions, however, access to the real essence of the ātman/psychē is difficult to obtain through rational discourse, and extra-rational devices are sometimes resorted to in order to assist and catalyze the theoretical insight. Among them, surprisingly enough, the metaphor of the pupil of the eye, named equivalently kōrē and kanīnikā in either language, is applied on very similar terms in the story of Prajāpati’s teaching to Indra and Virocana narrated in the eighth chapter of the Chāndogya Upaniṣad and in Socrates’ instruction to Alcibiades in the dialogue named after the latter.

Keywords: *Upaniṣads, Yājñavalkya, ātman, psychē, pupil of the eye*

Al acercarse por primera vez al templo de Delfos, los consultores del oráculo se encontraban con una enigmática inscripción tallada en la entrada: γνῶθι σεαυτόν (*nosce te ipsum*, “conócete a ti mismo”). El lema ha gozado de una inmensa fortuna en la cultura filosófica occidental (1); entre los primeros pensadores griegos se asoció especialmente a Sócrates tal y como lo conocemos a través de Platón, quien menciona el lema en relación con la actitud de Sócrates ante la indagación filosófica en nada menos que seis diálogos. En el *Cármides*, le hace afirmar a Sócrates que el conocerse a sí mismo es lo en que consiste la sabiduría (2); y en el *Filebo*, por otra parte, que la tontería es el opuesto del conocerse a sí mismo (3). En el *Fedro* Sócrates declara no tener tiempo para investigar asuntos irrelevantes de la mitología cuando aún no ha conseguido lo más importante, conocerse a sí mismo (4). Incluso en el *Protágoras* (343ab) se menciona de pasada la inscripción delfica como ejemplo de la concisión “lacónica” de los antiguos sabios (5). También en el *Timeo*, aunque sin citar expresamente la inscripción de Delfos, se afirma que

conocerse a sí mismo es la característica del sabio (6). En cuanto al *Primer Alcibiades* (7), vamos a ocuparnos de ello más detenidamente a continuación.

Por otro lado, las exhortaciones a conocerse a sí mismo —आत्मैव विजिज्ञासितव्यः (*ātmaiva vijijñāsitavyah*)— abundan (8) en las *Upaniṣads* indias, comenzando por la famosa advertencia de Yājñavalkya a su amada esposa “filosófica”, Maitreyī, que solo el *ātman* debe ser contemplado, escuchado, hecho objeto de reflexión y meditación (9). Pero, ¿qué es ese “Sí mismo” que es la meta de la búsqueda en ambas tradiciones filosóficas?

Mientras que tanto en la India como en Grecia la filosofía se estrena abordando el problema de los comienzos, con las cosmogonías protofilosóficas del Libro X del *Ṛg Veda* [RV] (inicio del I milenio a.e.c.) por un lado y las especulaciones de los presocráticos sobre el *archē* por el otro (VI-V siglo a.e.c.), aproximadamente a mediados del primer milenio a.e.c. el problema de la naturaleza del Sí mismo llega a adquirir una importancia central en ambas provincias culturales. Para ser más precisos, en las *Upaniṣads* indias encontramos un desarrollo progresivo de la doctrina del *brahmāmaikya*, o sea la “unidad de *brahman* [el Absoluto Ser] y *ātman* [el Sí mismo, la Absoluta Conciencia]”, en la cual locución ambos términos significan la Realidad última, aunque con connotaciones diferentes, expresando el primero especialmente el aspecto macrocósmico y energético, y el segundo el aspecto microcósmico y consciente del Absoluto. Por otra parte, en Grecia se desarrolla gradualmente, con los presocráticos, una noción integrada de la *psychē* o ‘alma’, que la reconoce como sede única de las funciones antes dispersas de vivificación, movimiento, sensación, emoción e intelección.

Ambos términos, *ātman* y *psychē*, tienen un origen similar, a partir de diferentes raíces y lemas del IE que transmiten las nociones de soplar y respirar (10). Así, es a través de la intermediación del concepto de aliento vital que ambos términos llegan a significar finalmente el principio espiritual o el alma. Sin embargo, mientras que en el lado indio la equiparación de este principio espiritual con el Sí mismo, o la sede central de la identidad, es muy antigua, en el

lado griego fue el resultado final de un desarrollo mucho más gradual.

En el lado indio, al principio en el RV el término *ātmán* significa generalmente cierto tipo de facultad vital afín al *prāṇa* ('aliento vital'), correspondiente al *vāta* ('viento') en el nivel macrocósmico (11). A pesar de eso, en varios contextos se hace evidente que el *ātman* representa un concepto psicológico más complejo que el *prāṇa* (12), y en un par de pasajes hasta adquiere una connotación más universal, como cuando Sūrya (el Sol) o Puṣan es dicho ser (o contener) el *ātman* de todo el móvil y el inmóvil (13). Para resumir con las palabras de Keith (1989):

the real history of *ātman* seems then to be that from the meaning 'wind' sprang early up that of 'breath'; thence came the meaning 'self', as when it is said of Sūrya that he is the self of that which stands and moves. Then we have the use of self as the reflexive pronoun (...). But the sense of 'breath' and 'self' is also capable of being understood in more abstract ways, and we, therefore, find *ātman* used to denote the essential nature of a thing. (p. 451)

Sin duda lo que facilita esta transición al concepto de esencia a la vez individual y cósmica es la confusión del término *ātman* con otro término *tmán*, que se emplea sistemáticamente en el RV en el sentido del pronombre reflexivo 'sí mismo' (14).

No obstante, todo esto, ciertamente, no es suficiente para inaugurar el significado filosófico vedántico (15) del *ātman* como el Sí mismo cósmico, idéntico al verdadero Sí mismo del individuo, del que constituye el núcleo esencial en cuanto radicalmente distinto de sus acreciones insubstanciales —*upādhi*, en la jerga advaítica—. Una etapa crucial en la transición entre el significado meramente gramatical y el metafísico superior de *ātman* está representada por la famosa enseñanza de Yājñavalkya a su amada esposa "filosófica" Maitreyī que ya se ha mencionado, relatada en dos versiones distintas en la BAU (16). Allí el maestro, a punto de dejar su casa e irse por el mundo sin hogar como *pravrajaka* (mendicante religioso), manifiesta su intención

de arreglar los asuntos financieros entre sus dos esposas antes de su partida final — con lo cual Maitreyī declara su total desprecio por las riquezas, pidiendo en cambio el conocimiento de los medios para alcanzar la inmortalidad. "Ah, querida como eres para mí, [no es de extrañar] que ahora digas palabras que me agrada oír" empieza Yājñavalkya.

Pero, como pronto resulta claro, la expresión *prīyāsi* ("eres querida") es algo más que un simple comentario afectuoso, ya que Yājñavalkya, como si tomara ejemplo de ella, se embarca inmediatamente en una investigación de la razón subyacente que hace así que algo sea querido: "En verdad, no es por el amor de la esposa que la esposa es querida; sino es para el amor de sí mismo (*ātmanah kāmāya*) que la esposa es querida" (17). En este contexto, la palabra *ātman* no lleva patentemente más que el significado gramatical del pronombre reflexivo, es decir el yo personal del hablante; esto queda claro incluso por el recurso a la partícula *vai*, 'de hecho', que según la glosa de Śaṅkara se emplea *prasiddhasmaranārtham*, "para recordar algo conocido; es bien sabido en el mundo, de hecho, que no es por el amor del marido, o sea para su propio beneficio de él, que el marido es querido por su esposa, pero es más bien para el propio beneficio de la esposa que es querido por ella" (18).

Parecería, por lo tanto, que Yājñavalkya adopta aquí una perspectiva muy realista del amor y del deseo (*kāma*), buscando sus raíces en una actitud egoísta preocupada exclusivamente por el propio bienestar. Esta actitud se amplía progresivamente para motivar no solo el amor por el cónyuge y los hijos, sino también el amor por las riquezas, el poder espiritual y temporal, para finalmente abarcar en un crescendo paroxístico el amor por los mundos, los dioses, las criaturas, en definitiva: el amor por todo lo que sea. Pues, como concluye Śaṅkara, "esto es universalmente reconocido: que uno tan solo se ama a sí mismo, y no a otra cosa" (19).

Sin embargo, es exactamente cuando Yājñavalkya nos ha llevado (con Maitreyī) al punto donde al parecer todo ha sido tragado por nuestro yo, que la verdad comienza a amanecer sobre nosotros, que un yo capaz de conferir sentido a todo lo que existe no puede posiblemente ser solo eso, nuestro propio y mezquino yo empírico

(20): así que Yājñavalkya puede terminar esta introducción a su enseñanza con una sentencia final que atestigua cómo la transubstanciación del yo objetivo en el Sí mismo superior en cuanto principio universal de la subjetividad y de la conciencia ya se ha llevado a cabo: “por lo tanto, oh Maitreyī –dice– solo el Sí mismo debe ser contemplado, escuchado, cogitado y meditado: pues por la contemplación, la audición, la cogitación y la meditación sobre el Sí mismo todo queda conocido” (21). Como es bien sabido, tras otros pasajes en los que no vale detenerse ahora, la enseñanza pasa a despojar al recién descubierto Sí mismo universal de todo vestigio de referencias objetivas mediante la afilada navaja del famoso *neti neti*, “¡no (así)!, ¡no (así)!” (22): el *lógos apophatikós* quitando sistemáticamente todas las determinaciones predicativas como inaplicables: pues *vijñatāraṃ kena vijānīyāt* “¿cómo podría alguien conocer al conocedor?” (23) –o, como glosa Śaṅkara, “¿por medio de qué podría uno conocerle a aquel a través del cual todo el universo es conocido, o quién otro que él podría conocerlo?” (24)–.

Así habló Yājñavalkya y así, en la época de las *Upaniṣads* más antiguas (es decir, alrededor del VI siglo a.e.c.), ya se había efectuado la transición entre la noción del *ātman* o Sí mismo como principio vivificador y factor de la conciencia individual y el *ātman* como principio de conciencia universal. Sin embargo, en Grecia el panorama es muy diferente (25). En Homero, la *psychē* constituye, por un lado, el aliento vital que abandona al hombre en el momento de la muerte, mientras que, por otro lado, se concibe como una especie de figura de sombra que parte del cadáver para arrastrar una existencia lúgubre como fantasma desprovisto de razón y voluntad en el Hades (26). En los siglos VI y V el campo semántico de la *psychē* en el primer sentido, es decir, como principio vital, se amplía gradualmente hasta incluir otras funciones: así, además de la vida humana, se atribuye a la *psychē* ser la fuente de la animación y del movimiento, la sede de los sentimientos y de las emociones, el portador de las virtudes morales y, finalmente, el principio de la cognición y del pensamiento.

Otra línea de desarrollo es la órfico-pitagórica, que introduce en lugar de la mera subsistencia

del fantasma sin cuerpo según Homero una inmortalidad plena del alma, ahora denominada preferentemente *δαίμων* y concebida como un principio divino que cumple un período de castigo en la prisión del cuerpo (*σῶμα*) que es su lugar de enterramiento (*σῆμα*) (27): de modo que para el alma estar viva en el cuerpo es realmente como estar muerta en una tumba, mientras que deshacerse del cuerpo es alcanzar la inmortalidad en unión con los dioses (28). Las dos vertientes se unen finalmente en Platón, quien primero elabora una teoría completa del alma. La antítesis órfica entre un alma inmortal y un cuerpo mortal es subsumida y dotada de un fundamento metafísico en el marco de lo que mi antiguo maestro, Giovanni Reale, denominó “la segunda navegación”, según la propia metáfora de Platón, es decir, el viaje filosófico que conduce al descubrimiento de la dimensión suprasensible del Ser. Así, en el *Fedón* (79a ss.) la inmortalidad del alma se demuestra por su afinidad con la realidad inmutable de las Ideas que constituyen el objeto de su función de pensar y conocer, mientras que en el *Fedro* (245c ss.) se fundamenta en su función vivificante como principio inmóvil de la vida y del movimiento. El concepto de alma de Platón alcanza su expresión más madura en la famosa teoría de un alma tripartida anticipada en la alegoría del carro del *Fedro* (29) y expuesta en la *República*, donde se distinguen tres partes del alma, según sus tres funciones principales: τὸ ἐπιθυμητικόν, es decir lo que luego se llamará en la Escolástica medieval *anima concupiscibilis*, la función apetitiva; τὸ θυμοειδές (*anima irascibilis*, la función impulsiva); τὸ λογιστικόν (*anima intelligibilis*, la función racional).

Esta línea de desarrollo de la psicología griega que acabamos de esbozar hasta ahora tiene poco en común con la india; sin embargo, en otro diálogo, el *Primer Alcibiades* [AlcI], Platón se acerca más a la perspectiva india, investigando (a través de la habitual intermediación de Sócrates) la relación entre la *psychē* y el sí mismo del hombre; y lo que es más, al hacerlo Sócrates incluso emplea como recurso didáctico la imagen del ojo enfrentado como un espejo que revela al espectador, de una manera que exhibe sorprendentes similitudes con el procedimiento análogo seguido por Prajāpati al intentar impartir su enseñanza

a sus dos discípulos, Indra y Virocana, en el último *adhyāya* de la *Chāndogya Upaniṣad* [ChU]. La segunda parte de este trabajo se enfocará en la imagen del ojo como espejo del sí mismo y las formas en que la imagen está empleada en cada uno de estos dos textos.

La enseñanza de Prajāpati

Ahora bien, la *Upaniṣad* narra que en la antigüedad Indra y Virocana, por separado y sin consultar, se acercaron a Prajāpati con la madera ritual para hacerse sus discípulos. El carácter emblemático de los personajes prefigura el valor simbólico del relato: Prajāpati, el Señor de las criaturas, es la personificación brahmánica del Absoluto *brahman*; Indra, rey de los dioses, y Virocana, rey de los titanes (30), representan la dualidad original de los opuestos de cuyo conflicto –que encuentra expresión mítica en los mil episodios del *daivāsura*, la guerra perpetuamente reiterada entre dioses y titanes– se alimenta el dinamismo incesante del devenir.

El aprendizaje dura 32 años, tras los cuales Prajāpati interroga a los dos discípulos sobre el propósito de su discipulado. Responden repitiendo las palabras que ya habían escuchado del mismo Prajāpati: su objetivo es

el *ātman* que ha alejado el mal y está exento de la vejez, de la muerte, de la aflicción, del hambre y de la sed, cuyos deseos y deliberaciones se hacen realidad - ese *ātman* uno debe perseguir y buscar conocer. Quien ha descubierto y realizado ese *ātman* obtiene todos los mundos y la satisfacción de todos los deseos. (ChU 8, 8, 3)

A oídos griegos, la exhortación de Prajāpati –*sa [ātmā] anveṣṭavyaḥ sa vijijñāsitavyaḥ* (“aquel sí mismo debe uno investigar y intentar conocer”)– aunque redactada con palabras diferentes, suena algo familiar, pues no es otra cosa que ese famoso mandato delfico que ya mencionamos en principio, γνῶθι σεαυτόν, que es también la nota clave de la instrucción de Sócrates a Alcibíades en el diálogo eponímico.

Después del largo aprendizaje, Prajāpati está finalmente listo para impartir la enseñanza, pero elige hacerlo de una manera bastante tortuosa: “este *puruṣa* (‘varón’, y por extensión ‘persona’ de cualquier sexo) que se ve en el ojo es el *ātman* –dice– esto es el inmortal sin miedo, esto es el *brahman*” (31). Supuestamente alude a la pequeña figura de sí mismo que una persona ve reflejada en el ojo de otra que está frente a frente, aquí denominada *puruṣa* pero cuyo nombre habitual en sánscrito es *kanīnikā*, literalmente ‘niña’, que por sinécdoque ha llegado a significar la pupila del ojo que es el asiento del reflejo (32). Así parece decir –pero ¿cuál es la verdadera intención de su enigmática sentencia? En realidad está jugando con la ambigüedad de la palabra *puruṣa*, que además de significar ‘varón’, y, como hemos dicho, ‘pupila’ (persona del ojo), en virtud de un desarrollo que comienza ya en las *Upaniṣads* y lleva a la escuela filosófica del *Sāṃkhya* (33), viene a adquirir el significado técnico de ‘principio consciente’. “El *ātman* es la personita que se ve en el ojo” parece decir, pero encubiertamente significa “el *ātman* es el principio consciente que se manifiesta en la visión”.

Los dos discípulos se quedan perplejos: “¿Quién es entonces, Señor –preguntan además– aquel que se ve reflejado en el agua, o en un espejo?”. Lamentablemente, con esta misma pregunta demuestran que no han comprendido lo esencial, y por eso su búsqueda ya está condenada al fracaso. Ellos toman a Prajāpati como si pretendiera decir que su sí mismo puede ser visto en el reflejo del ojo, y pronto se ponen a buscar un reflejo más claro y detallado, como el que puede otorgar una lámina de agua o un espejo. Pero ¡ay! el Sí mismo es el Vidente que nunca puede ser visto, como había dicho Yājñavalkya: *vijñātāraṃ kena vijānīyāt* “¿con qué medios se podría conocer al Conocedor?”. Por lo tanto, un espejo nunca puede proporcionar un medio para ver al Sí mismo –y tampoco puede, para el caso, la superficie reflectante de la pupila del ojo–. No obstante, en la pupila, en la personita que aparentemente me devuelve la mirada de frente, me parece vislumbrarme a mí mismo mirante, parece que de alguna manera capto al Vidente en el acto mismo de ver, acechando allí en el turbio abismo de la pupila de otro. Por eso el homúnculo

del ojo no se parece a ningún otro reflejo en un espejo convencional: porque el tenue reflejo de lo visto en la superficie de la pupila contiene en realidad un indicio del vidente oculto tras la pupila, que a su vez me mira, por así decirlo, a mí mismo mirante.

Prajāpati hace otro intento, pidiendo a los dos alumnos que contemplen sus propios reflejos en un espejo adecuado, como parece que les gusta más, y relaten (¡fijémonos bien! no lo que ven, sino) lo que *no* disciernen de sí mismos (34): una vez más, lo que *no* pueden ver de sí mismos es precisamente el propio sí mismo, que es el Vidente invisible del reflejo visto. Pero una vez más Indra y Virocana no captan la indirecta, y protestan que pueden ver en el reflejo todo su ser, hasta los pelos y las uñas, confundiendo sus objetos corporales con el Sí subjetivo... No vale seguir la historia ulterior (35) de su fracaso, de cómo Virocana, habiendo abrazado resueltamente la falsa doctrina de un *ātman* corporal, condenó a los titanes sus súbditos a volverse materialistas y entusiastas del fitness y del gimnasio, mientras que Indra, habiendo dejado pasar la ocasión de tomar la vía rápida franqueando la puerta de la pupila, tuvo que dar un largo rodeo antes de alcanzar la meta final del conocimiento del Sí mismo.

La enseñanza de Sócrates

Volvamos ahora al diálogo de Platón (36), en el cual nos encontramos con un escenario muy diferente. Mientras que en la ChU los dos reyes se dirigen autónomamente a Prajāpati afín de satisfacer su propia avidez de poder, aquí es Sócrates quien busca y halaga a Alcibíades tratando de persuadirle de que necesita la instrucción del mismo Sócrates para lograr el éxito político que persigue. Si por un lado Prajāpati se muestra en apariencia reluciente a impartir la enseñanza, que deliberadamente envuelve en expresiones ambiguas que desafían la sagacidad de sus alumnos, por otro lado Sócrates hace todo lo posible para obtener la atención y la comprensión de Alcibíades frente a su impudente temeridad. En ambos casos la receta del éxito es

la misma: realiza tu *ātman*, concóctate a ti mismo; pero mientras que en la *Upaniṣad* constituye el motivo inicial de la resolución del dios y del titán de emprender el aprendizaje, en el diálogo representa el avance final del “partero de las almas”.

Sócrates introduce la búsqueda del sí mismo distinguiendo entre el arte de cuidarse de lo que le pertenece a cada persona y el arte de cuidarse de aquella persona misma (37): el que se sirve (χρηται) de un instrumento (ὄργανον) es otra cosa que el instrumento; por lo tanto, el mismo Alcibíades, en cuanto se sirve de su propio cuerpo, es otra cosa que ello. Si quiere hacerse mejor, Alcibíades tendrá entonces que adquirir el conocimiento de sí mismo (συντοῦ) en cuanto algo diferente de su propio cuerpo y de sus propias posesiones, según el precepto délfico γνῶθι σεαυτὸν (Alcl 127e-129a). Hasta aquí, el objeto de investigación ha sido el sí mismo individual de cada uno (en el caso que nos ocupa, de Alcibíades). Pero en este punto Sócrates introduce repentinamente una dimensión más universal: para saber qué es el sí mismo de cada persona, es necesario investigar primero qué es *ipsum idem*, lo “mismo en sí mismo” (αὐτὸ ταῦτό) (38). Observemos que, de manera similar, Yājñavalkya, en su introducción a la enseñanza, había ampliado progresivamente el alcance del término *ātman*, que, de ser el simple pronombre reflexivo que designaba el propio sí mismo individual, se había transubstanciado gradualmente en el Sí mismo como principio universal de la subjetividad y de la conciencia.

Ahora bien, el verdadero sí mismo del hombre (en cuanto distinto del sí individual de cada uno) no es su cuerpo, sino el utilizador del cuerpo (τὸ τῷ σώματι χρώμενον), es decir, el alma (ψυχή) (39): pues el alma es el objeto propio del mandato délfico de conocerse a sí mismo y no el cuerpo, que no es más que un apéndice del alma. En efecto, en la ChU los dos alumnos habían sido descarriados por las enigmáticas palabras de Prajāpati para tomar el cuerpo reflejado en el espejo por su verdadero sí mismo. Pero, volviendo al mandato délfico, ¿cómo llevarlo a cabo? Suponiendo que el mandato “concóctate a ti mismo” se dirigiera a un ojo, dice Sócrates, equivaldría a “mírate a ti mismo”, y en ese caso, ¿con qué medios podría el ojo llevarlo a cabo?

Ciertamente, por medio de un espejo, responde Alcibiades (AlcI 132d-e). Del mismo modo, Indra y Virocana eran aficionados a los espejos. Pero Sócrates no está satisfecho – y tampoco lo había estado Prajāpati.

No has reparado, continúa diciendo, en que una especie de espejo se encuentra incluso en el ojo, de modo que cuando miramos en él vemos en la pupila opuesta a una persona (πρόσωπον) que es una imagen del espectador, y por esa razón recibe el nombre de κόρη (es decir, ‘doncella’ o ‘pupila’)? De la misma manera, Prajāpati había dirigido originalmente a sus alumnos para que miraran al *puruṣa* en los ojos. Ahora bien, concluye Sócrates, si un ojo quiere verse a sí mismo, debe mirar en el ojo mismo, más aún, en aquel punto del ojo de donde se origina su virtud visual, es decir, la pupila; y del mismo modo, si un alma quiere conocerse a sí misma, debe mirar en el alma misma, y especialmente en aquella parte del alma de donde se origina su virtud cognoscitiva (σοφία). A esa parte del alma Sócrates la llama “lo divino” (τὸ θεῖον), que es la fuente del conocimiento y del pensamiento (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν): de modo que al mirar en ella el alma conoce a la vez todo lo divino –dioses e inteligencia (φρόνησις)– y a sí misma.

Apuntes comparativos

En esta ocasión no nos proponemos entrar en un análisis comparativo más detallado; baste destacar algunos puntos importantes de discrepancia por un lado, y de convergencia por el otro.

En primer lugar, el procedimiento pedagógico de Sócrates no es el mismo que el de Prajāpati, sino el papel que cualquiera de los dos maestros asigna a la persona del ojo es muy diferente. Prajāpati confía en el *puruṣa* en el ojo como catalizador de una intuición instantánea, una hazaña de *pratibhā* (‘iluminación’) súbita capaz de romper *ipso facto* las ataduras del razonamiento lógico, que en las *Upaniṣads* se reconoce generalmente como inepto para dar paso a la revelación final del *ātman/brahman* (40). Por otra parte, Sócrates hace uso de la *kōrē* como paradigma para establecer un argumento por analogía; en su calidad de campeón del racionalismo griego, no comparte la

desconfianza de los maestros upaniśádicos en el poder de la razón, si no para penetrar en el misterio último, al menos para guiar el camino hasta sus inmediatos alrededores.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el Sí al que llega Sócrates con su argumento no es el mismo que perseguía Prajāpati (y que sus dos alumnos no lograron captar). El Sí al que llega Sócrates no es el vidente que nos devuelve la mirada en un ojo parado enfrente –eso solo sirve como una similitud–. El ojo físico de la vista no es más que un símil del ojo espiritual del conocimiento; de modo que el Sí que Sócrates alcanza no es en realidad el Vidente, sino el Conocedor y el Pensador. Este punto no puede ponerse suficientemente de relieve, ya que es el asiento de la más profunda discrepancia, de donde se bifurcan los caminos divergentes de las psicologías (filosóficas) india y griega (con todo lo que le sigue, si, como dice Whitehead, la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de anotaciones a Platón): pues mientras que el *ātman* indio es el *sākṣin* (‘testigo’) implícito en la visión y asimismo en todo acto cognoscitivo, pero trascendente con respecto a ello, que solo pertenece al complejo psíquico natural que culmina en la *buddhi* (‘intelecto’) –por su parte, la *psychē* griega es eminentemente idéntica a *tó logistikón*, es decir, la facultad racional que es el equivalente griego de la *buddhi* (41). Desde la época más antigua la noción india del alma no incluye las funciones psíquicas, que en cambio están adscritas al cuerpo: incluso la facultad más elevada, la *buddhi*, que correspondería al alma racional en la teoría platónica del alma tripartita mencionada más arriba, no es más que uno de los instrumentos corpóreos del *ātman* que no es cuerpo –ni siquiera esa cumbre suprema del cuerpo que es el intelecto– sino luz de conciencia trascendental sin objeto.

Con todo eso, la similitud fundamental no es menos sorprendente: tanto Prajāpati como Sócrates apuntan a la pupila del ojo como una puerta que proporciona acceso inmediato (42) al Sí mismo. Ambos señalan la especificidad única del espejo de la pupila que lo diferencia de todos los espejos convencionales: a saber, que funciona como espejo del sujeto, mientras que todos los demás son espejos de objetos.

Sin embargo, la esencia del procedimiento anagógico de Prajāpati y Sócrates era sutil, y podía eludir fácilmente las inteligencias menos sofisticadas. Eludió a los discípulos de Prajāpati, que volvieron a recurrir a los espejos habituales en los que podían ver imágenes nítidas de su yo corporal, perdiendo así el camino hacia su verdadero sí consciente. Pero eludió incluso al propio discípulo tardío de Platón, el interpolador desconocido (43) (quizás un cristiano) que hizo que Sócrates continuara su enseñanza con estas incongruentes palabras:

Ahora bien, como los espejos son más claros, más puros y más brillantes que el espejo del ojo, así el Dios es más puro y más brillante que la mejor parte de nuestra alma, de modo que al mirar al Dios nos serviríamos del mejor espejo (...) y estaríamos en la mejor posición para conocernos a nosotros mismos. (AlcI 133c)

¡Ay! que incluso él ha caído víctima de la pasión por los espejos, que es la pasión por el “I-me-mine”, que lleva al yo a extraviarse en el reino de los objetos: en el espejo del Dios que está allá fuera el hombre puede encontrar un parangón para un Yo más grande, pero no su verdadero Sí sin dimensiones, que se oculta tras todos los espejos, pero que hace débiles señas a través del único y maravilloso espejo de la pupila.

Apostilla concluyente

La mayoría de los estudiosos del diálogo platónico parece que han pasado por alto este punto esencial (44): es decir, que en el discurso socrático la pupila funciona como un espejo peculiar, que en lugar de devolver los objetos parece de alguna forma abrir un resquicio sobre el propio sujeto de la visión. Desde luego, este rasgo distintivo de la pupila resalta con mayor claridad en el relato indio, que por eso mismo puede contribuir a iluminar el pasaje griego bajo una luz diferente (45). Vernant (2007) nos recuerda que el hombre griego tenía una experiencia fragmentada y extrovertida de su propia persona,

como un campo de fuerzas que se manifestaban sobre todo en su juego exterior, bajo la mirada de los demás:

l'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs réfléchissant son image que sont pour lui chaque *alter ego*: parents, enfants, amis ... l'individu se projette ainsi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise: activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir non en puissance mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver, ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au-dehors. (p. 1465)

En la misma perspectiva, otros autores han ubicado la intención fundamental del pasaje en cuestión en la aseveración de la necesidad de la comunión con el otro, ejemplificada en la relación dialógico-mayéutica y a la vez erótica que Sócrates mantiene con Alcibiades (Tremblay 2009, *passim*). Sin embargo, quizás aquí la clave sea el αὐτὸ ταὐτό, lo “mismo en sí mismo” que Sócrates introduce inopinadamente como objetivo último de la investigación: ni el intercambio dialógico con el interlocutor, ni el flujo erótico que circula entre las miradas de los amantes, donde cada uno es un espejo del otro (Vernant, 2007, p. 1418), pueden llegar a penetrar la profundidad del absoluto Sí mismo: en el intercambio con el otro que está frente a mí como mi objeto, su mirada solo me devuelve un yo mismo que a su vez no es más que el objeto del otro, no sale de la circularidad del αὐτὸς ἐκάστος, del “cada uno mismo”. Por cierto, como Vernant nos lo ha explicado, esta es la norma constitutiva de la autoconsciencia del hombre griego; sin embargo, el *Primer Alcibiades* es un diálogo extraño, y más particularmente el pasaje que nos ocupa: ¿podría ser que en las palabras de Sócrates salga a la luz otra dimensión de la autoconsciencia, insólita para el espíritu griego pero familiar para el espíritu indio desde los tiempos del famoso “testamento” de Yājñavalkya? a saber, la concepción

del *ātman* como Sí absoluto, ‘masa de cognición’ (*vijñānaghana*) que como un bloque de sal disuelto en el agua no puede ser captado en sí mismo pero “sala” todos los órganos haciéndolos capaces de conciencia (46)? Sería esto ‘lo divino’ (τὸ θεῖον), que es la fuente del conocimiento y del pensamiento (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν), que nunca puede conocerse o pensarse en sí mismo, pero puede vislumbrarse en el singular espejo de la pupila? La pregunta sobre la posibilidad de un influjo directo tal vez eludirá para siempre una respuesta acertada por parte de los prudentes y escrupulosos cultores de la historia de la filosofía. No obstante, los afloramientos dispersos de pasmosas coincidencias en los ámbitos de las dos únicas (47) tradiciones de investigación racional que ha conocido la humanidad —la griega y la india— nunca dejarán de desplegar asombrosas visiones enriquecedoras de nuestras perspectivas desde un punto de vista exquisitamente teórico.

Notas

1. “Das γνῶθι σεαυτὸν den einzigen griechischen Satz darstellt, dessen originaler Wortlaut im Abendland zu allen Zeiten verhältnismäßig vielen Menschen irgendwie bekannt gewesen ist, auch im Mittelalter, als die Kenntnis dieser Sprache im lateinischen Westen so gut wie erloschen war” (Tränkle, 1985, p. 19).
2. *Cármides* 164d: ἔγωγε αὐτὸ τοῦτό φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, καὶ συμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα ... τὸ γὰρ Γνῶθι σεαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν “En cuanto a mí, yo afirmo que precisamente esto, el conocerse a sí mismo, es la sabiduría, y estoy de acuerdo con quien puso la inscripción de esas palabras en Delfos ... pues ‘Conócete a ti mismo’ y ‘Seas sabio’ son lo mismo”.
3. *Filebo* 48c: ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξέως τινος ἐπὶ κλην λεγομένη: τῆς δ’ αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ [*scil.* τὸ γελοῖον] τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. — τὸ ‘γνῶθι σεαυτὸν’ λέγεις, ὦ Σώκράτης; “La maldad (πονηρία) en general es la designación de un cierto estado; por su parte, de toda la maldad [la tontería] es lo que envuelve la condición opuesta de la que está mencionada en la inscripción en Delfos. —¿Te refieres al ‘Conócete a ti mismo’, Sócrates?”.
4. *Fedro* 229e-230a: ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἔστι σχολή: τὸ δὲ αἴτιον, ὃ φίλε, τοῦτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν “En cuanto a mí, no tengo tiempo para esas cosas en absoluto; y la razón, amigo mío, es ésta: todavía no soy capaz, como dice la inscripción de Delfos, de conocerme a mí mismo”.
5. *Protágoras* 343a-b: [ρήματα βραχέα ἀξιωμανημόνευτα] ... ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνοσιν, “γνῶθι σεαυτὸν” καὶ “μηδὲν ἄγαν” “[los Siete Sabios] dedicaron sus sucintas y memorables sentencias a Apolo como primicias de su sabiduría inscribiendo en el templo de Delfos las máximas celebradas por todos: “Conócete a ti mismo” y “Nada en exceso”.
6. *Timeo* 72a: εἶ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σῶφρονι μόνῳ προσήκειν “se decía bien antiguamente que hacer y conocer a sí mismo y a lo suyo solo pertenece al sabio”.
7. En el *Primer Alcibiades* el lema literal se menciona por primera vez de forma casi casual (124ab: ὃ μακάριε, πειθόμενος ἐμοὶ τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σεαυτὸν ... “bendito amigo, creyendo en mí y en la inscripción de Delfos ‘Conócete a ti mismo’...”), anunciando en realidad un tema que se desarrollará a lo largo del resto del diálogo.
8. No vale aducir más ejemplos porque la doctrina del conocimiento del *ātman* (Sí mismo) como medio necesario para alcanzar la liberación (*mokṣa*) es ubicuitaria en el pensamiento indio desde la época de las *Upaniṣads*; véase p. e. Deussen (1979, p. 344 ss.).
9. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* [BAU] 2, 4, 5: *ātmā vā aredraṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi | ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṃ sarvaṃ viditā* “es el Sí mismo que hay que contemplar, escuchar, hacer objeto de reflexión y meditación, Maitreyi; pues contemplando, escuchando, haciendo objeto de reflexión y meditación al Sí mismo todo es conocido” (todas las citas corresponden a la recensión Kaṇva de la BAU).
10. *Psychē* puede conectarse a una raíz onomatopéyica IE *bhes* ‘soplar’ (Pokorny, 1959, 1, p. 146 y Frisk, 1960, 3, p. 1141 s.). En cuanto a *ātman*, la etimología no resulta del todo clara, como ya comentaba Keith (1989) en un breve resumen de la historia del término (p.450 ss.). Se reconstruye una forma **ēi-mén* donde también el alemán

- atmen* ‘respirar’ y *Atem, Odem* ‘aliento’ (Pokorny, 1959, 1, p. 345), pero no es claro si esa puede reconectarse a la raíz **an(ə)* ‘respirar’ donde latín *animus/anima*, griego *ἄνεμος* ‘viento, aliento’, y indio antiguo *aniti* ‘respirar’, *anila* ‘viento, aliento’ (Pokorny, 1959, 1, p. 38). Aún más problemas presenta la conexión con la raíz **at* ‘ir’ (Pokorny, 1959, 1, p. 69) y la raíz **au(e)/auē(o)/uē* ‘soplar’ donde indio antiguo *vāta/vāyu*, latín *ventus*, inglés y alemán *wind* ‘viento’, griego *αὔρα* ‘corriente de viento’, *ἄελλα* ‘borrasca’, *ἀήρ* ‘aire’, *ἀτμός* ‘vapor’ (Pokorny, 1959, 1, p. 81).
11. Por ejemplo RV 7, 87,2 el *vāta* es dicho ser el *ātman* de Varuṇa, y RV 10, 92, 13 el *ātman* de los Aśvin, y RV 10, 168, 4 el *ātman* de los dioses.
 12. Más allá de representar el solo aliento, el *ātman* es también lo que distingue lo animado de lo inanimado, es fuente de felicidad (en otro lugar del tormento) y un repositorio de fuerza. (Reat, 1990, p. 93 ss.).
 13. RV 1, 115, 1; 7, 101, 6: *ātma jagatas tastuśaś ca*.
 14. Aunque muchos estudiosos (como el mismo Reat, 1990, p. 95) y la tradición indígena consideran que *tmán* sea una forma abreviada de *ātmán*, por su parte Pisani (1935, p. 364 s.), de acuerdo con Willman-Grabowska, plantea la propuesta de que *tmán* en el RV sea un término independiente, ya que *ātmán* muy raramente significa ‘sí mismo’ mientras que a su vez *tmán* nunca significa ‘aliento’ sino precisamente ‘sí mismo’, inicialmente en el sentido de ‘el propio cuerpo’ (alternando con *tanú*, también utilizado por *ipse*). En este sentido, *tmán* se remontaría a la raíz **tem* (Pokorny, 1959, 3, p. 1062 ss.) donde el griego τέμνω ‘cortar’, τέμνος ‘sección’: el cuerpo, pues, como pieza (análogamente a *śarīra* ‘cuerpo’ de la raíz sánscrita *śr̥* ‘hacer pedazos’).
 15. *Vedānta* (‘fin/acmé del *Veda*’) es tanto una designación alternativa de las *Upaniṣads* como el nombre del sistema filosófico clásico (*darśana*) considerado más representativo del pensamiento upaniśádico. Entre las subescuelas del *Vedānta*, el *Advaita* (‘non-dualidad’) es una escuela estrictamente monista que pone al *brahman/ātman* como único principio real, y considera el mundo como fenómeno ilusorio.
 16. BAU 2, 4 y 4, 5. Las dos versiones coinciden casi por completo en la forma y el contenido, a excepción de algunos puntos detallados por Deussen (1897, p. 481) que traicionan el origen secundario de la versión del cuarto *adhyāya*.
 17. BAU 2, 4, 5: *na vā are jāyāyā kāmāya jāyā priyā bhavaty ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati*.
 18. Glosa de Śaṅkara *ad loc. cit.*: *na vai - vaiśabdah prasiddhasmaraṇārthaḥ. prasiddham evaital loke patyur bhartuḥ kāmāya prayojanāya jāyāyāḥ patiḥ priyo na bhavati kiṃ tarhy ātmanas tu kāmāya prayojanāyaiva bhāryāyāḥ patiḥ priyo bhavati*.
 19. Ibid.: *lokaprasiddham etat ātmaiva priyah nānyat*. Incluso esta observación certifica que también según Śaṅkara aquí el término *ātma* no se refiere al Sí Absoluto, ya que ciertamente no afirmaría que este último fuera reconocido incluso por los mundanos como el *summum bonum*.
 20. Como resume eficazmente Deussen: “dies ist nicht etwa die Proklamation des Standpunktes eines extremen Egoismus, sondern bedeutet (da der Ātman das erkennende Subjekt in uns ist) daß wir alles in der Welt nur insofern erkennen, besitzen, lieben können, als wir es als Vorstellung in unserm Bewußtsein tragen” (1897, p. 415). V. también Olivelle (1998, p. 502).
 21. BAU 2, 4, 5: *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi. ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṃ sarvaṃ viditam*.
 22. Esta fórmula, muy querida por Yājñavalkya, ocurre nada menos que cinco veces (2, 3, 6; 3, 9, 26; 4, 2, 4; 4, 4, 22; 4, 5, 15) en la BAU. La interpretación del *neti* como fórmula que describe al *ātman* es objeto de disputa, como muestra exhaustivamente Slaje (2010), y las diferentes opciones pueden resumirse así: 1) “no es así, no es así” (= el *ātman* no es de esta manera, ni es de aquella); 2) “¡no! ¡no!” (= cualquier determinación del *ātman* hay que rechazarla, es decir no se puede afirmar nada positivo sobre el *ātman*); 3) “no [es el caso que] él no es así” (= no se le puede negar nada, todo es *ātman*). La tercera solución, recientemente revivida con nuevos aportes por el propio Slaje, aunque ingeniosa, ha sido históricamente la más infrecuente, y, a pesar de sus valiosos argumentos que no hay lugar para debatir en esta ocasión, no nos parece adaptada en el contexto. La traducción que adoptamos nosotros es por tanto un compromiso salomónico entre las otras dos, pero desde un punto de vista estrictamente sintáctico la opción que nos parece más adecuada es sin duda la segunda.
 23. BAU 4, 5, 15: *yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati ... tad itara itaraṃ vijñānati | yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet ... tat kena kaṃ vijñānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijñānati taṃ kena vijñānīyāt | sa eṣa neti nety ātmā* “donde hay una dualidad, uno ve a

- otro uno conoce a otro. Pero donde la totalidad de esta persona se ha convertido en el sí mismo, entonces, ¿con qué medios se podría ver a quién... con qué medios se podría conocer a quién? Este es el *ātman* “¡no (así)!, ¡no (así)!”.
24. Glosa de Śaṅkara *ad* BAU 2, 4, 14: *yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ vijñātāraṃ kena karaṇena ko 'vānyo vijānīyāt*.
 25. Para un resumen eficaz del desarrollo del concepto de alma en la filosofía griega, véase Reale (1992, 5, p. 226 ss.).
 26. V. Rhode (2006, p. 12 ss.).
 27. Filolao: ὥς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τοῦτο τέθαιπται “[Los antiguos conocedores de las cosas divinas y los adivinos también atestiguan] que el alma está unida al cuerpo (σῶμα) por algún castigo y enterrada en él como en una tumba (σῶμα dórico por σῆμα) (Diehls-Kranz 44 B 14).
 28. Como dice paradigmáticamente Eurípides, citado por Platón, τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; “¿quién sabe si vivir no es morir, y morir vivir?” (*Gorgias* 492e).
 29. Para un análisis comparativo de la alegoría del carro en el Fedro y la *Kaṭha Upaniṣad* véase V. Magnone (2012 y 2016).
 30. Así traduzco *asuras* (usualmente ‘demonios’), de acuerdo con la propuesta de Coomaraswamy en su famoso ensayo titulado justamente “Angel and Titan”, que comenzaba con las palabras: “*Devas and Asuras, Angels and Titans, powers of Light and powers of Darkness in RV, although distinct and opposite in operation, are in essence consubstantial, their distinction being a matter not of essence but of orientation, revolution, or transformation*” (1935, pp. 973-4). Con su traducción (que no encontró aceptación general) Coomaraswamy pretendía rescatar la pareja de la espontánea pero engañosa asimilación a temas maniqueos familiares que no tienen lugar aquí. La impracticabilidad de la simple ecuación “*asura* = demonio malvado” se pone de manifiesto en los mitos del “demonio devoto”, cuyo ejemplo más famoso es quizá el del mito del *avatāra* del Enano, cuyo adversario es precisamente el “buen demonio” Bali (Magnone, 1990).
 31. ChU 8, 7, 4: *ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmeti hovāca | etad amṛtam abhayam etad brahmeti*.
 32. El término inglés *pupil* asimismo proviene del latín *pupilla*, que además de significar ‘pupila’ es originariamente el diminutivo de *pupa* ‘niña, muñeca’; y no es de extrañar que también el término griego por pupila, κόρη, signifique igualmente ‘pupila’ y ‘chica’. De manera semejante, en varios lenguajes se recurre a la noción de la niña o de la muñeca para designar la pupila del ojo; en efecto en el mismo español “niña del ojo” es una expresión alternativa para “pupila”. La palabra कनीनिका *kanīnikā* en sánscrito es una formación secundaria de *kanīna/ā* ‘mozo, chica’ con el sufijo *-aka/-akā/-ikā*, pero como observa Bloomfield (1986, p. 400) a pesar de su etimología, nunca significa niño o niña, sino solo pupila del ojo. Si embargo, en un mito (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3, 1, 3, 11) se cuenta de un titán quien, derribado por los dioses, se cayó en el ojo humano convirtiéndose en pupila (*kanīnika*), parecida a un niño (*kumāraka*). En BAU 2, 3, 5, finalmente, *kanīnika* (*-aka/-ikā*) es reemplazado por *puruṣa* ‘hombre’, como en nuestro texto. Pasando a lenguas no indoeuropeas, en los idiomas semíticos también se utilizan palabras con sentido semejante: en hebraico (entre otros, cf. Robertson, 1937, p. 149) עֵינֶיךָ *išōn* ‘ayin, donde *išōn* es un diminutivo de עֵינֶיךָ *iš* ‘hombre’; e igualmente en árabe الإنسان العين *insānu-l-ayn* ‘hombre del ojo’. Asimismo en chino pupila se dice 瞳 *tóng*, derivado del ideograma 童 *tóng* ‘mozo’ con la adición del radical 目 *mù* ‘ojo’.
 33. Una de las seis escuelas clásicas (*darśana*, literalmente ‘[Welt]Anschaungen’) de la filosofía india. Es un emanacionismo dualista que admite junto a un principio espiritual plural pasivo y contemplativo (*puruṣa*, literalmente ‘hombre [= vir]’) un principio natural activo y evolutivo (*prakṛti* o ‘naturaleza [= *natura naturans*]’) del que procede toda la realidad. La *prakṛti* está tejida con los tres *guṇas* ‘fibras’: el *sattva* luminoso y gozoso, el *rajas* ardiente y doloroso, y el *tamas* oscuro e inerte, de cuya mezcla en proporciones variables resultan las características de cada entidad. En cambio, según el punto de vista monista del *vedānta* (el *darśana* más representativo del pensamiento upaniśádico) el principio único es el Absoluto *brahman/ātman* (en parte correspondiente al *puruṣa*) mientras que la *prakṛti* no tiene existencia real y independiente, sino que coincide con la *māyā*, el poder de lo Absoluto de desplegar la existencia ilusoria del mundo fenomenal.
 34. ChU 8, 8, 1: *udaśarāva ātmānam avekṣya yad ātmano na vijānīthas tan me prabrūtam*.
 35. Para un resumen más detallado véase Magnone, 2000, pp. 51 ss.

36. El *Primer Alcibiades* es un diálogo cuya ubicación exacta dentro de la obra de Platón, e incluso su autenticidad, es disputada: sin embargo, aunque la mayoría de los intérpretes modernos parecen inclinarse por la inautenticidad, los comentaristas antiguos (Olimpiodoro, Proclo, Plutarco) no dudaban su paternidad. Los modernos consideran que las tres partes que lo componen (la primera sección (106c-119a) refutativa, la segunda (119a-124a) protréptica, la tercera (124a-135d) mayéutica, según Olimpiodoro) tienen características lingüísticas, estilísticas y doctrinales diferentes que parecen relacionarlas con diferentes períodos de la evolución del pensamiento platónico; por su parte, considerando el corpus platónico como una unidad y no en términos de cronología o desarrollo, los antiguos explicaban las discrepancias entre los diálogos en relación con la diferente intención pedagógica de cada uno. Como quiera que sea, en la academia neoplatónica el *Primer Alcibiades* era el primer diálogo del curso de estudio, ya que se estimaba (según Jámblico) que contenía *in nuce* (ὥσπερ ἐν σπέρματι) toda la filosofía de Platón (Wellman, 1966; Renaud, 2009).
37. AlcI 128d: ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ ... οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῇ, σαυτοῦ ἐπιμελῇ “entonces ¿una cosa es el arte de tomar cuidado de cada persona y otra el arte de tomar cuidado de lo suyo ... y siempre que cuides de tus cosas no estarás cuidando de ti mismo?”
38. AlcI 129b: φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὐροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που “vamos, entonces, ¿de qué manera se puede descubrir lo mismo-en-sí? porque de esa manera podríamos averiguar rápidamente lo que somos nosotros mismos; pero seríamos incapaces de hacerlo mientras lo ignoremos” y AlcI 130d: πρῶτον σκεπτέον εἴη αὐτὸ τὸ αὐτό: νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί “habría que investigar primero lo mismo-en-sí; pero hasta ahora, en lugar de lo mismo, hemos estado investigando lo que cada cosa individual es en sí misma”. La mayoría de los comentaristas coinciden en que “le soi véritable dont il est question dans l'Alcibiade est un soi impersonnel, non individuel” (Renaud, 2009, p. 372).
39. AlcI 130c: μὴδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν “nada más que el alma resulta ser el hombre”.
40. P.e. *Kaṭha Upaniṣad* 2, 23: “Ese *ātman* no puede ser captado por el discurso, ni por la perspicacia, ni por mucha erudición: se deja captar solo por aquellos que él elige: para ellos este *ātman* revela su propia esencia”. *Taittirīya Upaniṣad* 2, 4 y 9: “Las palabras y el pensamiento retroceden sin poder alcanzarlo: quien conoce esa beatitud del *brahman* ya no tiene miedo”. Véase también Deussen (1979, p. 75 ss.).
41. Vernant, después de poner de relieve la extroversión fundamental del hombre griego, señala explícitamente el carácter de alguna manera atípico de ciertos textos (“on me dira: que faites-vous de ces textes...”), entre ellos el *Primer Alcibiades*, en los que el hombre se identifica expresamente con el alma, o el sí interior, precisando que “la *psyché* est bien Socrate, mais pas le ‘moi’ de Socrate, le Socrate psychologique. La *psyché* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que *mon âme*” (2007, p. 1467). Esta línea de pensamiento la conecta con la vertiente órfico-pitagórica, cuyas afinidades con el pensamiento indio son bien conocidas, pero inmediatamente advierte que ya en Platón esta *psyché* impersonal, esta alma-*daimôn* suprapersonal, el *noûs* inmortal, ha tomado un contenido más personal, asociándose con las otras partes del alma, mortales y ligadas al cuerpo: el *thymós* y la *epithymía*. Sin embargo, esta confusión nunca se ha llevado a cabo en la India: en la metáfora del carro del Fedro el sí mismo del hombre coincide con el alma noética que en calidad de auriga conduce los caballos del alma volitiva y apetitiva; en cambio, en la metáfora correspondiente de la *Kaṭha Upaniṣad* el sí mismo coincide con el pasajero inactivo, totalmente distinto del auriga (la *buddhi*) y de todo lo que le pertenece (Magnone, 2016, p. 164).
42. Este aspecto lo entiende bien Soulez-Luccioni, cuando observa que “le paradigme de la vision opère indivis [es decir, sin el recurso al método lógico de la división], peut-être parce qu'il doit nous faire comprendre une ‘énigme’ qui, elle, n'est accessible que par une saisie instantanée” (1974, p. 201). Desgraciadamente, se le escapa el peculiar privilegio del espejo de la pupila con respecto a los espejos ordinarios (p. 202), lo que la induce por consiguiente a aceptar como genuino el pasaje espurio sobre la (mal entendida) excelencia del espejo divino que se comenta más adelante.
43. El pasaje solo se encuentra en una cita del escritor cristiano Eusebio de Cesárea, y la mayoría de los estudiosos se inclinan por su inautenticidad

- (aunque no hay unanimidad: Goldin (1993, p. 14), por ejemplo, es más posibilista). Véase Bearzi (1997, pp. 143-145) quien no duda (con sólidos argumentos) de que estas líneas deben atribuirse al “cálamo tendencioso” de un autor cristiano.
44. Tremblay parece atisbarlo cuando, aunque dentro de una perspectiva diferente, escribe: “si je me regarde me regarder, je me fixerai donc inévitablement sur ma pupille et me verrai moi-même en train de me regarder, me mirant du même coup dans ma pupille. Or, le reflet me permet de me voir avec du recul mais ne me permet pas d’être vu. Pourquoi alors avoir besoin d’un autre? ... je ne peux pas voir le regard de mon œil, mais je peux le voir dans l’œil d’un autre tel que ce regard opère en moi” (2009, p. 76).
 45. He escrito en otros lugares (Magnone 2016 y 2017) sobre las condiciones y los requisitos previos para la posibilidad del enfoque comparativo y las oportunidades que ofrece para una mejor comprensión de los textos, incluso dentro de una misma tradición, enriqueciendo su interpretación con perspectivas originales y tal vez inesperadas.
 46. BAU 2, 4, 12: *sa yathā saindhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyodgrahaṇāyeva syāt | yato-yatas tv ādadīta lavaṇam | evaṃ vā ara idam mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva* “como un trozo de sal arrojado al agua se desleiría en ella y ya no se podría agarrar de ninguna manera, pero dondequiera que se tomara de ella, estaría salada: de la misma manera este Gran Ser no es más que una masa de cognición infinita e ilimitada”.
 47. Según Bronkhorst (1999), que excluye expresamente a la tercera a menudo citada, observando que en China la argumentación racional, aunque presente, nunca “se emanciparía del nivel de la simple *Spielerei*”.
- Lecture, held on 13 November 1998 on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences]. https://www.academia.edu/3279201/Why_is_there_philosophy_in_India
- Coomaraswamy, A. K. (1935). Angel and Titan. An Essay in Vedic Cosmology [Ángel y Titán. Un ensayo de cosmología védica]. *Journal of the American Oriental Society*, 53/4, 373-419.
- Deussen, P. (1894). *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads* [Introducción general y filosofía del Vedas hasta las Upanishads]. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Deussen, P. (1897). *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen* [Sesenta Upanishads del Veda. Traducidas del sánscrito con anotaciones]. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Deussen, P. (1979). *The Philosophy of the Upanishads* [La filosofía de las Upanishads]. (Authorised English transl. by A. S. Geden). Oriental Books, Delhi.
- Frisk, H. (1960). *Griechisches etymologisches Wörterbuch* [Diccionario etimológico griego]. Carl Winter, Heidelberg.
- Goldin, O. (1993). Self, Sameness, and Soul in Alcibiades I and the Timaeus [El sí mismo, la mismidad y el alma en el Primer Alcibiades y en el Timeo]. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 40, 5-19.
- Keith, A. B. (1889). *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* [La religión y la filosofía del Veda y de las Upanishads]. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Magnone, P. (1990). Vāmana. L'avatāra del Nano [Vāmana. El avatāra del Enano]. *Abstracta*, 48, pp. 14-19.
- Magnone, P. (2000). Il maestro, il pupillo e la pupilla (tra India e Grecia) [El maestro, el pupilo y la pupila (entre India y Grecia)], *Avallon. L'Uomo e il Sacro*, 48, 45-58.
- Magnone, P. (2012). La alegoría del carro del alma en Platón y en la Kāṭha Upaniṣad. En G. Rodríguez (ed.), *Textos y contextos (II). Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales* (pp. 87-126). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Magnone, P. (2016). Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? [Los carros del alma en el pensamiento indio y griego: ¿Poligénesis o difusión?] En R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought* (pp. 149-167). Edinburgh Univ. Press.

Referencias

- Bearzi, F. (1997). Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autocoscienza [Alcibiades I 132d-133c7: una forma singular de autoconciencia]. *Studi Classici e Orientali*, 45, 143-162.
- Bloomfield, M. (1986). Contributions to the Interpretation of the Veda [Contribuciones a la interpretación del Veda]. *American Journal of Philology*, 17 (4), 399-437.
- Bronkhorst, J. (1999). Why is there Philosophy in India? [¿Por qué hay filosofía en la India?] [Sixth Gonda

- Magnone, P. (2017). Diventare è ricordare: una versione indiana dell'anamnesi [Devenir es recordar: una versión india de la anamnesis]. En A. Crisanti, C. Pieruccini, C. Policardi, P. M. Rossi (eds.), *Anantaratnaprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali* [Anantaratnaprabhava. Estudios en honor a Giuliano Boccali]. Ledizioni, Milano, Ledizioni, 1917.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation* [Las Upaniṣads antiguas. Texto anotado y traducción]. Oxford University Press.
- Pisani, V. (1935). Ai. tmán. *Rivista degli studi orientali*, 15 (4), 364-365.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* [Diccionario etimológico indoeuropeo]. A. Francke, Bern.
- Reale, G. (1992). *Storia della filosofia antica* [Historia de la filosofía antigua]. Vita e Pensiero, Milano.
- Reat, N. R. (1990). *The Origins of Indian Psychology* [Los orígenes de la psicología india]. Asian Humanities Press, Berkeley.
- Renaud, F. (2009). La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore [El conocimiento de sí mismo en el Primer Alcibiades y el comentario de Olimpiodoro]. *Laval théologique et philosophique*, 65 (2), 363-378.
- Rhode, E. (2006). *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* [Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos]. Laterza, Bari.
- Robertson, E. (1937). The Apple of the Eye in the Masoretic Text [La 'manzana del ojo' [= 'pupila'] en el texto masorético]. *Journal of Theological Studies*, 39 (149), 56-59.
- Slaje, W. (2010). "Neti neti". On the meaning of an Upaniṣadic citation of some renown in Hindu texts and Western minds ["Neti neti". Sobre el significado de una cita upaniṣádica de cierto renombre en los textos hindúes y en las mentes occidentales]. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4, 4-52.
- Soulez-Luccioni, A. (1974). Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur [El paradigma de la visión de sí mismo en el Primer Alcibiades]. *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 196-222.
- Tremblay, S. (2009). *La connaissance de soi dans l'Alcibiade Majeur de Platon* [El conocimiento de sí mismo en el Primer Alcibiades de Platón]. Université du Québec à Montréal.
- Tränkle, H. (1985). ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungs-geschichte des delphischen Spruchs [ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Sobre el origen y la historia de la interpretación del dicho delfico]. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 11, 19-31.
- Vernant, J. P. (2007). *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* [El individuo, la muerte, el amor. El sí mismo y el otro en la antigua Grecia]. en Œuvres. Editions du Seuil, Paris.
- Wellman, R. R. (1966). Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major [Sócrates y Alcibiades: El Primer Alcibiades]. *History of Education Quarterly*, 6 (4) 3-21.

Paolo Magnone (paolo.magnone@gmail.com)

Licenciado en Filosofía, es profesor de Lengua y Literatura Sánscrita en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, y profesor de Introducción al Hinduismo en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (ambos en Milán, Italia). Antiguo miembro del IsMEO/IsIAO, es miembro de la AISS y del SISIR, colaborador de la página web Modern Yoga Research y sodal de la Clase Asiática de la Academia Ambrosiana. Sus intereses de investigación se apuntan principalmente en los grandes *corpora* mitológicos de la epopeya y del *Purāṇa* sánscrito, analizados con un enfoque temático, hermenéutico, textual-crítico y comparativo; en la filosofía de las *Upaniṣads* y del *Sāṃkhya-Yoga* a la luz de los comentaristas; en el pensamiento filosófico de la India y de la Grecia antigua desde un punto de vista comparativo. Es autor de libros y artículos publicados en revistas académicas y culturales italianas y extranjeras, entre los que cabe destacar el volumen *Aforismi dello Yoga* dedicado a la exposición del texto fundamental de la escuela Yoga de Patañjali con el comentario *Rājamārtanḍa* por Bhoja. Una selección de sus escritos está disponible en su página en el sitio de Academia.edu (<https://unicatt.academia.edu/PaoloMagnone>).

Ethel Junco

Diálogos del Amor y la Muerte: La victoria del amor en la filosofía india

*Con tres heridas yo:
la de la vida,
la de la muerte,
la del amor.*

—Miguel Hernández

Resumen: *La pandemia y sus primeras consecuencias visibles ponen al hombre ante un tipo de encrucijada que no puede ignorar y que exige opciones de reorientación. El arcano mundo de los relatos originarios de la India pone a disposición su capacidad simbólica para resignificarse en el decurso histórico; a tal efecto, proponemos recurrir al saber virtuoso de la tradición oriental para corroborar su tránsito y su renovación en sede de autor o en boca del pueblo anónimo. Consideraremos aquí una lectura en relación del relato de la reina Savitrî del Mahâbhârata y su transformación en dos tiempos: en visión griega, Alceste de Eurípides y en visión maravillosa, La Bella Durmiente del bosque, según texto de Perrault y de los hermanos Grimm, todo a través del tamiz de la figura de Orfeo.*

Palabras clave: *Savitrî, tradición, amor, muerte, conocimiento*

Abstract: *The pandemic, and its first visible consequences, put man at a kind of crossroads that he cannot ignore and that requires reorientation options. The arcane world of Indian literature makes available its symbolic capacity to re-signify itself in the historical*

course; to this end, we propose to resort to the virtuous knowledge of the oriental tradition to corroborate its passage and its renewal in the author's headquarters or in the mouth of the anonymous people. We will consider here a reading in relation to the story of Queen Savitrî from the Mahâbhârata and its continuity in two times: in Greek vision, Euripides' Alceste and in marvelous vision The Sleeping Beauty of the Forest, according to the text of Perrault and the Brothers Grimm, all through the sieve of the figure of Orpheus.

Keywords: *Savitrî, tradition, love, death, knowledge*

1. Consideraciones

El relato es fuente de conocimiento. La literatura asume desde su origen oral la misión de aglutinar la sabiduría de los pueblos; la poesía, los cuentos populares, las crónicas de viaje se forman con tejidos de experiencias cuyo sentido queda cuajado en símbolos persistentes. En la memoria humana forjan las bases de una educación informal, profunda, sugerente.

De forma efectiva los relatos de la antigüedad se desgranar de mitos cuyo origen, causa y procesos han sido objeto de múltiples estudios religiosos, antropológicos, lingüísticos, estableciendo analogía y diversidad, comparaciones y registros; las posturas teóricas que avalan cada teoría radican en el tipo de hermenéutica en que escuelas y autores se posicionan. La bibliografía es disputada y renovada por los especialistas. Pero todo esto no hace a un lector, ni transforma una conciencia. En cambio, un viejo cuento recordado y repetido aun improvisadamente por la voz nutricia de una abuela a su nieto puede renovar más la perspectiva cultural que cientos de bibliotecas especializadas. Agradecemos la erudición, pero valoramos la experiencia lectora genuina. Algo intangible y sagrado anidará, siempre, en el oyente ingenuo de un cuento remoto.

Consideramos que, así como la literatura no evoluciona en el sentido de cualquier ciencia particular, la experiencia lectora no puede ser programada ni cuantificada. La denominada “comprensión lectora” de las didácticas es una aberración al servicio del mercado. La experiencia lectora, es decir, la conversión de un hombre en lector, es el acto más libre de su educación y así como no puede ser obligado, puede ser encaminado. La senda de los textos de la tradición está abierta para eso.

Los textos, por separados en el tiempo y catalogados por géneros o autores, mantienen una certera inteligencia interna que los libera y los deja crecer, aún lejos de la intención de sus escritores; por razones que los psiquiatras, los neurolingüistas y los mitólogos dan cuenta, los símbolos fundamentales emergen y se imponen. Detrás de ellos es que los textos insisten en nosotros con ideas que debemos plantearnos en algún momento de nuestras vidas; tales *leitmotiv* están igualmente en los cuentos infantiles como en la gran épica y se disimulan en vestiduras inocentes, a fin de seducirnos, capturarnos y envolvernos en su lógica magisterial. El acervo lector, hecho desde la infancia, puede descubrir las huellas y aceptar que esas constantes son irrenunciables a la hora de pensarnos como humanos. Podrá haber oscurecimiento y distracción, pero los símbolos saben esperar e insistir.

A partir de una base señera de la tradición hindú, el texto de Savitrî, veremos dos textos en relación, a saber, la tragedia *Alceste* y *La Bella durmiente del bosque* y enlazaremos con el mito de Orfeo; nos centraremos en el tópico de la condición que permite tanto la posibilidad de diálogo entre espacios, como la eventualidad de cumplimiento del deseo, reflexionando sobre la legitimidad del deseo de sobrepasar los límites reconocibles de la existencia humana. Este material literario promueve un encuentro con estados de la interioridad, dilatando el modo pre-racional de aceptación del mundo.

Buscamos en los textos las palabras de Malinowski (1926, p. 43):

Un mito que garantice la inmortalidad, la eterna juventud o una vida después de la tumba no constituye ninguna reacción intelectual ante un enigma, sino un acto explícito de fe, nacido de la reacción más instintiva y emocional ante la idea más tremenda y obsesiva.

Los mitos refieren a las convicciones que se producen ante un evento, no a sus explicaciones y posibles modificaciones, y exponen acontecimientos inexorables que entrelazan lo divino y lo natural; lo especulativo puede derivar como correlato intelectual para atenuar el conflicto, pero la resolución en términos míticos queda planteada oscuramente.

El ingreso al mundo por la puerta de la tradición ofrece una prefiguración mediada por las voces de la experiencia histórica, que se vuelven en formatos amables para presentarse en la vida personal con el ideal de hacerse fuerte en la vida colectiva. Los detalles de técnicas y recursos que absorben el interés de los teóricos de la literatura no son el principio de validación; los puntos relevantes del cuento radican en su función esclarecedora ante una pedagogía responsable, donde hombre y naturaleza sean comprendidos en integración con un orden sagrado. Aunque los símbolos redentores que la tradición ha vertido en los cuentos se desgastan entrelazados con las civilizaciones, la encrucijada de todo hombre sigue siendo aproximadamente la misma.

2. Savitrî

Savitrî es uno de los numerosos episodios de la gran colección de cantos que constituye el *Mahâbhârata* (3 42.b), la epopeya hindú; si bien estos no se conectan directamente con la acción principal, sirven de ejemplos instructivos para los héroes. En el Libro del Bosque, el sabio Mārkaṇḍeya transmite al rey Yudhiṣṭhira el episodio de la glorificación de la esposa fiel.

La historia explora el alcance de la naturaleza femenina en su carácter de princesa o reina, es decir, en tanto dueña de una autoridad que le permite decidir y modificar el entorno. Señala Olivia Cattedra (2016, pp. 17-18) que:

Este dominio no es gratuito y ha implicado un camino (...) que se instala como un modelo y ejemplo de crecimiento a través de distintas disyuntivas, elecciones, tonos anímicos y desafíos que han debido transitar. Transmisoras de la vida, pues todo lo que vive tiene madre, cada una de sus historias incluye un mensaje, a veces en forma de diálogo, otras veces de forma de metáfora, etc., donde la sabiduría sapiencial encuentra su expresión mediante las literaturas secundarias siempre pedagógicas.

El relato nos habla de la joven que en edad núbil recorrerá los reinos y sus cortes, acompañada de una comitiva, para buscar a quien será su esposo; en el recorrido, pasa por un bosque protegido de la agresión humana, adonde se retiran los sabios y ancianos en busca de purificación viviendo frugalmente en compañía de la naturaleza. Allí encuentra una ermita habitada por Dyumatsena, rey ciego y destronado, su esposa y sus hijos, en penitencia y máxima austeridad; Savitrî ve y se enamora del hijo mayor, Satyavan. Cuando anuncia la elección a su padre, el rey Asvapati, y a su vez este consulta al sabio Nârada, recibe la noticia de que el joven morirá en un año. Savitrî representa la mujer cuya naturaleza superior la hace capaz de elegir esposo entre los pretendientes de las distintas cortes reales; en buen uso de su libertad, como princesa elige al hijo del rey desterrado, como opulenta elige al

hombre de familia pobre, como joven elige al que morirá en breve.

Esa limitación será principio de fortaleza; la joven que ya se ha preparado para la adversidad y la asume decidida. Cuando su padre trata de disuadirla, responderá: “Una doncella escoge solo una vez y nunca quebranta su fidelidad” (*Mahabharata*, 278.25).

A partir de ahí, asume la nueva vida en el bosque, honrando a la familia del esposo y compartiendo la subsistencia de sacrificio con el joven; hasta tres días antes de la fecha fatal, en que se retira en preparación a orar y ayunar. Mediante la oración mantiene la pureza del alma y anticipa las condiciones para dialogar satisfactoriamente con la divinidad, demostrando humildad del corazón. A su vez, la oración funciona como principio de iluminación. Savitrî, cuyo nombre es homenaje a la diosa del fuego y de la palabra, también opera como divinidad en tanto será fuerza del retorno a la vida, a través de la mediación de su palabra luminosa y purificada.

Llegado el momento funesto, en medio del bosque y apoyado en el regazo de la esposa, Satyavan muere. Savitrî queda frente al rey de la muerte, el dios Yama, al que ha obligado a asistir en persona, ya que sus acólitos no son dignos de llevarse al esposo.

Se inicia un diálogo en tres entradas; en cada una el dios muestra gran respeto ante la esposa que reclama con decoro.

Savitrî dejó el cadáver de su marido, y Yama le sacó el alma y se marchó con ella, pero no había andado mucho trecho, cuando oyó tras de sí pasos sobre las hojas secas, y al volverse vio a Savitrî y le dijo con paternal acento:

- Savitrî, hija mía, ¿por qué me sigues? Este es el destino de todos los mortales. Savitrî respondió:

-No te sigo a ti, padre mío, sino que también es el destino de la mujer ir donde su amor la lleva. Y la ley eterna no separa al amante esposo de la fiel esposa. (*Mahabharata*, 281.15-20)

El dios advierte que las razones son inútiles: ante la exigencia de que entregue el cadáver y de

que no lo siga al mundo de los muertos, Savitrî argumenta con certeza y con ingenio:

1. Es el destino de la mujer ir donde su amor la lleva.
2. El alma del esposo es la de la esposa y, por ende, deben estar juntas.
3. La esposa solo puede ir donde va su marido, en la vida y en la muerte, al cielo o al infierno.

En definitiva, según perspectiva de la joven, la ley eterna no tiene la fuerza de separar esposos fieles. Como contrapartida, el dios de la muerte se compadece de la esposa y concede tres dones sucesivos, causados por la admirable tenacidad del amor:

1. La restitución de la vista al suegro ciego y, con ella, su dicha.
2. La restitución del poder real y las riquezas.
3. La certeza de que su descendencia no se interrumpirá.

Con el tercer don, devuelve el alma de Satyavan y la felicidad de Savitrî. El planteo de la joven responde a un giro retórico: “que no se quiebre la regia estirpe de mi suegro y que su reino hereden los hijos de Satyavan” (*Mahabharata*, 281.40). El dios de la muerte otorga el último don con una sonrisa, como la de quien se sabe vencido, al tiempo que se rinde ante el poderío del amor.

Lo femenino evoca la fuerza del alma que redime; interesa observar que no se trata de una energía dialéctica que requiere confrontación y luego abolición, sino una potencia que supera e integra para extraer lo mejor del dios (Brodbeck, 2013, p. 528). La mujer actúa primero con preparación, podando y limpiando la esencia con la que intermediará ante el obstáculo; luego y sin dejar de depurar su naturaleza por medio de la ascesis, obra con paciencia. Savitrî expone que la posesión a través de la materia –cuerpo, bienes, riquezas– es efímera y solo conduce a la pérdida de lo poseído. Por eso, para pedir la vida, se despoja primeo de todo lo que no es vida, de los tesoros que atan al mundo.

La forma de la fidelidad que tributa a su esposo se muestra como perseverancia ante el principal opositor, el dios de la muerte. Y tal es

su estrategia que el dios debe compadecerse aun teniendo claros los principios que representa y lo inviolable de su misión.

En Savitrî el conocimiento y la convicción no están medidos por emociones. Primero, como joven enamorada es poseedora de un pre-conocimiento del fin, como un estado de conciencia superior; ella es la portadora del secreto a voces de la muerte de su esposo, pero, nunca lo expone. Podríamos conjeturar que guardar para sí el presagio de la muerte equivaldría a poner en duda su efectividad, su real incidencia en el centro del amor. En otros términos, preguntar cuál es su victoria.

La presciencia de la muerte le sirve para llegar purificada y contrarrestarla con virtud; el sacrificio, correlato de la vida elegida por la familia del esposo como rechazo mundano y camino ascensional, le da la fuerza espiritual para responder a la muerte con convicción. La argumentación no es femenina, si por eso se entiende emocional o subjetiva, sino autorizada en principios cósmicos irrefutables, justamente para los dueños de las leyes: Savitrî pide cambiar el destino porque los ancestros, ciegos y desterrados, deben recuperar lo que es justo y porque los descendientes, inocentes y herederos de padres virtuosos, deben reinar por generaciones. La conducta y el lenguaje de la joven se estructuran sobre el motivo dramático de la salvación (Weiss, 1985, p. 231).

Todos los sacrificios de la joven devienen en cualidades para dialogar con el dios y persuadirlo. En este sentido, el final conciliatorio no muestra el éxito de la pretensión humana, sino mucho más: enseña la rectificación del orden cósmico por obra de otra fuerza equivalente, la de la vida. El amor actúa como última palabra, como corrección de lo quebrado, esperanza de que su operación seguirá por encima del alcance de nuestro poco entendimiento.

3. *Alcestis*

En el año 438 a. C. Eurípides presentó una tetralogía formada por *Las Cretenses*, *Alcmeón en Psófis*, *Télefo* y *Alcestis*; solo conservamos la última obra que ocupa el cuarto lugar propio del drama satírico en el conjunto trágico, lo cual explica que tenga menos ahondamiento en el

carácter de los personajes y su conflicto no se resuelva de modo funesto. Sin embargo, la pieza no trata de un tema menor y, de hecho, enlaza con dos nociones fundamentales del episodio de Savitrî, a saber, la esposa modélica que por medio de un leal matrimonio cumple con el esposo y con su familia y el rescate del esposo del mundo de los muertos, que enlaza con el viaje del héroe al más allá, de raigambre órfica. Dentro del conjunto de modelos femeninos griegos, y en consecuencia latinos, Alcestis engrosa la lista encabezada por Penélope, Laodamia, Evadne, que se contraponen a la actitud censurable de mujeres como Helena, Clitemnestra y Erifile; el elemento de contraste en la actitud hacia los esposos.

La obra muestra el resultado feliz de una transacción con los dioses, que permiten que suceda lo extraordinario; la excusa de los intermediarios (Apolo-Heracles) es la admiración ante un comportamiento femenino que excede lo común, pero la estrategia señala un rasgo de ingenio que toma por sorpresa al contrincante. El mundo griego acepta la inevitabilidad de la muerte, como claramente indican mitos como el de Sísifo, castigado por escapar con engaño de la muerte, o Asclepio, fulminado por Zeus al devolver la vida a un muerto. No obstante, la inclinación a huir de la determinación contraponiendo habilidades de tipo racional está presente en las mismas elaboraciones míticas; el caso típico es Prometeo ante Zeus.

La fuente de Eurípides procede de una leyenda de Tesalia, centro del culto a Démeter y a su hija Perséfone, que regresaba a la vida en coincidencia con la estación de cosecha. De ese modo, nos pone en contexto asociado a las deidades de la tierra, de la fecundidad y de la protección de la vida. La historia de Alcestis pertenece a los temas de la desaparición de las divinidades de la fertilidad y de los intentos de rescate, al modo del rapto de Perséfone por Hades y el tema de Orfeo y Eurídice, entre los principales (Kirk, 1970, p. 203).

La obra recrea la historia de la única hija de Pelias, el tío de Jasón, que no participó del asesinato de su padre y que está casada con Admeto siendo una esposa ejemplar. Pero este ha cometido un acto impio, olvidando un sacrificio debido a la diosa Ártemis, y será castigado

con la muerte; no obstante, cuando llega su hora, Apolo, que ha sido huésped en su casa y le tiene gran estima, negocia con la Muerte y le concede el don de que otra persona tome su lugar y él siga vivo. Entonces, nadie aparece para reemplazarlo, ni siquiera sus padres lo que se espera como intercambio natural; en el culmen de la situación, su esposa se ofrece a morir por él. La pieza comienza con este escenario en el día de la muerte de Alcestis, y se ordena en tres momentos principales, los preparativos para el tránsito (purificación de la víctima, súplicas ante los dioses por sus hijos), las despedidas de esposo e hijos (condición de la esposa hacia Admeto) y el funeral (con la llegada inesperada del huésped, Heracles).

La despedida del esposo es dramática y un tanto paradójica, pues se lamenta de lo que él mismo está provocando. En esa situación evoca el símil de Orfeo, como recurso retórico, pero inoperante:

Y si tuviese la lengua y el canto de Orfeo, para conmover con mis canciones a la hija de Deméter o a su esposo y poder sacarte del Hades, descendería allí y ni el perro de Plutón, ni Caronte sobre el remo, conductor de almas, podrían retenerme, antes de volver a llevar tu vida hacia la luz. (vv. 355-362)

En ese contexto, la mujer expone una condición centrada en el cuidado de la descendencia y pide al esposo que no le dé una madrastra a sus hijos, porque así debilitaría su estirpe.

Luego del tránsito, los servidores organizan el funeral, durante el cual Heracles llega de camino a Tracia en cumplimiento de sus trabajos; es recibido con toda hospitalidad, sin que Admeto le revele que la casa está en duelo por la pérdida de su mujer. Ignorando la causa de la tristeza, Heracles come y bebe copiosamente en las habitaciones separadas que le han asignado, hasta que es informado de la verdad por un servidor. El héroe reacciona inmediatamente a favor de la nobleza de ese matrimonio; así como Admeto lo ha recibido con los honores del huésped, Alcestis ha dado ejemplo de comportamiento superior. De inmediato, decide intervenir ante el destino para franquear el límite de la muerte:

Tengo que salvar a la mujer que acaba de morir e instalar de nuevo a Alcestis en esta casa y dar a Admeto una prueba de mi agradecimiento. Me voy a ir a acechar a la reina de los muertos, de negra túnica, a la Muerte. Creo que la encontraré cerca de la tumba bebiendo sangre de sus víctimas. Y si, lanzándome desde mi escondrijo, consigo atraparla y la rodeo con mis brazos, nadie conseguirá arrebatarle sus costados doloridos, hasta que me entregue a esta mujer. (vv. 835-850)

Heracles va al Hades, engaña a la Muerte y recupera a Alcestis, devolviéndola al núcleo de su hogar: “Muchas son las formas de lo divino y muchas cosas inesperadamente concluyen los dioses. Lo esperado se cumplió y de lo inesperado un dios halló salida. Así se ha resuelto esta tragedia” (vv. 1160-final).

El análisis de la crítica moderna queda disconforme con *Alcestis* en tanto no responde a paradigmas lógicos: no se sabe nada del amor especial de la esposa, no se justifica la cobardía del esposo, no se profundiza en la psicología de los personajes (Kitto, 1966, p. 311; Lesky, 1968, p. 394); en comparación con las grandes tragedias, faltan los temperamentos heroicos y la posición ante el destino que los hace grandes. Desde el inicio del relato, el dios Apolo sintetiza la acción anticipando que la Muerte será engañada dos veces; sin embargo, es justamente en esos puntos en donde se puede encontrar el reflejo paradigmático de grandes tópicos.

Aun dentro del tratamiento ligero que impone la estructura del drama satírico, el motivo del viaje entre mundos y el retorno de la muerte se debe a la virtud de la protagonista; queda en claro la abnegación de la esposa y madre, que afirma con los hechos la convicción de que el amor supera a la destrucción. Este amor de continuidad vital tiene una potencialidad fecunda y es propio del vínculo matrimonial, por eso no pueden ser los padres de Admeto quienes se sacrifiquen por él.

El primer gran motivo diferencial con el modelo hindú es que, en principio, el esposo no destaca en virtud; en el prólogo, Apolo cuenta el relato previo hasta el momento actual acerca del olvido de Admeto hacia la diosa Ártemis, motivo

por el que será castigado. En segundo lugar, el acto mismo de aceptar con plena conciencia el sacrificio de la esposa y luego lamentarse de la separación carga de ironía la escena. Sin embargo, Admeto adquiere la virtud al final como lo demuestra Heracles en la prueba a que lo somete; cuando el héroe rescata a Alcestis de la muerte, la entrega cubierta en casa del esposo, haciéndola pasar por otra mujer y le pide que la conserve; pero Admeto rechaza la idea de reemplazar a Alcestis:

Heracles: ¿Cómo? ¿No te casarás? ¿Mantendrás viudo tu lecho?

Admeto: No habrá mujer que vaya a dormir a mi lado.

Heracles: ¿Esperas causar algún provecho a la muerta?

Admeto: Donde quiera que esté, mi deber es honrarla (...)

Heracles: Te alabo por el amor fiel hacia tu esposa.

Admeto: ¡Muera yo si la traiciono, aunque ella esté muerta! (vv. 1089-1096)

El ocultamiento de la mujer, que reaparece igual pero velada, remeda la semilla que sale de la tierra paulatinamente hasta manifestarse plena. La misma esencia se oculta para volver fortalecida y ofrecer la continuidad de la vida.

Por segunda vez, la expresión de una virtud desmedida confirma la razón para saltar el precepto de la muerte; así como Alcestis amó fielmente, a su muerte, Admeto hará lo mismo. En este caso es Heracles, y no un dios de la muerte, quien se compadece ante los humanos, aunque se había afirmado que la necesidad no es accesible a los ruegos ni a los sacrificios: “A tu resolución tajante [la de *Anánke*, la Necesidad] imposible es oponer reverencia alguna” (vv. 980-981).

En la obra las notas de la esencia femenina se confirman ligando el amor con la devoción, no solo en beneficio del esposo sino también de la stirpe. El pensamiento de los hijos es la preocupación de la mujer que va a perder la vida. A su vez, la bondad de Alcestis está reflejada en su belleza visible, cumpliéndose así la unidad metafísica belleza-virtud.

Ante esta manifestación, se contrapone la Muerte como Moira que debe ser respetada en su voluntad o bien, satisfecha con el intercambio de

la víctima (Otto, 1976, p. 221). En el conflicto, no hay espacio para la súplica efectiva; el recurso debe ser el ingenio, lo que nos ubica en sede griega. Sin embargo, no corresponde a los hombres ejercerlo, sino a los dioses.

Vemos una analogía en esta dirección con el texto de Savitrî; ella maneja el fuego con que rodea el cadáver del esposo para que no entren los acólitos de la Muerte hasta que llegue el dios Yama, quien es dueño del fuego como símbolo de inmortalidad. De modo semejante, Heracles cumple la función de un dios de los muertos, ya que ha pasado por el fuego y, por ende, lo domina. Recordamos que el héroe había sido sometido a la pira en el Monte Etra para purificar su desmesura; luego de su catarsis, se convierte en una divinidad que asciende al Olimpo y que puede ir y venir del Hades. En la tragedia de Eurípides y, según señala Apolo en el prólogo, ya está predicho que Heracles transitará los mundos y logrará el rescate de la mujer, ofrenda de vida.

4. *La Bella Durmiente del bosque*

En la obra de *Alceste* se presenta una serie de motivos compartidos por el cuento folklórico o popular, tales como el enfrentamiento con la muerte por parte de un joven, el hecho de que su salvación dependa de otro que muera en su lugar, el ofrecimiento de la esposa y la presencia sobrenatural que devuelve la vida (Carmignani, 2016, p. 30). Recuperamos este tipo de narraciones a través del cuento de hadas o maravilloso europeo, fijado y compilado en los siglos XVII y XVIII.

Tomaremos para esta lectura la conocida historia de *La Bella Durmiente del Bosque* a partir de las dos versiones que la popularizan, la de Charles Perrault, publicada en 1697, en *Histoires et contes du temps passé avec des moralités, ou Contes de ma Mère l'Oye* y la de Jacob y Wilhelm Grimm publicada entre 1812 y 1815 en los *Kinder und Hausmärchen*.

En este modelo de cuentos los protagonistas son humanos y el mundo sobrenatural aparece asociado a la magia y representado por seres como brujas, hadas, ogros, duendes. Los elementos sobrenaturales se hacen presentes para poner a prueba la virtud y, si resulta satisfactoria,

premiarla de una forma duradera. Los cuentos retoman episodios, recursos narrativos y motivos heredados de los mitos conservando su potencial interpretativo. En este formato el ingenio y la magia son subsidiarios porque cuando no interviene la idea humana, lo hace la irrupción sobrenatural; ambas funcionan interviniendo el curso natural de las leyes cósmicas e imponiendo otra legalidad.

En *La Bella Durmiente del bosque*, ha nacido la hija de los reyes, trayendo gran felicidad a los padres y al reino. El cuento inicia con los preparativos para la fiesta de bautismo; invitan a las hadas, para dotar a la niña con los mejores dones. En medio de la fiesta irrumpe un hada que no ha sido invitada, no por mala intención sino por una omisión desafortunada; el hada, ofendida, amenaza por lo bajo vengarse sobre la niña y es escuchada por un hada más joven. Cuando cada una de las hadas pasa a entregar su regalo a la recién nacida, todas otorgan belleza, bondad, gracia, talento. Al llegar el momento del hada ofendida, pronuncia su maldición: “Al llegarle el turno a la vieja hada, dijo, sacudiendo la cabeza más por despecho que por su vejez, que la Princesa se atravesaría la mano con un huso y a consecuencia moriría” (Perrault, 2010, p. 100). Todos quedan aterrados. Pero el hada más joven interviene y, aunque no puede eliminar el mal, usa su poder sobre el destino para aminorarlo:

—Tranquilizaos, Rey y Reina, vuestra hija no morirá; es verdad que no tengo suficiente poder para deshacer por completo lo que ha hecho mi vieja compañera. La Princesa se atravesará la mano con un huso; pero, en vez de morir, caerá solo en un profundo sueño, que durará cien años, al cabo de los cuales vendrá a despertarla el hijo de un rey. (Perrault, 2010, p. 100)

El motivo del enojo es un error involuntario, pero irremediable. El rey ordena eliminar los husos del reino como gesto del poder temporal sobre lo atemporal, aunque al cumplir los quince años, se cumplirá la predicción.

El hada mala es la dueña del destino de la princesa, la Moira-Parca que da y limita la vida (Harf-Lancner, 1984, p. 9); el hada buena cambia

muerte por sueño para dilatar el cumplimiento y hacer una trampa al designio, mientras llega el tiempo del príncipe. El espacio del sueño equivale a la instancia órfica intermedia del descenso en espera de ser recuperada. No solo la princesa debe descender, sino el príncipe prepararse para ir a buscarla; las dos condiciones de la iniciación deben cumplirse para que el reino de la muerte autorice. Es decir, que el espacio del sueño es benéfico para todos, pues en él se hacen los méritos, los sacrificios que habilitan para despertar a la vida nueva. Deben transcurrir cien años para que el bosque que rodea el castillo se abra generosamente para recibir al indicado; el bosque cerrado bloquea la luz del sol al castillo, el paso del príncipe abrirá las zarzas para la entrada del amanecer.

En *La Bella Durmiente del bosque* la premisa del amor liberador cambia de género; la dama es pasiva y receptora de la acción masculina, quien se hace agente de la hazaña de la salvación. A su vez, el interventor en el destino no es la mujer, como Savitrî, ni un héroe, como Hércules, sino un representante del mundo sobrenatural intermedio, un hada menor, pero dotada para influir en la fortuna. Igualmente, la eficacia no está en sus poderes, sino en la premisa de virtud, belleza-bondad, que la niña trae consigo y que responde a la estirpe real.

La Muerte, en este caso el hada del destino, tiene el porte inflexible de la Eris mitológica, como sombra que acecha toda felicidad. Es inflexible y se goza en su trabajo, como la Muerte en Alcestris, y sospecha que hay fuerzas a su alrededor complotando para reducirla; así, el ingenio o la magia, alternativas de burla, ya que no de triunfo sobre su voluntad de fin. La Muerte sostiene el cumplimiento del destino, y solo se la puede posponer, no eliminar. Sin embargo, la virtud opera como mérito suficiente para dilatarla:

Habían transcurrido ya los cien años, y había llegado el día en el que la Bella Durmiente tenía que despertar. Cuando el hijo del rey se aproximó al seto de espinas, no había más que grandes y hermosas flores que se hacían a un lado por sí mismas y le dejaban pasar indemne. Cuando hubo pasado, se volvieron a transformar en seto. (Grimm, I, 1985, p. 279)

Las vidas virtuosas deben mantenerse en acción en pro de la vida buena; así en este relato, la princesa debe despertar para irradiar su belleza-bien.

Un aspecto sobre la estirpe; Savitrî salva de la ceguera y el destierro al rey, restituyéndolo a su poder legítimo; Alcestris ocupa el lugar que su suegro no fue capaz de asumir y honra la descendencia al evitar que su esposo muera; la princesa encarna el principio de restauración de las heridas del mundo. En los cuentos folklóricos se reitera el motivo del rey herido (recordemos la leyenda de Perceval) que sufre un mal de causas morales y que debe expurgar con ayuda de un alma pura; la función del héroe sin culpa personal es cargar en sí las heridas del cuerpo social, representado en forma excelsa por el rey, y asumir su catarsis; así el sueño, los cien años de suspensión de la vida para los reyes, sus habitantes y toda la naturaleza entorno. La princesa se pincha con el huso, herida no culpable, y cae en un profundo sueño, saliendo del mundo a purgar. Mientras tanto el mundo espera “enterrado”, porque está en su seno.

En dirección contraria, el camino ascensional es puesto en marcha por el llamado de la princesa al príncipe, desde el reino intermedio del sueño-muerte. El príncipe actúa como Savitrî, como Heracles, como Orfeo, decididos a recuperar al amado/a y sin temor a la dimensión que encaran:

Pasados muchos años llegó un príncipe al país y oyó como un anciano hablaba del seto de espinas y decía que detrás debía haber un palacio en el cual la maravillosa hija del rey, llamada la Bella Durmiente, dormía desde hacía cien años y con ella dormían también el rey y la reina y toda la corte. Él sabía también por su abuelo que habían venido muchos hijos de reyes y habían quedado allí prendidos y habían tenido un triste final. A esto dijo el joven: -No tengo miedo, yo quiero entrar y ver a la Bella Durmiente. (Grimm, I, 1985, p. 278)

El elemento que inspira para entrar en el bosque-Hades es una belleza no vista, pero intuitiva y que se presenta como lo que completará la carencia del héroe; la princesa la posee por origen y la conserva sin mella (Reale, 2004, p. 38):

En la joven se cumplieron todos los dones de las hadas, pues era bella, discreta, cordial y comprensiva (...) todo el mundo que la veía la quería (...)

Allí yacía ella, y era tan hermosa, que no pudo apartar la mirada, se inclinó y le dio un beso. (Grimm, I, 1985, pp. 277-279)

El final es conocido: beso/aliento de vida, reconocimiento de las partes, despertar de los reyes y del castillo y fiesta de renacimiento con el mal abatido.

5. Las constantes del mito órfico

En los relatos tradicionales es habitual el motivo de la prueba o condición como forma iniciática y de preparación del héroe para la vida ulterior. Las pruebas están expuestas para muchos, pero pocos pueden sobrellevarlas y salir airoso, de acuerdo con su naturaleza y con su capacidad de superación. Pocos resultarán héroes o heroínas y serán guías de su grupo. Este motivo mítico actúa como tipo narrativo (Bernabé, 2011, p. 245).

La condición en su grado máximo queda expresada en forma paradigmática en el mito de Orfeo y Eurídice. Orfeo desciende al reino de Hades y Perséfone, conteniendo las fuerzas infernales con su música, en busca de su amada; los dioses le conceden la posibilidad de liberarla, pero le imponen una condición (no girar la cabeza para verla salir) que no puede cumplir. En las fronteras entre mundos se debaten las energías humanas y divinas, el deseo y la ley.

Orfeo es un personaje intrincado. En torno a su figura se agrupan nociones de la religión popular, de los cultos agrarios y de la primera filosofía presocrática. Su don musical lo capacita para dominar a las fieras y seducir a los demás seres. Su talante lo ubica como líder de una religión misteriosa, con capacidades chamánicas. Su nombre penetra en la cultura occidental como base de la teoría de la preexistencia y transmutación del alma. Tanto a nivel natural como sobrenatural Orfeo sintetiza un movimiento del ser, que, para lograr su plenitud, debe descender

al mundo inferior y ascender al orden de la vida, cumplir *catábasis* y *anábasis*.

La seducción del efecto musical le permite atravesar los *inferii*, y una vez allí, la magnitud de su amor por Eurídice conmueve a los dioses inapelables. Lo que tiene de grandioso y extraordinario, sin embargo, queda opacado por su duda humana: temiendo un engaño, desconfía y mira hacia atrás. El quiebre de la condición no es arrogancia sino debilidad. En el conflicto entre dioses, Hades es superior y pone las normas. Orfeo, desconsolado, queda con su dolor como fuente del canto. El arte salvará evocando la nostalgia de la amada.

Aunque el mito prioriza el límite y la debilidad que se impone aunque se busque resistencia, sin embargo, también confirma la idea de renacimiento tal como se recupera en el cuento folklórico. El relato que funciona como hipotexto (Genette, 1989) narra el proceso del alma en su trabajo por liberarse, con las dudas y contramarchas. El amor sostiene ese proceso, porque pone la meta. Pero, si el alma de Eurídice permanece en las sombras, Orfeo no puede ascender, porque son una unidad. La pérdida de Eurídice implica la caída de Orfeo, porque la mujer representa su alma-luz. El esfuerzo debe estar en la ascensión, no en mirar atrás, es decir, no en retroceder. Se puede errar en el transcurso porque la existencia es falible, pero siempre se terminará superando el estado anterior de conciencia. Eurídice confronta al héroe consigo mismo. Por ende, si el resultado es el aprendizaje, la victoria es humana. Los dioses no pueden aprender.

La enseñanza del mito de Orfeo y Eurídice afirma que existe una posibilidad de recuperación de la unidad inicial. A su vez, deja en claro que el riesgo de separación y pérdida está presente sobre toda apariencia de unidad, amenazando la permanencia del estado; en cualquier momento se puede presentar un desafío, una condición insalvable y faltar la fortaleza.

En las narraciones recorridas está activa la dupla vida-muerte en relación enfrentada, antagonistas de fuerza dispar, pero de resistencia equivalente. De los antagonistas, uno es humano, el otro, divino y entran en relación al mediar una prueba. Uno está sometido a las leyes del otro que es superior, anterior, universal. Uno pide flexibilidad, el otro es inexorable por definición.

Sin embargo, el elemento menor y subordinado, es decir, humano, es desobediente y pretende saltarse las normas, aunque con razones únicas y trascendentes. Para demostrar sus buenos motivos, da muestras de virtud y ejemplaridad y así salva mediante el amor. Tal es la calidad de su índole que recibe ayudas sobrenaturales, aun de las fuerzas antagónicas. Como a Orfeo lo asiste la música de su lira, a los protagonistas vistos los asiste la persuasión y la convicción, la certeza en las acciones, la heroicidad en la función que asumen. Amor entonces es la fuerza de conservación del universo que cura y sostiene aun después de haber pasado.

6. Puntos de llegada

Los textos comentados comparten una red de símbolos en la frontera vida-muerte bajo el impulso del amor humano. Sus protagonistas viven una experiencia irremediable, con conocimiento anticipado de ella, pero no se abandonan en su devenir sino que la enfrentan con otro saber consistente; así son capaces de transformar lo fatal en una visión.

Los relatos se enmarcan entre las fuerzas de lo insondable, con sus capacidades extraordinarias, y la rebeldía humana ante la fragilidad, bajo la forma de constantes cósmicas y sus equivalentes psicológicos básicos: *thánatos* y *eros*.

El tópico central no radica en la inevitabilidad de la muerte y su forma de vencerla, sino en que la muerte irrumpa en el centro del amor, es decir, de la vida en ciernes, generando un escándalo. En esa circunstancia, la muerte pone en duda su función lógica en el ciclo vital y debe ajustarse, respetuosamente; no se comporta como una justiciera que compensa culpa y castigo, sino que tiene que sopesar virtud y perdón.

Los elementos en común que permiten un diálogo de textos, sobrevolando sus diversos contextos, pero también unificando lo que de universal tienen, se sostienen en una tríada: destino-amor-virtud.

- a. El destino, manifestado en la ley natural y sobrenatural que debe cumplirse a través de la muerte.
- b. El amor, como energía que contrarresta las fuerzas del destino, también con manifestación natural pero con alcance sobrenatural. El amor expresa el impulso vital, la permanencia en el estado, la tenacidad en el cumplimiento: la vida quiere seguir.
En estos textos de naturaleza mítica, la noción de amor refiere a una “esencia cohesiva, lúcida, comprensiva, impersonal, de la vida, llevada a la conciencia” (Cattedra, 2016, p. 19) que ofrece la posibilidad de comprender.
- c. La virtud, punto de contacto entre el destino y el amor, manifestada como purificación preparatoria y como sacrificio ulterior.

Como aspectos subordinados a la tríada, constan:

- a. La situación límite que lleva al descenso, punto más profundo de crisis, pero a su vez principio de salida.
- b. La fusión de las fronteras vida-muerte; los protagonistas van de una a otra con naturalidad.
- c. La compasión de los dioses, que señala la atención puesta en la virtud humana.
- d. La duplicidad aparente de los amantes; su conflicto es la separación y su intención la re-unión.
- e. Los progenitores y la descendencia; unos facilitan la formación del héroe y otros accederán gracias a él a los beneficios de la ejemplaridad.
- f. El mundo social en espera y en dependencia del buen resultado de la acción heroica.

La observación de las constantes lleva a reconocer que, en el plano existencial, la muerte nunca se lleva al “otro”, sino que rompe una unidad que reclama su re-unión; en el plano metafísico, la ley eterna, que se instala en el hombre como memoria de la muerte, es el eje de la relación con la divinidad. Entre el respeto y la desobediencia se inscribe la acción humana; los textos se ocupan de su justificación. Las peculiaridades de cada tradición señalan el valor

arquetípico del relato original, abriendo sendas de sentido para la actualidad.

En situación presente, cuando la vida, siempre frágil, se percibe altamente vulnerada, las experiencias de sufrimiento no pueden quedar desarticuladas. Si el escenario posmoderno, fundamentalmente individualista, ha llevado a “privatizar” las vivencias, la experiencia colectiva de la pandemia pone en común dos variables: el dolor y el aprendizaje. Entre ellas hay una capacidad, también privatizada, el *amor sui*, que está en potencia de abrirse como comprensión, es decir, modo de abarcar al otro y a lo otro. Aunque el mundo de la razón tecnológica intente respuestas, aunque los sistemas ideológicos ensayen discursos, se manifiesta un movimiento más profundo que invoca alternativas fuera de la lógica convencional.

Los textos leídos reivindican el amor como gesto de creación-recreación del mundo. De la más remota y señera tradición nos llega la luz para avanzar.

Referencias

- Bernabé, A. (2011). *Platón y el orfismo. Diálogo entre religión y filosofía*. Abada.
- Brodbeck, S. (2013). The Story of Sāvitṛī in the *Mahābhārata*: a Lineal Interpretation [La historia de Sāvitṛī en el *Mahābhārata*]. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 23(4), 527–549. <http://www.jstor.org/stable/43307676>
- Carmignani, M. (2016). El mito de Alceste: variantes e interpretaciones desde Homero a la Antigüedad tardía. *Revista Paranoá*, 16, 29–41.
- Cattedra, O. (2016). *La sombra de la diosa: diosas, apsarās y princesas*. Frijón.
- Eurípides (1991). *Alceste*. En *Tragedias I* (Alberto Medina González y Juan Antonio López Férrez, Trad.). Gredos.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus.
- Grimm J. y W. (1985). *Cuentos de niños y del hogar, I, II, III* (María Antonia Seijo Castroviejo, Trad.). Anaya.
- Harf-Lancner, L. (1984). *Les fées au Moyen Age* [Las hadas en la Edad Media]. Slatkine.
- Kirk G.S (1970). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós.
- Kitto, H.D. (1966). *Greek Tragedy, A Literary Study* [Tragedia griega, un estudio literario]. Methuen & Co.
- Lesky, A. (1968). *Historia de la literatura griega*. Gredos.
- Malinowski B. (1926). *Myth in Primitive Psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Murray, G. (1949). *Eurípides y su tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Otto, W. (1976). *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. EUEBA.
- Perrault, Ch. (1968). *Contes de ma mère l'Oye* [Cuentos de Mamá Ganso]. La Bibliothèque électronique du Québec. <https://beq.ebooksgratuits.com/vents/Perrault-contes.pdf>
- Perrault, Ch. (2010). *Cuentos* (Joëlle Eyheramonno y Emilio Pascual, Trad.). Anaya.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Herder.
- Van Buitenen, J. A. B. (Trad.) (1978). *The Mahabharata* [El Mahabharata]. University of Chicago Press.
- Weiss, B. (1985). Mediations in the Myth of Sāvitṛī [Mediaciones en el mito de Sāvitṛī]. *Journal of the American Academy of Religion*, 53(2), 259–270. <http://www.jstor.org/stable/1464922>

Ethel Junco (ejunco@up.edu.mx) Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Doctora en Letras por la Universidad del Salvador, ambas de Argentina, y Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora categorizada Nivel D con énfasis en investigación por la Universidad Panamericana e Investigadora Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, Conacyt, México. Profesora e investigadora del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México, donde es Jefe de Academia de Historia de la Cultura y Hombre y Mundo Contemporáneo. Su área de estudio es la hermenéutica de la tradición en sede clásica y sus investigaciones versan sobre la relectura de mitos griegos en la cultura literaria europea e hispanoamericana.

Raquel Ferrández Formoso

Resucitar a Kāla: tiempo que muere y tiempo que mata en los Purāṇas

Resumen: *El dios Śiva encarna el tiempo y la inmortalidad, el deseo y la sublimación del deseo, la muerte y el poder que el yogui tiene para conquistarla; por ello, el dios de los ascetas es a un tiempo el límite que impone la naturaleza y el poder oculto en esa misma naturaleza, capaz de sobrepasar sus propios límites. Kāla, el dios hindú del tiempo, nos hace madurar y luego nos engulle, devorándose a sí mismo. Pero también puede morir por un golpe de impaciencia, cuando despierta la furia ígnea del dios Śiva, vencedor de la muerte (mr̥tyunjāya) y señor del tiempo (mahākāla). Cuando esto sucede, los mortales le imploran a Śiva que le devuelva la vida, pues el tiempo es sinónimo de aliento vital (prāṇabhuta). La literatura purāṇica muestra, a lo largo de tramas narrativas solidarias, las reacciones contrarias que suscita en nosotros la experiencia del tiempo: cuando Kāla se asocia con Māyā, puede hacer que experimentemos un instante como si fuesen años. Además, la experiencia cíclica de la reencarnación invierte el orden lógico de las relaciones, pues el niño puede ser más sabio, por más viejo, que sus propios padres.*

Palabras clave: *muerte, Shiva, reencarnación, eterno retorno, yoga*

Abstract: *The god Śiva embodies time and immortality, desire and the sublimation of desire, death and the power that the yogi has to conquer it; For this reason, the god of ascetics is at the*

same time the limit imposed by nature and the hidden power in that same nature, capable of exceeding its own limits. Kāla, the Hindu god of time, makes us mature and then swallows us, devouring himself. But he can also die from a stroke of impatience, when he awakens the fiery fury of the god Śiva, conqueror of death (mr̥tyunjāya) and lord of time (mahākāla). When this happens, mortals implore Śiva to bring him back to life, for time is synonymous with vital breath (prāṇabhuta). The purāṇic literature shows, through sympathetic narrative plots, the contrary reactions that the experience of time elicits in us: when Kāla is associated with Māyā, he can make us experience an instant as if it were years. In addition, the cyclical experience of reincarnation reverses the logical order of relationships, since the child may be wiser, and older than her own parents.

Keywords: *death, Shiva, reincarnation, eternal return, yoga*

1. Compasión por el saṃsāra

En una de las historias del *Mahābhārata*, Nārada refiere el mito del dios Brahmā, creador de innumerables seres vivos que no conocían la muerte y bajo cuyo peso la tierra amenazaba con hundirse en el agua. Brahmā meditó largo tiempo una solución al problema de la superpoblación, pero al no encontrarla se dejó invadir



por la ira. Así fue como de su cuerpo surgió el fuego con el que comenzó a destruir todo el universo (Mbh, XII.248.16) (1). Fue entonces cuando Sṭhānu, contemplando el espectáculo de la conflagración, en un acto de compasión intercedió por los seres vivos y le rogó a Brahmā que, tras morir, los seres pudieran retornar una y otra vez a la vida (Mbh, XII.249.12) (2). Sṭhānu (literalmente: “pilar, poste”), la forma estática de Śiva, le ruega a Brahmā que se compadezca de los seres vivos evitando su destrucción definitiva y dando así origen al ciclo de retornos que va a configurar el *samsāra*. Este retorno (*āvṛtti*) de los seres vivos, mediado por un proceso de reencarnación continua e indefinida, es el espectáculo fundamental de los ascetas indios que, desde los tiempos śramánicos del siglo V a.n.e., van a buscar precisamente liberarse de las garras del tiempo y sus recurrencias, con el fin de no retornar nunca más a la existencia. La inmortalidad (pāli: *amaratta*) de la que nos habla Gotama Buda describiendo escuetamente el *nibbāna*, el aislamiento definitivo de la conciencia que es la meta del yoga de Patañjali, la fusión en el puro *brahman* que nos presentan las *Upaniṣads*, todos estos senderos de autoconocimiento podrían tener como finalidad lo que el filósofo vedántico Śaṅkara denominó el “eterno-nunca-retorno” (*nityānāvṛtti*, Chbh, 5.10.1-2). Sin embargo, esta historia del *Mahābhārata* quiere explicar el origen del *samsāra* a partir de un acto de compasión. Atendiendo a la petición de Śiva-Sṭhānu, Brahmā hace nacer de su cuerpo a una joven diosa de la Muerte, compasiva y llorosa, que se niega a realizar la tarea para la que ha sido creada. El llanto de la muerte es lo que verdaderamente mata: en contra de su voluntad, sus lágrimas se convierten en enfermedades que penetran el cuerpo de los seres vivos (Mbh, XII.250.41) (3). Pero gracias a la compasión de Sṭhānu, los seres no desaparecen para siempre; tras la muerte, cumplirán su estancia correspondiente en el lugar que les corresponda a sus actos y a su comportamiento y así regresarán a la vida en unas condiciones acordes a sus méritos y deméritos. Esta condición de “eternos retornantes” no satisface a los ascetas indios que van a diseñar modos de vida diversos, sustentados en experiencias e ideas diferentes, con el único propósito de liberarse de un tiempo

que es garantía de repetición y recurrencia –en el *Jaiminīya Brāhmaṇa*, el tiempo (*ahoratrā*, literalmente “día y noche”) ya es sinónimo de “morir otra vez”, *punarmṛtyu*– (4). Finalmente, se trata de poder enfrentarse a las fuerzas del *samsāra* (el tiempo, la repetición, el deseo, la ignorancia) y pronunciar, llegado el momento de la muerte física, las mismas palabras del sabio Śveta en el *Liṅga Purāṇa*: “¿Qué [daño] podría hacerme la muerte? Yo ya estoy muerto para la muerte” (LP, 1.30.6) (5). No se trata de una juventud inmortal ni de una eternidad biológica. Ser inmortal para la muerte, como decía Śveta, significa que uno ya ha muerto a la recurrencia, que se es inmune a la repetición, o que se está fuera del ciclo vida-muerte-vida que arrastra a todas las criaturas. Se trata de realizar una desaparición eterna, no una permanencia eterna. Paradójicamente, muchos de los caminos propuestos para tal liberación exigen un comportamiento y un compromiso éticos que solo pueden mejorar la sociedad y el mundo –y también la vida de quienes, precipitadamente, no dudan en juzgar dichos ascetismos como “pesimistas”– (6).

Entre el Eterno retorno y el Eterno-nunca-retorno, el tiempo está vinculado siempre a la repetición: podemos relacionarnos con él desde su propio patrón de recurrencia infinita, o bien podemos liberarnos de él para acceder a la auténtica eternidad que no es susceptible de repetirse, porque es definitiva e irreversible. A un lado, el tiempo que mata y da vida, una y otra vez; al otro, el tiempo que muere de una vez por todas. En el *Liṅga Purāṇa*, el sabio Śveta consigue librarse de la muerte gracias a su intensa devoción a Śiva, y en el *Skanda Purāṇa* (SP), el propio Śveta le suplicará a Śiva que rescute al dios del tiempo, Kāla, al que había calcinado con su tercer ojo, pues “sin el tiempo nada podría existir” (SP, 1.32.54). En la literatura purāṇica se refleja este juego de sentimientos encontrados que suscita el tiempo en nosotros, en tanto cuna y al mismo tiempo sepulcro de los seres vivos. Cada día que envejecemos, es el tiempo mismo el que está muriendo para engullirse finalmente a sí mismo, pues es él quien nos cocina (*pacati*), es decir, el que nos hace madurar, y él quien nos devora (*samharati*), tal y como puede leerse en el *Mahābhārata* (1.188). Siguiendo esta línea,

en el *Bhāgavata Purāṇa*, Śuka explica cómo se materializa esa muerte cotidiana: por la noche morimos a causa del sueño (*nidrayā*) y de las relaciones sexuales (*vyavāyena*), y durante el día nos mata el deseo de dinero (*arthehayā*) y la necesidad de mantener a nuestra familia (*kuṭumbabharāṇena*; BhP, 2.1.3) (7). Estos cuatro quehaceres comunes de la vida mundana nos roban la energía (*vayas*), y se convierten en sumideros por donde se va desperdiciando nuestro *prāṇa* o aliento vital. En este Purāṇa se hace una apología de la vida ascética, pero debemos reconocer la validez de este pensamiento para la vida mundana: en nuestra sociedad hipersexualizada e hipermaterialista, el sexo y el dinero son los dos focos que más *prāṇa* nos quitan, y sospecho que el grueso de los mortales (ya sea por necesidad o por negligencia) les dedica a estos dos temas la mayor parte de su existencia.

En este escrito comparto mi propia lectura de algunos pasajes purāṇicos que tratan sobre la temporalidad y la finitud. Parto de la experiencia personal de que nuestra relación con la muerte determina la profundidad de nuestra relación con la vida. Cuando en el *Garuḍa Purāṇa* (GarP) se nos dice que somos susceptibles de morir a partir del momento en que somos concebidos (*ādhānān-mṛtyum-āpnoti*), se cruza en mi camino, irremediablemente, aquel pensamiento punzante del *Campesino de Bohemia* de Johannes von Tepl, una de las pocas citas que Heidegger incluye en *Ser y tiempo* (1993, 268): “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”.

Desde el mismo momento de la concepción [al ser humano] lo espera la muerte, no importa si es niño, anciano o joven, si es rico o pobre, guapo o feo, ignorante o sabio, si es un brahmán o un nacido en otra casta. (GarP, 2.24.28-30) (8)

El hecho ineludible de la muerte lo tienen presente tanto los ascetas que buscan liberarse de su dominio, como los pensadores que contemplan el pasar del tiempo y tratan de poner en palabras lo inconmensurable de su tarea, y el sentido que la finitud otorga a cada vida. Es en este rostro íntimo del tiempo en el que voy a centrarme, y no

en su rostro macrocósmico, entendido como ese ciclo que traza una sucesión de cuatro eras cósmicas o *yugas* (1. Kṛta/Satya, 2. Tretā, 3. Dvāpara, 4. Kali) siguiendo una pendiente decadente para culminar en la disolución (*pralaya*) o la conflagración (*kālāgni*) del universo y el retorno al primer período. La teoría de los *yugas* aparece formulada por primera vez en el *Mahābhārata*, en el *Yuga Purāṇa* y en el *Mānava Dharmaśāstra* (González-Reimann, 2014, p. 357). Es posible encontrarla repetida en muchos *purāṇas*, ilustrada con diversas historias sobre el comportamiento moral adecuado en la era en que supuestamente nos encontramos (la edad oscura o *Kali yuga*). También Śiva, en su dimensión cósmica, cuando adopta su forma temporal (*kālarūpa*) se convierte en el firmamento, manifestándose en las constelaciones del zodiaco (*Vāmana Purāṇa*, 5.32-42); pero, insisto, prefiero centrarme en el rostro más individual del tiempo, experiencia silenciosa de cada ser vivo.

Los Purāṇas conforman un cuerpo muy voluminoso de textos populares en los que la mitología, la cosmología, la moral religiosa hindú, e incluso ciertos temas políticos se encuentran entremezclados, a veces explícitamente vinculados a un dios en concreto (Śiva, Viṣṇu bajo la forma de Kṛṣṇa, etc.). Esta literatura es tan extensa que, a menudo, cuando se habla de Purāṇas se alude a los dieciocho Mahāpurāṇas, siendo conscientes de que existen muchos más (Upa-purāṇas, Purāṇas vinculados a una región específica de India, etc.). Pudo haber existido una literatura purāṇica anterior a la composición del *Mahābhārata*, pero los textos conservados con ese nombre son posteriores y relativamente recientes, todos ellos datados a lo largo de la Edad Media. “La mayoría de los textos purāṇicos podría haber surgido entre el 300 y el 800; sin embargo, hay añadidos que proceden del siglo XIII en adelante”, comenta Klaus Mylius (2015, p. 121), y añade que “es preciso distinguir e investigar los diferentes estratos cronológicos por separado –igual que en los libros del *Mahābhārata*–”. El lector cuenta con esa *Historia de la literatura india antigua* de Mylius traducida al castellano, y también con otras obras monográficas en inglés dedicadas específicamente al estudio de los Purāṇas, donde

podrá consultar la historia, la transmisión y el contexto en el que se desarrollaron estos textos. Por ejemplo, Ludo Rocher les dedica un estudio clásico en el que señala que su datación relativamente tardía, así como la increíble extensión de esta literatura sánscrita, provocó que los indólogos europeos en tiempos del Romanticismo menospreciasen la literatura purāṇica. Este menosprecio ya no se mantiene hoy, por suerte, pero la ausencia de ediciones críticas de muchas de estas obras desmotiva a una buena parte de los investigadores (Rocher, 1986, pp. 5-7).

En lo que sigue, menciono algunos detalles de la relación antagónica que mantienen Śiva, vencedor de la muerte (*mṛtyunjāya*) y Kāla, dios del tiempo y de la muerte. En verdad, el dios Kāla solo es un aspecto más del propio Śiva, dios de lo temporal y de lo eterno, a la vez Señor (*mahakāla*) y Asesino del tiempo (*kālāntaka/kālakāla*).

Me detengo, en segundo lugar, en la cronología del individuo que participa de la reencarnación, un eterno retorno solitario en el que, una y otra vez, se pierde y se recupera a sí mismo. Aquí es donde nos salen al paso lo que llamo *vínculos inversos*, pues la edad espiritual o la edad de la conciencia obedece a la cronología de la reencarnación y no a los ritmos biológicos del crecimiento: el niño puede ser más sabio, por más viejo, que su propio padre, y el orden natural del cuidado se altera por completo. Esto se refleja con mucha nitidez en la historia de Sumati, un niño que amonesta severamente a su padre y se dispone a enseñarle verdades espirituales que Sumati ha realizado ya en vidas pasadas, invirtiéndose así por completo los roles lógicos de la madurez biológica. Al final de este escrito incluyo un amplio pasaje de esta historia narrada en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*.

2. Resucitar a Kāla: tiempo que muere y tiempo que mata

El dios védico de la muerte, Mrtyu, con el tiempo pasó a identificarse con Yama (RV, 10.165.4d), Rey del inframundo y primer mortal en experimentar la muerte (*yo mamāra prathamam*

martyānām; AV, 18.3.13). Del mismo modo, es habitual encontrar a Kāla, el dios indio del tiempo, identificado con Yama. Sabemos que sin el tiempo no existiría la muerte, por lo que Kāla alude no solo a la duración de una vida (*āyus*), sino especialmente a los dos fenómenos que dan sentido a esa duración: el nacimiento y la muerte. En el *Garuḍa Purāṇa* (2.8.28-29) se ofrece una lista con los siete nombres de Yama: Yama, Dharmarāja (rey del *dharma*), Mrtyu, Antaka (el finalizador), Vaivasvata, Kāla y Sarvapraṇahara (el que quita la vida [*prāṇa*] a todos los seres). En ocasiones, es posible encontrar en una misma historia a Kāla y a Yama cumpliendo tareas diferentes, aunque relacionadas con la muerte (ver SP, 1.32); en otros casos, solo se menciona a uno de ellos, y se le denomina alternativamente Yama o Kāla a lo largo de la historia (ver LP, 1.30). En este escrito voy a usar ambos nombres de forma intercambiable cuando la narración así lo exija, advirtiendo al lector que estoy nombrando un mismo poder o una misma deidad.

En calidad de personificación del tiempo y de la muerte, el dios Kāla se comporta como el amo de llaves de la liberación, cerrando o abriendo la puerta a la memoria y administrando a su paso los espacios de olvido y retorno. Arjuna es el personaje que mejor encarna esta sucesión de despertares y olvidos, teniendo en cuenta las graves pérdidas de memoria que sufre a lo largo del *Mahābhārata*. La conversación que mantiene con Kṛṣṇa en el campo de Kurukṣetra se desencadena, precisamente, por un golpe de olvido que le causa la tristeza. Poco importa que sus últimas palabras en el campo de batalla sean: “el engaño se ha desvanecido, he recuperado mi memoria” (*naṣṭo mohaḥ smṛtir labdhā*; BG, 18.73). El diálogo reflejado en la *Bhagavad Gītā* tendrá que ser repetido de nuevo, más adelante, a petición de Arjuna. Esta repetición da lugar a la *Anugītā*, un texto de treinta y seis capítulos que también pertenece al corpus del *Mahābhārata*. Al final del *Mahābhārata* (16.9) puede apreciarse de nuevo el mismo olvido, cuando Arjuna desfallece ante la muerte de Kṛṣṇa y se lamenta de su incapacidad para salvarlo. Con el fin de que deje de sufrir innecesariamente por aquello que no puede cambiar, Vyāsa intenta explicarle la naturaleza del tiempo:

El tiempo es la raíz del universo, la semilla del mundo, oh Dhananjaya. El tiempo se lo lleva todo de nuevo como le place. Habiendo sido fuerte, la persona vuelve a ser débil, y el que fue poderoso, ahora obedece las órdenes de otros. Tus armas, habiendo cumplido su deber, se han ido al lugar de donde vinieron, y de nuevo volverán a tus manos cuando sea el momento. (Mbh, 16.9-33-35) (9)

La memoria de Arjuna, sin embargo, se revela movediza y poco fiable. Las circunstancias vuelven a embestirlo varias veces haciéndole retroceder al punto de partida. Cuando trata de resumirle a su hermano mayor, Yudhiṣṭhira, la conversación que ha mantenido con Vyāsa, la respuesta de Yudhiṣṭhira será tan genial como asertiva: “¡Oh, Arjuna! El tiempo cocina a todos los seres” (Mbh, 17.1.3) (10). El tiempo nos cocina (*pacati*; es decir, nos hace madurar), y el tiempo nos devora (*samharati*; Mbh 1.1.188) (11). Metafóricamente, somos un plato cocinado y servido por el tiempo para su propia degustación final. En el *Skanda Purāṇa*, también se dice que el tiempo devora a todos los seres. Ávido por tragarse la vida de un devoto de Śiva, el dios del tiempo irrumpe en el templo mientras el rey Śveta está meditando, con la intención de matarlo. Tiene que hacerlo él porque el dios de la muerte, Yama, lo ha intentado previamente, sin éxito. “¿Por qué no te has llevado al rey, Yama?”, le reprende Kāla, “aunque te acompañan tus mensajeros, me da la impresión de que estás asustado” (12). Resulta cuanto menos curioso el momento en el que el Tiempo le dice a la Muerte: “a mi orden, no pierdas el tiempo” (13). Yama y sus mensajeros, tienen miedo de Śiva y su tridente, y se encuentran paralizados, congelados como si hubieran sido pintados (14). Teniendo en cuenta que el dios Śiva es, por excelencia el “vencedor de la muerte” (*mṛtyunjāya*), el miedo de Yama es comprensible. Así las cosas, Kāla se ve obligado a llevar a cabo la tarea que le correspondía a su compañero de batallas. Y aunque consigue entrar en el templo, no logra llegar hasta el rey, pues Śiva le corta el paso tranquilamente, calcinándolo con su tercer ojo. Da la impresión de que, en esta historia, Kāla muere por su propia impaciencia, y esta es una de las

muchas formas que el tiempo tiene de matarse a sí mismo. Mientras tanto, el rey Śveta, que ha salido de su meditación, pregunta quién es el que ha sido reducido a cenizas. Śiva responde: “Gran rey, este es el devorador de todos los seres” (SP, 1.32.48) (15). La historia revela entonces un doble sentido, cuando Śveta le pide a Śiva que resucite al tiempo inmediatamente. Tal vez por su condición mortal, Śveta es consciente de que “sin el tiempo nada podría existir”, sabe que del tiempo depende no solo la muerte sino también la vida, no solo la destrucción de los seres sino también su nacimiento, pues el tiempo es sinónimo de aliento vital (*prāṇabhuta*).

Kāla es el destructor de lo móvil y lo inmóvil, pero también es un protector único. Deviniendo aliento vital, es el creador de todas las criaturas. Por esto, devuélvelo a la vida rápidamente. Porque eres superior a la creación, devuélvele la vida a Kāla rápidamente. Porque eres la gran disolución de todas las criaturas, Śambhu, revive al venerable Kāla. Sin el tiempo nada podría existir. (SP, 1.32.52-54) (16)

Así es como Kāla recupera la vida, y regresa junto a su esposa, Māyā (ilusión, magia), gracias a la voluntad de poder de una de sus víctimas. Śveta es capaz de querer al tiempo hasta el punto de implorar su resurrección. La historia contiene su propia moraleja: por un lado, tras su muerte se aprecia el rol indispensable del tiempo en la trama vital; por otro lado, el dios del tiempo tuvo que morir para conocer sus límites. Una vez resucitado, indica a Yama y a sus mensajeros que no molesten a los devotos de Śiva. Esos devotos, ordena Kāla, no deben ser llevados a sus dominios.

El *Narasimha Purāṇa* (uno de los numerosos *upa-purāṇas*) relata una historia similar, pero en un contexto visnuita: el joven Mārkaṇḍeya, destinado a morir a los doce años de edad, conquista la muerte gracias a su penitencia en el bosque y a su devoción a Viṣṇu. El propio Viṣṇu le recita al oído el salmo que ha de entonar para espantar a Yama y sus mensajeros. Cada estrofa del salmo comienza preguntando: “¿Qué puede hacerme la muerte...?” (*kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati*). Por ejemplo, “¿qué puede hacerme la muerte si he

tomado refugio en Govinda de ojos de loto, el eterno, no nacido e inmutable Keśava?” (17), o bien “¿qué puede hacerme la muerte si he tomado refugio en Damodhara, origen del mundo, del color de la luz, el inalcanzable Vasudeva?” (18), y así sucesivamente. El fervor del amor devocional vuelve invencible al amante. Por la sinceridad de Mārkaṇḍeya a la hora de recitar este salmo, los mensajeros de Viṣṇu (*Viṣṇudūtas*) hieren a los mensajeros de Yama (*Yamadūtas*) y el joven vence al destino y conquista la muerte. Al igual que en la historia anterior, Yama hace saber a sus mensajeros que no deben molestar a los devotos de Viṣṇu. En esta historia, sin embargo, Yama no muere y Mārkaṇḍeya le suplica a Viṣṇu el don de la longevidad (*cirāyus*, NsP, 10.44) con el fin de poder seguir adorándolo y llegar a ver su forma. Aquí se hace patente la diferencia entre conquistar la muerte y tener una vida longeva, pues se presentan como dos dones separados e independientes. El segundo solo se justifica por la intensa devoción de Mārkaṇḍeya, que quiere vivir lo máximo posible para continuar sirviendo a Viṣṇu.

David Shulman investigó el mito de Mārkaṇḍeya tal y como se relata en varios textos del hinduismo tamil, enmarcado en un contexto śivaíta y con diferencias importantes respecto al relato visnúíta. En esta versión de la historia, Śiva emerge del *liṅga* para salvar a Mārkaṇḍeya y mata a Kāla de un puntapié. Algunos textos narran la secuela de este asesinato, cuando los dioses solicitan su resurrección. Ya resucitado, Kāla se arrepiente de haber intentado llevarse a un devoto de Śiva. El propio dios de la muerte se somete a una penitencia para expiar sus malas acciones y ganarse el favor de Śiva, por lo que este le concede un deseo. “Que nunca más vuelva a sentir egoísmo”, le implora Yama, prometiéndole que nunca volverá a tocar a sus devotos (Shulman, 1984, p. 39). Teniendo en cuenta que Śiva es el Tiempo y el Asesino del Tiempo, la Muerte y el Conquistador de la muerte, Shulman (1984) comenta lúcidamente: “La victoria de Śiva sobre la Muerte es, en primer lugar, una victoria sobre su propia naturaleza” (p.39). En este dios se reúnen las dos potencias, finitud e inmortalidad; las continuas peleas entre ambas son las propias de una naturaleza que busca transformarse a sí misma, sublimar hasta la última de

sus potencialidades ocultas. Cuando Śiva mata al Tiempo, lo que muere es una forma de sí mismo (*kālarūpa*) para dar nacimiento a otra que estaba latente y cuya naturaleza es trascendente e inmortal (*mahākāla*). Tomando como referencia ciertos pasajes del *Śiva Purāṇa*, Stella Kramrisch (2003, p. 258) comenta:

Dentro del ser de Śiva, Śiva Kālarūpin es la antítesis de Śiva, el señor del Yoga. Como Yogui Supremo, Śiva es la imagen simbólica no del tiempo, sino de la eternidad, la dimensión insondable de lo Increado realizado, paradójicamente, en los seres encarnados que son yoguis (ŚP, 5.26.12). Kāla, la calamidad inherente a la existencia, es una forma de Śiva, está bajo el control de Śiva, pero Śiva no está sometido a su control. (ŚP, 7.1.7.9-10)

Este juego de fuerzas, entre la finitud y la inmortalidad, está inserto en la propia naturaleza del dios de los yoguis y acontece también en lo que respecta al deseo y las pasiones sexuales. Śiva es, al mismo tiempo, Kāma (dios del deseo) y el destructor de Kāma. Tratando sobre el *Bhāgavata Purāṇa* (un texto visnúíta), E. H. Rick Jarrow (2003, p. 51) comenta que en esta narración la muerte “no camina sola, sino que opera junto a sus principales aliados: el tiempo (*kāla*), el destino (*daiva*) y la sexualidad (*kāma*)”. Según este investigador, no se trata de un enfrentamiento entre el deseo (*eros*) y la muerte (*thanatos*) sino de una colaboración solidaria entre ambos, pues el deseo *conduce* a la muerte. Esta idea podemos encontrarla reflejada de modos diversos en la literatura purāṇica, ya sea visnúíta o śivaíta. Así, es frecuente encontrar el episodio en el que Śiva hace arder a Kāma con su tercer ojo (ŚP, 3.19; VāmP, 6) para después resucitarlo, igual que sucedía con Kāla. Tiempo y deseo son aspectos de la naturaleza de Śiva, como también lo son la conquista del tiempo y la conquista del deseo. En el *Śiva Purāṇa*, el dios Indra le pide a Kāma que lance una de sus flechas a Śiva. Según la profecía de Brahmā, solamente el hijo de Śiva podría vencer al demonio Tāraka; para ello, Kāma debía encender el deseo del dios de los ascetas por Pārvatī, con el fin de que pudieran concebir un hijo. Junto a su esposa, Rati

(la diosa del amor y la sexualidad), y el hechizo de la primavera (*vasanta*) –su ministra consejera (*sacivas*; ŚP, 3.17.24)–, Kāma consigue tras mucho esfuerzo distraer la mente meditativa de Śiva y tornarla hacia la belleza de Pārvatī. “Si yo, Īśvara, he podido desear el contacto con el cuerpo [de una mujer], qué no va a desear otro débil y carente de autocontrol”, recapacita Śiva (ŚP, 3.18.44) (19). Pero Kāma no es, ni mucho menos, invencible: Śiva lo calcina con su tercer ojo, para desolación de Rati y del resto de los dioses que imploran su resurrección (ŚP, 3.19.15). Entonces, Śiva da instrucciones a Rati sobre el momento en el que su marido volverá a la vida, matizando: “resucitaré a Kāma en mi interior” (*jīvayiṣyāmi cāntare*; ŚP, 3.19.48).

A lo largo de los *Purāṇas*, la historia de la victoria de Śiva sobre Kāma está puntuada por episodios que la matizan y que son incluso contradictorios: Śiva hace arder a Kāma solo para resucitarle en una forma más poderosa; (...) y la última complicación hindú, Śiva es Kāma. (O’Flaherty en Kramrisch, 2003, p. 329)

En los límites que nos impone la naturaleza encontraremos también la posibilidad de transformarlos. Tiempo y deseo, enemigos de Śiva, están en su propio interior y es en el interior donde el yogui ha de sublimarlos.

En su asociación con el poder de *māyā*, el tiempo puede crear para el individuo ráfagas de confusión relativas a la duración de una experiencia, pero también a la naturaleza del estado en el que sucede: el sueño o la vigilia. Esto se ilustra en historias como la del rey Hariścandra, relatada en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, que guarda ciertas similitudes con la historia bíblica de Job, si tenemos en cuenta las duras pruebas de sufrimiento y desesperación a las que se somete Hariścandra, y su ascenso al cielo como recompensa por haber mantenido intacta su fe. También guarda similitudes con la historia del rey Lavana narrada en el *Mokṣopāya* (s. X d.n.e), mejor conocido como *Yogavāsiṣṭha*. De hecho, en esta obra se menciona explícitamente el relato de Hariścandra, cuando la diosa Sarasvatī intenta explicarle a la reina Līlā la naturaleza cambiante

e irreal del tiempo: “Para Hariścandra, una noche devino doce años”, advierte Sarasvatī, “para todos aquellos que están separados de sus seres queridos (*kāntāvirahiṇām*), un día dura un año” (20). La versión del relato de Hariścandra que nos ofrece el *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (caps. 7-9), comienza cuando el rey hace enfadar al asceta Viśvāmitra. Como resultado, el asceta desposee a Hariścandra de su reino y todos sus bienes, y lo aboca a la mendicidad junto a su mujer y su hijo. Estando todavía en deuda con Viśvāmitra, Hariścandra se ve obligado a vender a su mujer y a su hijo, y se pone al servicio de un *caṇḍāla* (i.e. descastado) en el trabajo de las pilas funerarias. Este *caṇḍāla* no es otro que el dios Dharma disfrazado, pero Hariścandra solo percibe su propia miseria y, separado de sus seres queridos, no ve la luz al final del camino. En esas condiciones, doce meses transcurren como si fuesen cien (21) y cae en un profundo sueño (*nidrābhibhūta*). En el interior de la experiencia onírica, Hariścandra vive doce años de profundo tumulto. Viéndose en el útero de una mujer *caṇḍāla*, se promete a sí mismo: “En cuanto nazca, me entregaré al deber de la liberación” (22). Como veremos en el siguiente epígrafe, en los *Purāṇas* se relatan numerosos pasajes en los que el feto, siendo consciente de la situación circular en la que está inmerso, se compromete a liberarse del *saṃsāra* en su inminente vida, aunque, cuando finalmente nace, varios obstáculos le impiden cumplir esta promesa o incluso hacen que la olvide por completo. En esta historia en concreto, sin embargo, Hariścandra está soñando. Después de nacer y ya siendo un niño al servicio de un *caṇḍāla*, unos brahmanes lo maldicen y va a parar al infierno, donde los mensajeros de Yama lo torturan una y otra vez. Y aunque solo permaneció en el infierno un día, lo vivió como si fuese un siglo (23). Después pasa por diferentes cuerpos y encarnaciones: nace en forma de perro, de buey, oveja, pájaro, gusano, pez, etc., hasta que nace de nuevo con forma humana, asumiendo la vida de un rey que pierde su reino y su familia jugando a los dados, para morir en el bosque devorado por un león. Cuando Hariścandra despierta de esta larga pesadilla, lo primero que pregunta es si han transcurrido doce años; la respuesta es negativa,

pues –al igual que el rey Lavana en la historia del *Mokṣopāya*– Hariścandra ha estado dormido solo un instante (MarkP, 8.164). El tiempo onírico no se corresponde con el tiempo de la vigilia. Finalmente, trabajando en las pilas funerarias se reencuentra con su mujer, que lleva el cadáver de su hijo, muerto por la mordedura de la “serpiente del destino” (*daivāhi*): “Mi hijo ha sido mordido por la cruel serpiente del destino”, se lamenta Hariścandra (24). Profundamente tristes por este amargo reencuentro, el matrimonio está dispuesto a arrojar a una de las pilas funerarias, pero en ese instante los dioses liderados por Indra descienden para devolverle la vida a su hijo, y ofrecerles a los tres el ascenso a los cielos.

3. En el purgatorio del útero. Reencarnación y vínculos inversos

Según cuentan algunas historias purāṇicas, el autoconocimiento del feto en el interior del útero es asombrosamente superior al del niño en el que está a punto de convertirse. El ser que ha tomado conciencia del *samsāra*, se promete a sí mismo dedicar su inminente vida a realizar la liberación. Pero una vez más, el velo ilusorio de *māyā* empaña este propósito en cuanto nace. Por ejemplo, leemos en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*:

Una vez allí [en el útero], muchos asuntos del *samsāra* acuden a [su] memoria; por tanto, presionado aquí y allá, cae en una profunda apatía [y se dice a sí mismo]: “No volveré a actuar así cuando sea liberado del útero. Me esforzaré tanto que no experimentaré [de nuevo] el nacimiento”. Así medita recordando un centenar de dolores inherentes a la existencia, que ya han sido experimentados previamente y que provienen del destino. Entonces con el paso del tiempo, el feto se gira boca abajo, porque nace en el noveno o décimo mes; mientras sale [del vientre] es herido por el viento de Prajāpati, y sale gimiendo, dolido en el fondo del corazón por el sufrimiento; expulsado del útero, cae en un sufrimiento insoportable, y adquiere conciencia cuando entra en contacto con el aire. Entonces, la poderosa fuerza ilusoria de Viṣṇu (*vaiṣṇavī māyā*) lo asalta, y su ser

queda estupefacto, por lo que pierde el conocimiento. Desprovisto de conocimiento, el recién nacido entra en la infancia, después en la adolescencia y en la juventud, y su angustia también va creciendo, así de nuevo muere y vuelve a nacer. Deambula en esta rueda del *samsāra* como un cubo de agua en un pozo. (MarkP, 11.13-19) (25)

La placenta deviene campo de batalla y cumple la función de purgatorio; en el útero, el ser-feto toma conciencia de su condición de ser sufriente, se hace cargo de las acciones buenas y malas cometidas en otras existencias y gracias a este recuerdo, se fija una meta muy clara para su inminente vida. Lamentablemente, después del viento de Prajāpati y de la *māyā* de Viṣṇu, esta meta se difumina y también todo su autoconocimiento. En el *Garuḍa Purāṇa*, se ofrece una explicación similar:

Uno debe realizar un serio esfuerzo para destruir el pecado (*pātaka*). Los pecados cometidos a lo largo de muchos nacimientos son de tres clases. Tan pronto como deviene humana, la persona los sufre todos. Al recordar todos sus nacimientos [previos] la percepción de lo realizado le hace sufrir. Observando desde el útero [todo aquello] pasado producido por el karma con respecto a sus existencias anteriores en forma de pájaro y otros animales, cuando el hombre permanece en el útero deviene un pecador, y se da cuenta de las aflicciones [inherentes a la vida], como la deformación debido a la vejez, etc. Pero en cuanto es liberado del vientre se ve cubierto por la oscuridad de la ignorancia (*ajñāna-timira-avṛtaḥ*). Y en la juventud está ciego por la oscuridad (*timirāṇḍha*). El que advierte eso goza de la liberación. La muerte se alcanza desde el momento mismo de la concepción, no importa si se es niño o viejo, si se es rico o pobre, guapo o feo, si se es sabio o ignorante, *brahmān* o nacido en otra casta. (GarP, 2.24, 23-29) (26)

Charles Mallamoud menciona el hecho de que el fenómeno de la reencarnación es siempre individual, no colectivo. *No hay tal cosa como una historia colectiva de las vidas anteriores*, sino que

esta historia acontece como un viaje enteramente solitario, por mucho que pueda coincidir repetidamente con las historias de otros compañeros/as que también están recorriendo un viaje personal. Se nos ofrecen entonces dos tiempos: el de la historia colectiva donde se transmite una herencia cultural de generación en generación, y el de la historia personal, sometida a un ciclo individual de reencarnaciones, una suma de repeticiones que no entiende de cronologías comunitarias. De ahí que los roles que desempeñamos durante la vida no atiendan a diferencias mediadas por el tiempo biológico: el padre puede ser más inexperto que su propio hijo, y el hijo, más sabio —por más viejo—, que su propio abuelo. Numerosos *vínculos inversos* son posibles en el seno de una misma familia, o de una comunidad. La edad de la conciencia (i.e. la sabiduría) se mide por lo aprendido a través de la experiencia, y esta misma experiencia será más o menos rica atendiendo al número y la calidad de las reencarnaciones. La historia circular del individuo, por tanto, desobedece la lógica del tiempo lineal: es el viaje solitario de un alma que puede encontrarse, en una existencia particular, a las órdenes de otros miembros mayores menos sabios y experimentados, o a la inversa, recibiendo enseñanza y consuelo de otras personas más jóvenes.

Cabe señalar que el mecanismo de la trans migración se refiere a las almas individuales, nunca a un grupo. Por tanto, no hay memoria colectiva de vidas pasadas, no hay colectividad de vidas pasadas de quienes hoy forman una colectividad de contemporáneos. Sin duda, cada generación transmite a la siguiente un legado de recuerdos. Pero paralelamente a esta cronología común a todos, en la que puede desarrollarse una historia, y en la que también se delega un período de tiempo circunscrito a cada individuo, existe para cada uno la sucesión infinita de formas de existencia humana, divina o animal, en la que un alma individual es incitada a fluir. Una sucesión que obedece a una cronología diferente. *Mi antepasado es algo bastante diferente a mí en una vida anterior* (aunque a veces puede haber una coincidencia entre los dos). (Mallamoud, 2002, pp. 1152-1153)

Para ilustrar los *vínculos inversos* que pueden llegar a crearse, fruto del enfrentamiento entre el tiempo lineal colectivo y el tiempo circular individual, nada mejor que la historia de Sumati incluida también en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Sumati tiene que aguantar los consejos y reprimendas de un padre que todavía tiene mucho que aprender —mucho más que Sumati, al menos, capaz de recordar sus nacimientos previos y sabedor de su papel en esa existencia particular—. El pasaje en el que le revela a su padre que no es ningún niño, sino un sabio que puede enseñarle verdades que ha experimentado por sí mismo, dice así:

Un brahmán muy inteligente del linaje de los *bhr̥gu*, dijo a su hijo Sumati que acababa de pasar su iniciación (27), y estaba tranquilo, con apariencia de bobo:

—Estudia los Vedas, Sumati, por orden, y dedícate a obedecer a tu maestro. Come de los alimentos que mendigas, después sé un padre de familia y realizando excelentes sacrificios engendra los hijos que desees. Entonces, da el siguiente paso y refúgiate en el bosque. Permaneciendo allí, conviértete en un asceta, libre de ataduras familiares, así realizarás a *brahman*, y una vez lo realices, no sufrirás.

Los pájaros dijeron:

Increpado frecuentemente de esta manera, Sumati, debido a su apatía nunca respondía nada, pero el padre con cariño le repetía esto continuamente. El hijo, increpado con cariño por el padre, y exhortado constantemente con palabras dulces, dijo:

—¡Padre! He estudiado numerosas veces lo que me estás mandando hoy, también las otras escrituras, y diversas artes mecánicas. Diez mil vidas e incluso más han atravesado la carretera de mi memoria, disgusto y gozo han formado los altibajos de mi mente. He sido testigo del encuentro y de la separación de enemigos, esposas, y amigos. He visto morir a padres y madres. He experimentado miles de alegrías y sufrimientos, he tenido muchos cuerpos, y diferentes padres.

También he permanecido en el útero de las mujeres, envuelto en heces y orina, y he padecido miles de veces el intenso dolor de las enfermedades. He soportado muchos dolores de estómago durante la infancia, la juventud y la vejez, los recuerdo todos. He nacido de *brahmanes*, *kṣatriyas*, *vaiśyas*, y también de *sūdras*. Y, otras veces, de ganado, gusanos, ciervos, y pájaros. He nacido en las casas de los servidores del rey, y en las casas de reyes brillantes en la guerra, y también en la tuya. He sido un sirviente y un esclavo de muchos hombres. He sido un sacerdote y un Señor, y un pobre también. He herido y me han herido, el daño que hice me ha sido devuelto. Me han hecho regalos y yo he regalado a otros más de una vez. Padres, madres, hijos, hermanos, mujeres, y otros parientes a menudo me han gratificado con sus acciones. De la misma manera, he experimentado la miseria muchas veces, con mi cara bañada por las lágrimas. Así, padre, deambulando en este insuperable ciclo de existencias, adquiriré este conocimiento que otorga la liberación. Sabiendo todo esto, esa colección de textos religiosos que recibe el nombre de “Rg”, “Yajur”, “Sāma” [Veda] no es efectiva, y no me parece adecuada. ¿Qué utilidad tienen los Vedas para mí, [si gracias a estas experiencias] he adquirido este conocimiento, y estoy saciado con el conocimiento de los maestros, desprovisto de deseos, y dotado de una naturaleza virtuosa? Alcanzaré, oh brahmán, la morada suprema, que está libre de *guṇas* (atributos, cualidades), de las seis clases de acciones y del sufrimiento, de la felicidad, de la alegría y del amor. Así, padre, después de haber abandonado este sufrimiento teñido con el amor, la felicidad, la alegría, el miedo, el estrés, la ira, la impaciencia, la decrepitud de la vejez, y con cientos de ataduras enlazadas que enredan al ser en su propio juego, partiré. ¿Este triple *dharma* [los tres vedas] que abunda en *adharma* [falta de virtud] no parece ser fruto del pecado?

Los pájaros dijeron:

Después de oír estas palabras, mezcladas con un tartamudeo de alegría y sorpresa, con la mente embelesada, el venerable padre se dirigió a su hijo de este modo:

—¿Qué estás diciendo, hijo? ¿De dónde ha surgido tu sabiduría? ¿Cómo se explica tu apatía anterior y tu iluminación actual? ¿Se trata de una transformación maldita ejercida sobre ti por un sabio o un dios, por la cual tu sabiduría, antes oculta, ahora se ha manifestado?

El hijo contestó:

—Escucha, padre, cómo ha surgido esta transformación que me procuró alegría y dolor, quién era yo en mis otros nacimientos, y lo que está más allá de mí. Anteriormente he sido un brahmán, con mi ser situado en el Ser Supremo. Alcancé la firmeza más sublime en la investigación del conocimiento del Ser. Continuamente aborto en el Yoga, mediante el dominio logrado por una práctica constante, gracias a la unión con lo real, a una naturaleza virtuosa, mediante la purificación del comportamiento, mientras me dedicaba a esto experimenté siempre una alegría extraordinaria y adquirí el grado de maestro (*ācārya*), “el destructor más satisfactorio de las dudas de los discípulos”. Con el tiempo, logré la grandeza absoluta. Y la negligencia provocó la degeneración de esta naturaleza pura que se dejó arrastrar por la ignorancia. Desde el tiempo de mi venida no había sufrido ninguna laguna en mi memoria (*smṛtilopah*), hasta que pasado un año recuperé el recuerdo de mis nacimientos previos. Yo soy eso (*so’ham*), padre, y con los sentidos dominados gracias a las prácticas anteriores, [a partir de ahora] actuaré de tal modo que *no regresaré* nunca más. Pues el recuerdo (*smaranam*) de mis anteriores nacimientos es fruto de la purificación y el conocimiento (*jñāna-dāna-phalaṃ*); los hombres dedicados al estudio de los tres Vedas, padre, no obtienen estos frutos. Siendo eso, desde mi antigua ermita, tomando como refugio la perfección de la virtud, a través de la devoción a un solo objeto alcanzaré la liberación del ser. (MarkP, 10.10-44) (28)

En historias como esta, el tiempo cíclico se impone al tiempo lineal. Los criterios lógicos y visibles de la edad se desdibujan: la edad de la conciencia es siempre un tiempo esotérico, transcurre en lo oculto y conforma una historia

invisible y solitaria. Las arrugas, los síntomas visibles de la vejez, o la cantidad de experiencias que una memoria puede recopilar de una simple vida, no representan la edad de la conciencia sino la edad de un individuo encarnado en una vida en particular. Así pues, la reencarnación introduce una continua interacción entre la edad empírica y la edad de la conciencia, siendo esta última la que determina el grado de cercanía o de distancia que mantenemos con nuestra esencia divina e inmortal (*ātman*).

4. Conclusiones

En el interior de nuestra naturaleza finita se dirime una lucha consciente o inconsciente contra el tiempo. Especialmente en el caso de aquellos que aspiran a la liberación de los patrones ordinarios de esta naturaleza: el dios de los yoguis y ascetas, Śiva, es el ejemplo supremo de esa disputa antagónica. Pues él encarna el tiempo y la inmortalidad, el deseo y la sublimación del deseo, la muerte y el poder que el yogui tiene de conquistarla; así, Śiva es a un tiempo el límite que impone la naturaleza y la potencia que oculta esa misma naturaleza, capaz de sobrepasar sus propios límites. Y esto vale también para el dios Viṣṇu, dado que los Purāṇas visnuítas muestran una relación similar entre este dios y la muerte. Algunos versos de uno de estos Purāṇas visnuítas, el *Garuḍa Purāṇa*, se recitan tradicionalmente en los ritos funerarios hindúes (29), dado que aquí se narran los rituales necesarios en el momento de la muerte y los vericuetos en los que se adentra la persona tras morir. En la segunda parte de este Purāṇa se nos ofrece la geografía de los infiernos y se describe todo aquello que le espera al difunto en función de su comportamiento durante la vida y de los ritos funerarios realizados durante su muerte. Aquí se nos dice que es Kāla quien separa la vida (*prāṇa*) del cuerpo (*deha*) cuando llega el momento: “El sol, la luna, Śambhu [Śiva], el agua, el viento, Indra, el fuego, el cielo, la tierra, las plantas, los Vasus, los ríos, los océanos, lo existente y lo no existente, oh Garuḍa, todos ellos son creados y destruidos por Kāla a su debido tiempo” (GarP, 2.2.38-39) (30). Sin embargo, las historias que

hemos bosquejado hasta ahora muestran que siempre está abierta la posibilidad de dominar a Kāla: Śveta, tanto en el *Liṅga* como en el *Skanda Purāṇa*, vence a la muerte gracias a su devoción inamovible en el dios Śiva, y también lo hace el joven Mārkaṇḍeya gracias a su devoción a Viṣṇu. En ambos casos esta devoción se consolida con una serie de ejercicios ascéticos y retiros solitarios en los que la persona recita determinados himnos o se somete a diversas austeridades con el fin de comunicarse con la divinidad que va a liberarlo de la muerte. Pero vencer a la muerte no es sinónimo de inmortalidad física. No hay aquí ningún deseo egocéntrico de perpetuar una vida en particular, ni una negativa infantil a morir —mucho menos la represión ingenua del hecho ineludible de la muerte—; de lo que se trata, ya lo he dicho, es de superar la recurrencia, de liberarse de las fuerzas cíclicas del *saṃsāra* (el deseo, la ignorancia, la muerte, el destino). Se trata de realizar el ser inmortal que ya somos, y no identificarnos con las sacudidas de un tiempo que siempre va emparejado con la ilusión (*māyā*). Tras superar el envite de Yama, Mārkaṇḍeya todavía le pide a Viṣṇu otro favor: que le conceda una vida larga (*cirāyus*) para poder seguir adorándolo y así llegar a ver su forma.

En el seno del océano del *saṃsāra*, sin embargo, los seres avanzan y retroceden en su camino al despertar interior, y el tiempo cíclico tiene preeminencia con respecto a ese tiempo lineal que conforma la historia de los pueblos y la edad de las personas. Cuando la edad de la conciencia es más poderosa que la edad biológica del individuo, pueden producirse vínculos inversos. Se trata de relaciones familiares y comunitarias en las que los ancianos pueden ser menores que los niños, y los niños, verdaderos ancianos que acaban de nacer. Los roles lógicos en el interior de la familia pueden invertirse, pasando a ser los miembros más jóvenes los más sabios y, por tanto, los consejeros y líderes, mientras que los mayores se convierten en discípulos. En estas condiciones, la identidad trascendental se impone a la identidad empírica (nombre, apellidos, edad, etc.) y a través de la presencia del individuo (pensamiento, palabra y acción) se manifiesta el bagaje de todo lo aprendido, encarnación tras encarnación, en el largo camino hacia la liberación.

Notas

1. *tasya roṣān mahārāja khebhya 'gnir udatiṣṭhata/ tena sarvadiśo rājan dadāha sa pitāmahaḥ//*
2. *prasādyā tvām mahādeva yācāmy āvṛttijāḥ prajāḥ//*
3. *tasyāś caiva vyādhayaḥ te 'śrupātāḥ; prāpte kāle saṃharantīha jantūn*
4. *sa etau punarmṛtyu atimucyato yad ahorātre* (JB,1.13, y JB 1.6).
5. *kiṃ kariṣyati me mṛtyarmṛtyormṛtyurahaṃ yataḥ*
6. Por ofrecer solo un ejemplo reciente, en su obra *Has de cambiar tu vida* (2013, 340), Peter Sloterdijk no duda en describir el jainismo y el budismo como “dos grandes sistemas de pesimismo”, manteniendo un enfoque arcaico y superficial sobre la filosofía india.
7. *nīdrayā hriyate naktam vyavāyena ca vā vayah divā cārthehayā rājan kuṣumbabharaṇena vā//*
8. *ādhānān-mṛtyum-āpnoti bālo vā sthavīro yuvā// sadhano nirdhanaścaiva sukumārāḥ kurupavān/ avidvāmścaiva vidvāmśca brāhmaṇāstvitāro janaḥ//*
9. *kālamūlam idaṃ sarvaṃ jagad bījaṃ dhanamjaya kāla eva samādatte punar eva yadṛcchayā sa eva balavān bhūtvā punar bhavati durbalaḥ sa eveśaś ca bhūtveha parair ājñāpyate punaḥ kṛtakṛtyāni cāstrāṇi gatāny adya yathāgatam punar eṣyanti te hastaṃ yadā kālo bhaviṣyati*
10. *kālaḥ pacati bhūtāni sarvāṇyeva mahāmate*
11. *kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharati prajāḥ*
12. *kasmāttvayā dharmarāja no nūtōyam nṛpo mahān yamadūtasahāyaśca bhūtavat pratibhāsi me* (SP, 1.32.27).
13. *kālātyayo na karttavayo vacanānmama suvrata* (SP, 1. 32.27-28).
14. *citrasthā ivatiṣṭhāmabhayādevasya śūlināḥ* (SP, 1.32.30).
15. *bhaksako'yam mahārāja sarveṣaṃ prāṇināmiha*
16. *kālo hi hartā ca carācarāṇāṃ tathā hyasau pālako'pyadvitīyaḥ*
sa sraṣṭā cai prāṇināṃ prāṇabhutastasmādenaṃ jīvayasyā'śu bhūyaḥ /
yadā sṛṣṭiparo'si tvam kālam jīvaya satvaram/ yadā saḥārabhūto'si sarveṣaṃ prāṇināmiha // tarhyevaṃ kuruśambhotvaṃkālasacyacamahātm anah /
vinākālenayatkīncidbhaviṣyatinaśaṅkara //
17. *govindaṃ puṇḍarikākṣam anantam ajam avyayam / keśavaṃ ca prapanno 'smi kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati //* (NsP, 7.64).
18. *vāsudevaṃ jagadyoniṃ bhānuvarṇam atīndriyam/*
dāmodaraṃ prapanno 'smi kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati // (NsP, 7.65).
19. *īśvaraḥ yadīccheyam parāṃgasparśanaṃ khalu/ tarhi ko'nyo'kṣamaḥ kṣudrah kiṃ kiṃ naiva kariṣyati//*
20. *rātrir dvādaśavarṣāṇi hariścandre tathāpy abhūt// kāntāvirahiṇām ekaṃ vāsaraṃ vatsarāyate /* (MU, 3.20.50-51).
21. *evaṃ dvādaśamāsāstu nītāḥ śatasamopamāḥ* (MarkP, 8.127).
22. *niṣkrāntamātro hi dānadharmaṃ karomyaham* (MarkP, 8.132).
23. *ekaṃ dinaṃ varṣaśata-pramāṇaṃ narake 'bhavat* (MarkP, 8.143).
24. *daivāhinā nṛsaṃsena daṣṭo me tanayastataḥ* (MarkP, 8.192).
25. *smṛtīm tatra prayāntasya bahvyāḥ saṃsārabhūmayah/ tato nirvedamāyāti pīḍyamāna itastataḥ // punarnaivaṃ kariṣyāmi muktamātra ihodarāt / tathā tathā yatiṣyāmi garbhaṃ nāpsyāmyaham yathā //*
iti cintayate smṛtvā janmaduḥ kṣaṣātāni vai/ yāni pūrvānubhūtāni daivabhūtāni yāni vai // tataḥ kālakramājantūḥ parivartatvadhomukhaḥ/ navame daśame vāpi māsi sajjayate yataḥ //
niṣkramyamāṇo vātena prajāpatyena pīḍyate/ niṣkrāmyate ca vilapan hṛdi duḥ khanipīḍitaḥ //
niṣkrāntaścodarānmūrcchāmasahyāṃ pratipadyate/ prāpnoti cetanāṃ cāsau vāyusparśasamanvitaḥ //
tatastaṃ vaiṣṇavī māyā samāskandati mohinī/ tayā vimohitātmāsau jñānabhraṃsamavāpnute //
bhraṣṭajñāno bālabhāvaṃ tato jantūḥ prapadyate / tataḥ kaumāra kāvasthāṃ yauvanaṃ vṛddhatāmapi //
punaśca maraṇaṃ tadvajjanma cāpnoti mānavaḥ/ tataḥ saṃsārācakre 'smin bhrāmyate ghaṭīyantravat //
26. *kartavyaḥ paramo yatraḥ pātakasya vināśane/ anekabhavasambhūtaḥ pātakam tu tridhā kṛtam// yadā prāpnoti mānuṣyaṃ tadā sarvaṃ tapatyapi/ sarvajanmāni saṃsmṛtya viṣādi kṛtacetanaḥ //*
avekṣya garbhavāsāṃśca karmajā gatayastaṭha/ mānuṣodaravāsi cettadā bhavati pātakī //
aṇḍajātiṣu bhūteṣu yatrāyatra prasarpati/ ādhayo vyādhayaḥ kleśā jarārūpaviparyayaḥ //
garbhavāsātvinirmuktastavajñānatimirāvṛtaḥ/ na jānāni khagaśreṣṭha bālabhāvaṃ samāśritaḥ //
yauvano timirāndhaśca yaḥ paśyati sa muktibhāk/ ādhānān-mṛtyum-āpnoti bālo vā sthavīro yuvā//

- sadhano nirdhanaścaiva sukumāraḥ kurupavān/avidvāṁścaiva vidvāṁśca brāhmaṇāstvitaro janah//*
27. Se refiere a la ceremonia *upanayana*, un rito de paso hindú que marca la entrada del niño a la vida de estudiante (*brahmacarya*). Solo incumbe a los miembros de las tres primeras clases sociales.
 28. El texto sánscrito es extenso para incluirlo en una nota final, puede consultarse en la referencia bibliográfica.
 29. En su clásico estudio sobre la muerte y los ritos funerarios hindúes, Gian Giuseppe Filippi recurre numerosas veces al *Garuḍa Purāṇa*, y menciona: “El día después del funeral y durante todos los días dedicados al rito de *śrāddha*, un brahmán va a la casa [de la familia del difunto] para leer el *Preta Mañjarī*, la sección del *Garuḍa Purāṇa* dedicada al viaje del alma en el más allá. Escuchar las fabulosas aventuras que está emprendiendo el difunto reconforta a los miembros de la familia, los distrae e interesa profundamente” (Filippi, 1996, 147).
 30. *ādityaścandramāḥ śambhurāpo vāyuḥ śatakratuḥ/agniḥ khaṁ prthivi mitra ośadhyo vasavastathā//saritāḥ sāgarāśceva bhāvābhāvau ca sarpahan/sarve kālena sṛjyante saṁkṣipyante yathā punaḥ//*

Lista de abreviaturas

AV:	Atharva Veda
BhP:	Bhāgavata Purāṇa
BG:	Bhagavad Gītā
Chbh:	Chāndogya Śāṅkara Bhāṣya
GarP:	Garuḍa Purāṇa
JB:	Jaiminīya Brāhmaṇa
LP:	Liṅga Purāṇa
MarkP:	Mārkaṇḍeya Purāṇa
Mbh:	Mahābhārata
MU:	Mokṣopāya
NSP:	Narasimha Purāṇa
RV:	R̥g Veda
SP:	Skanda Purāṇa
ŚP:	Śiva Purāṇa

Referencias

- Dutt, M. N. (2016). *The Garuḍa Mahāpurāṇam* (vol. 2) [El Garuḍa Mahāpurāṇa]. New Bharatiya Book Corporation.
- González-Reimann, L. (2014). The Yugas: Their Importance in India and their Use by Western Intellectuals and Esoteric and New Age Writers [Los Yugas: su importancia en India y su empleo por parte de intelectuales occidentales y escritores esotéricos y de la New Age]. *Religion Compass*, 8(12), 357-370. <https://doi.org/10.1111/rec3.12139>
- Hanneder, J., Stephan, P. y Jager, S. (Eds.). (2011). *Mokṣopāya. Das dritte Buch: Utpattiprakaraṇa* (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Teil 2) [Mokṣopāya. El tercer libro: Utpattiprakaraṇa. (Edición completa histórico-crítica. Editado bajo la dirección de Walter Slaje)]. Harrassowitz. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/advaita/mokṣop_u.htm
- Jarow, E. H. R. (2003). *Tales for the Dying. The Death Narrative of Bhāgavata Purāṇa* [Relatos para los moribundos. La narrativa de la muerte en el Bhāgavata Purāṇa]. SUNY Press.
- Jena, S. (1987). *The Narasiṁha Purāṇam* [El Narasiṁha Purāṇa]. Nag. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/3_purana/narsipau.htm
- Khandelwal, S. N. (2015). *Skandamahāpurāṇam* (vol. 1) [Skanda Mahāpurāṇa]. Chowkhamba Sanskrit Series.
- Kramrich, S. (2003). *La presencia de Śiva*. Siruela.
- Mallamoud, C. (2002). Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique [Los contornos de la memoria en la India brahmánica]. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 5, 1152-1162. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280099>
- Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua*. Trotta.
- Nagar, S. L. (2011). *Liṅga Mahāpurāṇa* (vol. 1) [Liṅga Mahāpurāṇa]. Parimal.
- Nagar, S. L. (2012). *Śiva Mahāpurāṇa* [Śiva Mahāpurāṇa]. Parimal.
- Pargiter, E. F. (2004). *Mārkaṇḍeya Purāṇa* [Mārkaṇḍeya Purāṇa]. Parimal. El texto original también está disponible en http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/3_purana/mkp1-93u.htm
- Rocher, L. (1986). *The Purāṇas* [Los Purāṇas]. Harrassowitz.
- Shulman, D. (1984). The Enemy Within: Idealism and Dissent in South Indian Hinduism [El enemigo interior: idealismo y disenso en el hinduismo del sur de India]. En S. N. Eisenstad, D. Shulman y R. Kahane (Eds.). *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*. Mouton, 11-57. <https://doi.org/10.1515/9783110852561.11>

Sukthankar, V. S. (Ed.). (1966). *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited* [El Mahābhārata por primera vez editado críticamente]. Bhandarkar Research Institute. Una versión de esta edición crítica revisada por John Smith está disponible en http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm

Raquel Ferrández Formoso es profesora en el Departamento de Filosofía de la UNED. Entre sus publicaciones más recientes se halla: *Sāṃkhya y yoga. Una lectura contemporánea* (Kairós, 2020).

Correo: rferrandez@fsof.uned.es

Óscar Figueroa

El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*

Resumen: Este artículo investiga la interrelación de dos matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: como un poder mágico para dominar la realidad; como una técnica para morir en una actitud de renuncia emancipativa. Para ello, se analiza la historia del joven Śuka (12.309-320). Con base en una selección de pasajes, traducidos por primera vez al español, se muestra que la historia integra visiones distintas sobre el yoga de camino a una imagen de totalidad armónica, en la que la narrativa desempeña un papel crucial, ignorado a la fecha. Así, concebido como modelo de perfección, el yoga de Śuka constituye un caso inmejorable para explorar las relaciones entre yoga, filosofía y literatura en la India clásica.

Palabras clave: yoga y literatura, filosofía y literatura, *Mahābhārata*, literatura sánscrita, historia del yoga

Abstract: This article investigates the interrelation of two frames of representation about yoga in the *Mahābhārata*: as a magic power to control reality and as a technique to die in an attitude of emancipative renunciation. To that end, the article analyzes the story of young Śuka (12.309-320). Based on selected key passages translated for the first time into Spanish, it is shown that the story reconciles different visions about yoga, projecting thus an image of harmonic totality in which narrative plays a crucial role, ignored to date. Hence,

conceived as the perfect model, Śuka's yoga is an ideal point of entry to explore the relations between yoga, philosophy and literature in classical India.

Keywords: Yoga and Literature, Philosophy and Literature, *Mahābhārata*, Sanskrit Literature, History of Yoga

1. Introducción: hacia una historia alternativa del yoga

El *Mahābhārata*, la gran epopeya sánscrita, es uno de los documentos más importantes de la antigüedad para apreciar el desarrollo histórico del yoga desde una perspectiva cultural amplia. En contraste con la tímida presencia del yoga en las Upaniṣads clásicas, en especial en la *Kaṭha Upaniṣad* (siglo III a.e.c.), la profusa notoriedad de las palabras “yoga” y “yogui” (*yogin*) en el *Mahābhārata*, casi un millar de veces de acuerdo con J. Brockington (2003, p. 17), es una evidencia contundente de la expansión y diversidad del fenómeno durante el período de composición del texto, entre los siglos III a.e.c. y III e.c. Al respecto, tres variedades son particularmente conspicuas. De manera indistinta, el texto llama “yoga” 1) a prácticas ascéticas (*tapas*) de ascendencia védica diseñadas para adquirir dones y cumplir deseos; 2) a la práctica de la renuncia contemplativa en pos de una gnosis trascendente y liberadora, meta que vuelve secundaria,



incluso innecesaria, la búsqueda de poderes; 3) a una variante de estos ideales formulada desde la perspectiva especializada de la incipiente doctrina dualista *sāṅkhya*. Por si esto no fuera poco, esta diversidad aparece asociada con toda clase de figuras: personajes religiosos y miembros de la nobleza, ricos y pobres, hombres y mujeres, y en contextos no sólo doctrinales sino además puramente literarios.

Este abanico de posibilidades convierte al yoga en un verdadero fenómeno cultural. Sin embargo, los especialistas no han estado a la altura de este hecho. Si bien los pioneros en el estudio del yoga subrayaron la importancia de los testimonios plurales del *Mahābhārata* (Hopkins, 1901; Eliade, 1954; Bedekar, 1968), incluidos aquellos de carácter mágico-literario (1), resulta paradójico que las últimas décadas, pese a atestiguar un desarrollo sin precedentes en el estudio del yoga, no han traído una revisión profunda de tales testimonios ni, en un sentido más amplio, de las relaciones entre yoga y literatura. Como han señalado J. Mallinson y M. Singleton (2017, p. xvi): “Solo un puñado de especialistas ha utilizado las abundantes enseñanzas [sobre yoga en el *Mahābhārata*] y, más aún, fuera de la academia siguen siendo muy poco conocidas”.

Una importante excepción son las enseñanzas sobre yoga contenidas en la *Bhagavadgītā*, célebre episodio del *Mahābhārata*. Sin embargo, se trata de una excepción que confirma la regla, pues el interés en el yoga de la *Gītā* descansa en la gradual redefinición de este texto como una obra independiente, al margen de la narrativa épica (Figueroa, 2017, pp. 15-27). Más aún, el proceso de canonización de la *Gītā* como una obra religiosa independiente y, en particular, como un manual sobre doctrina yóguica, es iluminador, pues sugiere que la representación del yoga como un fenómeno esencialmente religioso contribuyó a desdibujar su presencia en otros ámbitos y a obviar otras representaciones, incluidas las literarias. No es este, desde luego, el lugar para ahondar en ello. Basta decir que la difusión moderna del yoga bajo la estela de influencia del orientalismo y el neohinduismo, así como su acelerada popularización en las últimas tres décadas, han propiciado complejos procesos de simplificación y universalización. De todo ello,

ha surgido una visión del yoga que tiende a representarlo únicamente como una práctica o técnica espiritual a la luz de lo que puede hallarse en textos y manuales especializados, casi siempre conforme a un canon limitado que refleja intereses modernos: las *Upaniṣads*, la propia *Gītā*, la escuela de Patañjali, el *haṭhayoga*, etc. Y si bien el estudio académico del yoga se ha intensificado con múltiples y muy loables resultados, en general lo ha hecho circunscrito a esta imagen espiritual dominante, sin otorgar el mismo valor a otros testimonios: *al yoga más allá de las doctrinas especializadas sobre yoga*.

Este artículo se inserta, pues, en la importancia de estudiar el yoga en toda su riqueza y diversidad, desde una perspectiva cultural amplia que toma en cuenta las múltiples ideas que sobre el tema produjo la India clásica. Con esa premisa en mente y con el fin de hacer justicia al abanico de posibilidades que ofrece el *Mahābhārata* para acercarse al fenómeno del yoga, el artículo presta particular atención a la interrelación, facilitada narrativamente, de dos grandes matrices de representación del yoga en el texto: por un lado, como un poder mágico o sobrenatural; por el otro, como una técnica para morir y alcanzar la liberación en una actitud de renuncia, a menudo coloreada por los postulados filosóficos de la escuela dualista *sāṅkhya*. Para ello, propongo revisar la historia de Śuka, uno de los cuatro hijos de Vyāsa, el legendario compositor del *Mahābhārata*, narrada en el duodécimo libro desde una perspectiva biográfica que tiene como eje precisamente el yoga.

Los elementos principales, la estructura y el mérito literario de la historia, así como su difusión y versiones posteriores en el corpus de los Purāṇas, han sido estudiados en general, sin ahondar específicamente en el tema del yoga, por V. M. Bedekar (1965), W. Doniger (1993), M. Brown (1996) y A. Hildebeitel (2001, pp. 278-322). Hasta donde sé, el único aporte centrado en el yoga pertenece a A. Malinar, que estudia el nexo entre yoga y poder a la luz de la filosofía *sāṅkhya* (2012). Sin embargo, su análisis puede ampliarse y refinarse. Lo mismo vale respecto a la tendencia generalizada a ver a Śuka como “la personificación del ideal de renunciación” (Bedekar, 1965, p. 87), como el “asceta perfecto”

(Brown, 1996, p. 158). En particular, como intentaré mostrar con base en un análisis de los pasajes clave, traducidos por primera vez directamente del sánscrito al español, la biografía espiritual de Śuka representa un ejercicio temprano de integración de visiones distintas sobre el yoga de camino a una imagen de totalidad armónica, en la que la propia narrativa desempeña un papel central, ignorado a la fecha. Más aún, concebido como modelo de perfección, el yoga de Śuka constituye un caso inmejorable para reflexionar sobre las relaciones entre yoga, filosofía y literatura en la India clásica tanto en el *Mahābhārata* como en obras posteriores.

2. La vida ejemplar de Śuka

Antes de entrar en los detalles, conviene resumir la historia. Como dije, la versión más temprana se encuentra en el duodécimo libro del *Mahābhārata*, en el que se narran los sucesos posteriores a la guerra fratricida entre Pāṇḍavas y Kauravas. Más exactamente, la historia forma parte de la dilatada sección conocida como *Mokṣadharmā* (12.174-353), en la que los cinco hermanos Pāṇḍavas, encabezados por el rey Yudhiṣṭhira, dialogan con su tío abuelo Bhīṣma, agonizante sobre una cama de flechas, acerca del sentido de la existencia a la luz del ideal de liberación (*mokṣa*). Entre los múltiples relatos, digresiones y circunloquios que conforman el *Mokṣadharmā*, se hace referencia en un primer momento a Śuka como recipiente de las enseñanzas de Vyāsa, su padre, sobre el origen y el propósito de la creación (12.224.1-5). La disertación de Vyāsa se extiende a lo largo de más de cuarenta capítulos (12.224-247), con repetidas alusiones al yoga en la línea de las escuelas *sāṅkhya* y *vedānta*, pero nulos elementos literarios. En realidad, Vyāsa es un pretexto para exponer y legitimar la digresión; Śuka es un receptor pasivo que posibilita el formato dialógico: lo que importa es la doctrina, no la historia de los personajes.

Sin embargo, ambos reaparecen páginas adelante desde una perspectiva muy diferente. Se trata de los capítulos 12.309-320, que aquí nos ocupan. Todo comienza con una pregunta de Yudhiṣṭhira al moribundo Bhīṣma por la coexistencia de la

acción mundana y el ideal de liberación, entendida como la fórmula para gozar de una vida perfecta. ¿Es posible reunir ambos horizontes, el de la acción en el mundo y el de la inacción trascendente? (12.307-308). Como si el tema le hiciera recordar a Śuka, Yudhiṣṭhira añade:

¿Cómo fue que antaño Śuka, el hijo de Vyāsa, [pese a estar inmerso en el mundo de la acción], se tornó indiferente hacia la vida mundana [y comenzó a buscar la liberación]? Esto es lo que deseo que me cuentes, oh descendiente del rey Kuru, pues tengo curiosidad. (12.309.1)

Y de manera más puntual, luego de una primera intervención de Bhīṣma:

Dime, abuelo, ¿cómo fue que Vyāsa engendró al virtuoso y gran asceta Śuka, y cómo fue que éste alcanzó la meta suprema? ¿Con qué mujer procreó Vyāsa, ese tesoro de ascetismo, a Śuka? Pues nadie sabe quién fue su madre ni cómo alguien tan magnánimo pudo nacer en este mundo. Por otra parte, ¿cómo fue que siendo apenas un niño comenzó a interesarse por la sabiduría de lo sutil? Y es que no parece haber sobre la tierra nadie como él. Esto es lo que deseo que me cuentes en detalle, ilustre señor, pues nada me complace más que escuchar el supremo néctar [de tus palabras]. Háblame, abuelo, sobre la grandeza y la sabiduría profundamente yóguicas (*ātmayoga*) de Śuka de manera puntual y en orden cronológico. (12.310.1-5)

Las dudas de Yudhiṣṭhira anticipan que la vida de Śuka es ejemplar y que esa excepcionalidad tiene que ver con el yoga. En un sentido profundo, las proezas ascéticas y la liberación de Śuka son percibidas como yoga, o literalmente el “yoga es su esencia” (*ātmayoga*). Por su parte, la petición de que el recuento sea “cronológico” o, literalmente, “en orden sucesivo” (*ānupūrvya*) establece el tono narrativo biográfico. El yoga de Śuka será descrito siguiendo el hilo de su vida, del nacimiento a la muerte.

Entonces, “con el fin de procrear un hijo”, Vyāsa se dirigió al Meru, la montaña primordial, y ahí se sometió a un “ascetismo extraordinario”,

definido como el acto de “entrar en sí mismo por medio del yoga y absorberse en la verdad del yoga (*yogadharma*)”. En ese estado, le pide al dios Śiva que le conceda “un hijo con el mismo vigor que el fuego, la tierra, el agua, el viento y el éter”. Tras expresar “su voluntad, Vyāsa permaneció en el lugar durante cien años”, dedicado a “adorar al gran dios multiforme Śiva” y a “practicar el yoga supremo (*paramam yogam*), sin abandonar su disciplina ni desfallecer” (12.310.12-22). Complacido, el gran dios concede el deseo con estas palabras: “Vyāsa, tendrás al hijo que desees, un gran hijo que será tan puro como el fuego, el viento, la tierra, el agua, el éter” (12.310.26-28).

Poco después, la promesa se materializa milagrosamente a través de la proverbial combinación de ascetismo y erotismo (2). Vyāsa se disponía a encender el fuego ritual, pero la súbita aparición de una hermosa ninfa provoca que otro fuego, el del deseo, crezca en su interior. Pese a sus esfuerzos para mantener la compostura, la perturbación le provoca una eyaculación y su semen cae sobre los leños rituales, fecundándolos. De ellos emerge Śuka, elocuentemente descrito como “luz radiante” y, una vez más, como “yogui supremo” (*mahāyogin*) (12.311.9-10). Eufóricos, los dioses colman de bendiciones y emblemas ascéticos al recién nacido, quien pronto da señales de su virtuosismo: observa toda clase de votos, domina los Vedas y aprende muchas otras disciplinas. Por último, “comenzó a practicar austeridades más extremas” con una sola cosa en mente: la liberación (12.311.21-27).

Los sucesos referidos por Bhīṣma en 12.309 a manera de preámbulo, después de que Yudhiṣṭhira lo inquiriere inicialmente por la vida de Śuka, parecen ser anteriores a esta resolución, pues ahí vemos a Vyāsa exhortar a su hijo a buscar la liberación, después de pronunciar un exaltado discurso sobre el carácter efímero de la existencia en el que no faltan los ecos budistas (12.309.90). Por lo tanto, cabe reconstruir la secuencia narrativa ligando las últimas palabras de dicho capítulo –“así, tras recibir el sabio consejo de su padre, Śuka abandonó el hogar y se marchó en busca de un maestro experto en la liberación” (12.309.92)– con las primeras líneas de 12.312, en las que vemos a Śuka marcharse a la ciudad de Mithilā para estudiar con el célebre

rey sabio Janaka a petición de su propio padre, no sin haber dominado primero la “ciencia del yoga” (12.312.4).

Tras superar varias pruebas tanto en el camino como en la corte de Mithilā, a las que volveré, Śuka es recibido por Janaka. El rey inquiriere al muchacho por el propósito de su visita y, tras escuchar su interés en la liberación, comienza a enseñarle. Le explica cuáles son los deberes de una vida brahmánica conforme al modelo de las cuatro etapas de la vida o *āśramas* (estudiar, formar una familia, retirarse a contemplar y renunciar a todo). Śuka pregunta si es necesario cumplir tales deberes para aspirar a la liberación. Para su alivio, Janaka admite la posibilidad de buscar directamente la liberación siempre y cuando se posea una mente pura y un entendimiento profundo de la existencia. Lo que importa

Es verse uno mismo en todas las cosas y todas las cosas en uno mismo, sin apegos, como el pez en el agua, como el ave que levanta el vuelo y se funde en la vastedad del horizonte, de modo que al dejar el cuerpo uno trascienda las diferencias y, libre, alcance la paz suprema. (12.313.29-30)

Janaka continúa en el mismo tono, haciendo hincapié en una visión de igualdad, y luego confiesa ver en Śuka ese conocimiento:

Excelentísimo, puedo percibir que esta sabiduría ya existe en ti. De hecho, cualquier cosa que pudiera enseñarte en realidad ya la conoces [...] No estás consciente de cuán elevado es tu conocimiento, de cuán elevado es tu estado, de cuán elevado es tu poder (*aiśvarya*). Ya sea por inmadurez, por falta de confianza o por el miedo que supone no estar liberado, pese a que todo lo sabes no te das cuenta de ello. (12.313.41, 44-45)

Convencido ahora de su sabiduría inherente, el joven Śuka regresa a casa. Vyāsa lo recibe con júbilo y, tras conversar sobre los detalles de su estancia con Janaka, se reintegra a la vida de estudio en la ermita de su padre. Sin embargo, esta rutina cambia con la inesperada visita de Nārada, otro célebre sabio. El intercambio pasa rápidamente de la importancia de recitar los

Vedas a la pregunta por la meta última (12.316.3-4). Las doctrinas de Nārada sobre la insustanciabilidad del mundo manifiesto, sobre el círculo de apego, sufrimiento y muerte al que nos somete el cruel *samsāra*, y sus llamados para renunciar a todo en pos del alma inactiva (12.316-318.1-45), tienen un impacto definitivo en Śuka, quien resuelve materializar la búsqueda de toda su vida y alcanzar la liberación.

El joven comunica su decisión a Nārada y a su padre, y ambos la aprueban (12.318.60-63). Se retira, entonces, a la cumbre de una montaña y ahí, en un estado de absorción contemplativa coloreado por las doctrinas del *sāṅkhya*, Śuka deja su cuerpo, una muerte voluntaria que le abre las puertas de la liberación. Los dos últimos capítulos de la historia, 12.319-320, envuelven narrativamente este acto culminante en la forma de un prodigioso ascenso aéreo al sol, en cuyo divino resplandor Śuka se funde, para convertirse en *mahāyogīśvara*, “señor supremo del yoga” (12.319.6), confirmando la centralidad del yoga, de principio a fin, en su ejemplar vida.

3. ¿Replegar o desplegar poderes?

Como muestra este resumen de la historia, la excepcional vida de Śuka gira en torno al yoga. Como intentaré mostrar a continuación, esta constante y la retórica superlativa que la envuelve descansan en un esfuerzo de sincretismo. Śuka no es cualquier yogui, sino uno superior, pues encarna la combinación armónica de al menos dos grandes matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: la ascético-mágica y la ascético-salvífica. Como también intentaré mostrar, la propia textura literaria de la historia juega un papel fundamental en la construcción de esa totalidad armónica, al reunir elementos incompatibles o equidistantes doctrinalmente. En ese sentido, para ser completo, el yoga de Śuka depende, a nivel discursivo, de la integración de imaginación y doctrina, de literatura y filosofía. En el texto, esto se despliega a través de la trama biográfica, estructurada en torno al aprendizaje de Śuka con tres maestros: Vyāsa, Janaka y Nārada.

De entrada, nacido milagrosamente por el yoga ascético de Vyāsa, la vida de Śuka no podía estar consagrada sino a ese mismo arte. Origen es destino. En el detalle, sin embargo, este primer acontecimiento guarda un mensaje sincrético. Por un lado, como ha señalado A. Malinar correctamente, el deseo de Vyāsa de engendrar no cualquier hijo sino uno que posea el vigor de los cinco elementos materiales o *mahābhūtas* (éter, fuego, aire, agua, tierra) delata la influencia de la escuela *sāṅkhya* sobre el yoga de Śuka (2012, p. 35). Por el otro, sin embargo, Malinar pasa por alto que la propia trama literaria que retrata a Vyāsa empleando el yoga como medio para procrear, presupone una visión distinta del yoga, pero conspicua en el *Mahābhārata*, a saber, como un poder mágico con fines mundanos (*bala*, *aiśvarya*) (3). Una valoración más justa de la escena debería, por tanto, tomar en cuenta ambos elementos, los doctrinales y los literarios, y concluir que el yoga de Śuka apunta, desde el nacimiento, a una idea más compleja, en la que convergen ideales ascéticos transmundanos y motivos mágicos mundanos.

Esta complejidad emerge con nitidez en los episodios subsecuentes de la historia, comenzando con la descripción del viaje de Śuka, por órdenes de Vyāsa, para estudiar con Janaka y su posterior retorno. El episodio abre de este modo:

Sin dejar de pensar en la liberación, Śuka fue a ver a su padre. Saludó respetuosamente al maestro y, anhelando el bien supremo, le dijo con humildad: “Usted está bien versado en la verdad de la liberación (*mokṣadharmā*). Enseñeme, señor, de modo que pueda alcanzar la suprema paz mental”. Tras escuchar las palabras de su hijo, el gran sabio le respondió: “Hijo mío, estudia por supuesto la liberación, pero también los diversos *dharma*s”. Así, con la guía de su padre, Śuka se convirtió en el mejor entre los estudiosos del ser supremo y dominó tanto la ciencia del yoga como la del [sabio] Kapila. Cuando Vyāsa consideró que su hijo había adquirido un aura sacra, como si irradiara a *brahman*, y se había vuelto proficiente en la ciencia de la liberación, le dijo: “Ve ahora con Janaka, el señor de Mithilā. Él te enseñará específicamente todo lo que

conciérne al tema de la liberación”. Así, por órdenes de su padre, Śuka partió con el fin de aprender de Janaka, el rey de Mithilā. (12.312.1-7)

Vyāsa enseña a su hijo “tanto la ciencia del yoga como la del [sabio] Kapila”, el mítico fundador de la doctrina *sāṅkhya*, alusión que abarca tanto a esta tradición como al tipo de yoga que se desprende de sus postulados, es decir, el llamado yoga clásico, con su claro perfil contemplativo y salvífico. Precisamente con ese perfil en mente, Vyāsa envía a su hijo a estudiar con Janaka, no sin antes darle este inesperado consejo:

Sé humilde y viaja por tierra, como lo hace toda la gente, sin recurrir al poder (*prabhāva*) de volar por los aires, y hazlo sin escalas y con presteza, no como un viaje de placer. En suma, evita cualquier acto extraordinario (*viśeṣa*), pues los actos extraordinarios son secundarios (*prasaṅgin*). (12.312.8-9)

El llamado a no volar forma parte de una prohibición más amplia: si de verdad aspira a convertirse en un yogui, Śuka debe actuar como un discípulo humilde y desapegado, y esto incluye renunciar a cualquier “despliegue de poder” (*prabhāva*), a cualquier gesto “especial” o “fuera de lo común” (*viśeṣa*), centrando su atención en lo único que importa, en lo que no es “secundario” ni “complementario” (*prasaṅgin*), esto es, la liberación. Por lo tanto, en sentido estricto, la actitud de renuncia consiste en un repliegue u ocultamiento de tales prodigios, pues se trata no de una aspiración sino de algo que Śuka posee de suyo “tras haber dominado la ciencia del yoga”.

Obediente, el muchacho emprende el viaje a pie, aunque bien habría “podido hacerlo volando” (12.312.12), insiste el texto como invitando esa posibilidad en el acto mismo de condenarla. A ese paradójico juego se suma la bucólica descripción del recorrido, a través de valles y montañas, así como los exuberantes pormenores sobre la corte de Janaka, donde Śuka es atendido por “encantadoras doncellas de amplias caderas (...) parecidas a ninfas celestiales”, sin sentir deseo por ellas (12.312.25-37) (4). Esta disonante apología de la vida mundana termina, al caer la

noche, con una imagen que condensa la retórica continente en torno al yoga: resguardado en su alcoba, Śuka se absorbe en meditación (*dhyāna*) (12.312.43-44). Al respecto, llama la atención que el texto no use en este caso la palabra yoga. Volveré a ello. Por ahora basta decir, como ha mostrado también Malinar (2012, pp. 35-36), que el desdén de Vyāsa hacia los poderes y la manera como Śuka supera la prueba, presuponen, una vez más, la perspectiva de la escuela *sāṅkhya* sobre el yoga.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la historia. La otra, dejada de lado por Malinar, emerge con el retorno de Śuka, tras completar su entrenamiento con el rey Janaka:

Después de recibir las enseñanzas [de Janaka] y establecerse en sí mismo por sí mismo y comprender por sí mismo su ser mismo, Śuka vio cumplida su misión. Entonces, feliz y contento, resolvió emprender en silencio la marcha [de vuelta a casa], hacia el norte, en la dirección del Himalaya, compartiendo la naturaleza del viento (12.314.1-2).

Las siguientes líneas confirman que la inesperada identificación con el viento no es un eufemismo para indicar que Śuka regresó a toda prisa, una vez más a pie como le ordenó su padre. En realidad, el texto se refiere a un despliegue del poder que poseía desde el principio, pero que hasta aquí había mantenido oculto conforme a los ideales de contención y autodominio. Śuka “comparte la naturaleza del viento” (*sadharman mātariśvanaḥ*) porque puede volar:

Con su ser purificado, cual si fuera el sol en el firmamento, Śuka divisó a la distancia el sublime y sagrado refugio de su padre, el gran asceta Vyāsa, quien estaba rodeado por sus discípulos. Por su parte, Vyāsa vio acercarse a su hijo como un fuego que irradiaba luz por todas partes, con un esplendor similar al del sol, flotando por encima de las copas de los árboles, de los montes y los precipicios, afianzado al yoga, magnánimo, más allá de los *guṇas*, tal como una flecha [liberada de su arco]. (12.314.25-27) (5)

El pasaje celebra el éxito de la aventura discipular de Śuka a los pies de Janaka exactamente con el mismo don que se guardó de exhibir en el camino de ida, el don mágico de volar, entendido como un poder “especial” o “extraordinario” (*viśeṣa*), pero mundano (la capacidad de desplazamiento físico), sin ningún efecto espiritual superior y, por ello mismo, “secundario” (*prasaṅgin*). Pese a ello, es significativo que el texto defina expresamente este despliegue como yoga. Śuka vuela por los aires, confundiendo con el sol, “afianzado al yoga” (*yogayukta*), una fórmula común en el *Mahābhārata* para designar a alguien versado en dicho arte. En contraste, como vimos, el texto se guarda de llamar yoga a la actitud de continencia meditativa recomendada por Vyāsa. El mensaje inicial –el verdadero yogui no despliega poderes mundanos, los repliega– es así trastocado. ¿Significa esto que el yoga mágico ha dejado de ser “secundario”, un mero “accesorio” (*prasaṅgin*), frente al yoga entendido como una técnica ascética liberadora? ¿O es más bien que la trama completa busca sugerir una especie de conciliación? Es decir, ¿cabe leer el viaje completo de Śuka, *de ida y vuelta*, no en clave adversativa sino más bien como un movimiento complementario de repliegue y despliegue del que el yoga participa?

Al respecto, llama la atención la referencia a los tres *guṇas*, los tres componentes constitutivos del orden físico-mental o *prakṛti*, una de las doctrinas centrales de la escuela *sāṅkhya*. De acuerdo con esta doctrina, trascender las fuerzas de la inercia, la actividad y su equilibrio (respectivamente, los *guṇas tamas, rajas y sattva*), equivale a trascender las determinaciones de la existencia ordinaria, neutralizando su efecto esclavizante y zanjando el camino para reconocer la esencia espiritual o *puruṣa*, en un estado de solitud *post mortem*. Sin embargo, en el caso de Śuka la fórmula “más allá de los tres *guṇas*” (*guṇacyuta*), al tiempo que evoca ese tipo de emancipación, queda incorporada dentro de la representación del yoga como un despliegue de poder. Ahondaré en ello en la siguiente sección. Por ahora, parece que esa incorporación refuerza la complementariedad de los polos repliegue-despliegue.

Inicialmente, la estancia con Janaka augura una progresión respecto a las enseñanzas impartidas por Vyāsa. Sin embargo, como vimos, más que aportar nuevos conocimientos, Janaka ayuda a Śuka a abrazar una sabiduría inherente. Entre los elementos de esta especie de mayéutica se encuentra el llamado a reconocer su poder: “No estás consciente de cuán elevado es tu poder (*aiśvarya*)”, le dice (12.313.44). De hecho, Janaka presagia la manifestación concreta de ese poder cuando compara, según vimos, la sabiduría última con “un ave que levanta el vuelo y se funde con la vastedad del horizonte” (12.313.30). Así pues, el vuelo mágico de Śuka para volver a casa materializa narrativamente la enseñanza de Janaka. El sentido de progresión consiste, por lo tanto, en un acto de vindicación o legitimación. Originalmente relegado a una posición secundaria, el yoga mágico es ahora legítimo. Hasta aquí todo bien.

Sin embargo, en un nuevo giro narrativo, las connotaciones jerárquicas de esta progresión son puestas en duda por la efusiva reacción de Vyāsa al ver a su hijo “flotando por encima de las copas de los árboles [...], afianzado al yoga”. Aunque la estancia con Janaka ha surtido su efecto legitimando el poder yóguico de Śuka, este despliegue no desplaza ni supera el yoga continente predicado por Vyāsa. Más bien, el júbilo del padre evoca una tregua literaria entre dos visiones del yoga aparentemente incompatibles.

La propia historia consume verbalmente esta especie de rito de pasaje y su desenlace conciliatorio al calificar a Śuka, una vez que se ha reintegrado a la rutina religiosa en la ermita de su padre, como *vīryavān*, “poderoso”, título que lo distingue de los otros estudiantes:

Con un corazón contento por haber podido contarle a su padre todos los detalles sobre su encuentro con el rey Janaka, Śuka, el poderoso hijo de Vyāsa, se unió a los otros discípulos del gran sabio para estudiar [de nuevo] con él. (12.314.29-30)

Conjuntando elementos literarios y doctrinales, los siguientes episodios de la historia profundizan esta imagen integral del yoga, donde la absorción contemplativa liberadora es compatible con el despliegue de poderes sobrenaturales y viceversa.

4. Una liberación portentosa

Como adelanté, la reanudación de los estudios de Śuka con su padre se ve interrumpida por la llegada de un tercer maestro: el mítico sabio Nārada. Sus enseñanzas no parecen, sin embargo, ser muy distintas de las que le impartiera primero su padre. En cierto sentido, el aprendizaje con Nārada cumple la función de reivindicar ahora la visión del yoga como una técnica salvífica, en un movimiento contrario al delineado por la progresión de Vyāsa a Janaka. Así, el discurso de Nārada vuelve a poner el acento en las calamidades del *samsāra*, caracterizado como interminable sufrimiento y esclavitud, y llama repetidamente a trascender esa condición por medio de una renuncia *in extremis*: dejando el cuerpo. A lo largo del centenar y medio de estrofas que conforman su intervención, los postulados de la escuela *sāṅkhya* forman un intermitente telón de fondo, si bien la palabra yoga no figura (12.316-318.45).

Ésta reaparece una vez que Śuka, convencido por el sermón del maestro, decide abandonarlo todo y emprender el viaje final. Para ello, la “única vía posible es el yoga”, conclusión que reestablece el vínculo entre el yoga y el “estado supremo del que no se retorna jamás”, es decir, la liberación (12.318.50-52). El nombre que el texto se guardó de usar en relación con los llamados de Vyāsa al autodomínio, es así restituido como consecuencia de las enseñanzas de Nārada.

Con toda justicia podemos preguntar ¿dónde está ahora el portentoso yoga que Śuka había logrado reconocer como suyo y desplegar libremente tras su estancia con Janaka, y al que la narrativa concedió una importancia similar a la del yoga continente? ¿Se ha impuesto finalmente la perspectiva que interpreta el yoga como una técnica diseñada para los ideales de la renuncia y la salvación? ¿Vuelve el yoga a ser exclusivamente repliegue? El diálogo interior que da forma a la resolución de Śuka, disipa nuestras dudas. Aquí el pasaje completo:

Anhelo ese estado supremo del que no se retorna jamás. Después de renunciar para siempre a todos los apegos de mi mente, partiré al destino donde mi alma, pura e

incorruptible, hallará al fin reposo, y ahí viviré por la eternidad. Ahora bien, para alcanzar el destino supremo la única vía posible es el yoga, pues para liberarse es necesario una cesación absoluta y para ello de nada sirven las acciones [rituales]. Por lo tanto, bien afianzado al yoga dejaré el que hasta ahora ha sido mi hogar, el cuerpo, y transfigurado en el viento, entraré en el sol, esa gran masa de luz. Y es que, a diferencia de la luna, que a expensas de los dioses cae sobre la tierra y luego se vuelve a alzar, que siempre mengua y luego se vuelve a llenar, el sol permanece inmutable. Sus potentes rayos dan calor al universo y su núcleo imperecedero irradia luz por todas partes. Nada, pues, anhelo más que viajar al brillante sol. Tras despojarme de este cuerpo, incólume y con un corazón libre de todo apego, residiré en la mansión solar. Acompañado de los sabios primordiales, alcanzaré su radiante fulgor. Me despido de todas las creaturas que habitan estos mundos, de los animales, las plantas y las montañas, de la vasta tierra en sus cuatro direcciones y de los planos celestiales, de dioses, demonios, *gandharvas*, *piśācas*, *uragas* y *rākṣasas*. [Hoy], sin duda, entraré [en el sol]. ¡Que todos los dioses y los sabios primordiales admiren el poder de mi yoga (*yogavīrya*)! (12.318.50-59)

Śuka deshecha las “acciones” (*karma*), en especial las acciones rituales, como pasaporte al “destino supremo” (*paramā gati*), más allá de la temporalidad circular del *samsāra*, y abraza en cambio el yoga por ser la única vía que garantiza la “cesación absoluta” (*avabandha*) que exige semejante aventura. Esto confirma que el texto entiende la liberación como un estado *post mortem*. Suspender todas las funciones físico-mentales es, sin embargo, el primer paso. De acuerdo con la visión india de la temporalidad, la liberación exige, además, *morir para no volver*. Si el yoga es la única vía a la liberación es porque puede procurar una muerte así, en el doble sentido de que es una técnica de “cesación” voluntaria de la vida y, *además*, una técnica para controlar lo que sucede al cruzar el umbral de la muerte física, evitando así renacer (6).

Siguiendo el impulso imaginativo del relato, lo que aguarda a Śuka al otro lado de la muerte

es una plenitud solar atemporal en la que el yoga no sólo prevalece, sino que recupera su talante prodigioso. La descripción del primer vuelo mágico del joven yogui, tras estudiar con Janaka, viene de inmediato a la mente. Ahora es claro que ese despliegue de poder desempeña una función narrativa superior al prefigurar el vuelo final. Ambas descripciones están inspiradas en la antigua escatología védica (Brown, 1996, p. 162), según la cual, cuando una persona muere, dependiendo del mérito ritual que haya acumulado, viaja a un mundo más duradero, idealmente el mundo solar de los dioses (7). Śuka no sólo comparte la naturaleza del viento y vuela, sino que irradia un fulgor constante que lo asemeja al sol. En la antecámara aquí del vuelo *post mortem*, estos elementos se intensifican. Śuka se visualiza “transfigurado en el viento” (*vāyubhūta*) y volando ya no superficialmente sino ascendiendo y “entrando” en el sol mismo, la morada permanente que reemplazará la morada temporal del cuerpo. Con base de nuevo en la escatología védica, el pasaje ofrece además la razón de la naturaleza solar de la liberación: a diferencia de la luna, el gran astro simboliza permanencia, atemporalidad y eternidad vivificante. En este punto, por si hubiera alguna duda de que estamos ante una reiteración del yoga mágico, Śuka cierra su exaltada proclama invitando a los dioses a admirar su *yogavīrya*, “el poder de su yoga”, “su poderoso yoga”.

El efecto más importante de esta representación ampliada o superlativa del yoga como un poder sobrenatural recae, desde luego, en la propia liberación. Ésta es ahora representada como un despliegue prodigioso, no como un repliegue contemplativo, y como tal sólo puede describirse literariamente, no conceptualmente. Por su parte, el yoga del poder sobrenatural mundano obtiene su razón última de ser en la meta transmundana de la liberación.

Esta nueva y más ambiciosa simbiosis entre el yoga liberador y el yoga mágico, y ahí mismo entre doctrina y literatura, se consuma en los últimos dos capítulos de la historia (12.319-320), donde se narra propiamente el deceso y vuelo yóguicos de Śuka:

El hijo de Vyāsa subió a la cima de la montaña
y tomó asiento en un paraje llano, remoto

y solitario. Entonces, tal como prescriben las escrituras, aquel gran sabio versado en el “yoga por pasos” (*kramayoga*), poco a poco fue recogiendo dentro de sí mismo cada parte de su cuerpo, empezando por los pies. Con el rostro vuelto hacia el oriente cuando el sol apenas se alzaba, se mantuvo sentado de este modo, con brazos y piernas recogidos en una actitud de reverencia. A continuación, en el mismo lugar, el sagaz Śuka prosiguió con su yoga (*yoktum samupacakrame*) hasta que no hubo ahí más aliento de aves ni sonidos ni incluso imágenes. Se vio entonces a sí mismo libre de todo apego y comenzó a reír sin dejar de mirar el sol. Luego, con el fin de recorrer el camino hacia la liberación, se afianzó una vez más al yoga y convertido en gran señor del yoga (*mahāyogīśvara*) se adentró en el cielo infinito. Ahí, tras caminar alrededor del sabio celestial Nārada [en señal de respeto], le anunció [que desplegaría] su propio yoga. [Le dijo:] “¡Salve, oh gran asceta! ¡Mírame mientras me pongo en marcha! Con tus bendiciones, oh esplendoroso, alcanzaré el anhelado destino”. Nārada asintió y entonces el majestuoso hijo de Vyāsa, tras hacerle una reverencia, se afianzó una vez más a su yoga y penetró el infinito. Se elevó desde la cima del Kailāsa y comenzó a volar surcando decidido el firmamento. (3.319.1-10)

Estas impactantes líneas condensan el ideal de yoga asociado con Śuka. Llamado “yoga por pasos” o *kramayoga*, hasta aquí el modelo comprende, al parecer, cuatro fases. La primera describe un estado de recogimiento, caracterizado como control absoluto de las funciones corporales y mentales. La segunda corresponde al momento exacto en el que Śuka muere usando el yoga. Aunque la descripción es críptica, la escena completa sugiere que la lacónica expresión “prosiguió con su yoga” (*yoktum samupacakrame*, literalmente “se dispuso a someter [¿su respiración?]), así como el efecto disolutivo de esa acción (no hay más sonidos ni imágenes), indican que Śuka expiró su último aliento (8). La tercera fase consiste en pasar al otro lado, entrar en el plano transmundano, imaginado como un gran horizonte abierto (*viḥāyas*). Una vez ahí, Śuka no es ya cualquier yogui sino el “gran señor

del yoga” (*mahāyogīśvara*), título que suele darse a Śiva, el dios detrás del nacimiento de nuestro personaje. Al respecto, nótese que el título celebra no tanto lo que hasta aquí ha logrado Śuka con su yoga, sino lo que está por lograr: el despliegue pleno de su poder, que corresponde a la cuarta fase de la secuencia y consiste en recorrer la senda aérea del más allá hacia la liberación solar. Antes de emprender ese viaje mágico, Śuka se reencuentra con su maestro Nārada y le anuncia que está por desplegar su “propio yoga”, su “yoga personal” (*svam yogam*), espectáculo que no debe perderse. La invitación es reveladora, pues establece que el poder que siempre poseyó de manera innata y que ningún maestro le enseñó, es el sello distintivo de su yoga, marcando así una distancia respecto a otros yogas, por definición inferiores. De este modo, al reiterar en cada nueva fase la palabra yoga, al definir cada uno de los empeños de Śuka como yoga, el texto proyecta una imagen de perfección en la que el yoga salvífico es más que salvación y, a su vez, el yoga mágico es más que magia.

Ahora bien, el “yoga por pasos” comprende al menos una fase más. Tras pedir a Nārada que admire su “yoga personal”, Śuka se adentra en el espacio infinito. Mientras él gana altura, las creaturas de los tres mundos lo contemplan maravillados y los dioses y demás seres celestiales celebran su inminente arribo (12.319.11-29). Entonces:

Establecido en su poder sobrenatural (*siddhi*), el brillante Śuka dejó atrás las cuatro regiones intermedias, dejó atrás las ocho variantes de [el *guṇa*] *tamas*, dejó atrás las cinco variantes de [el *guṇa*] *rajas*, dejó atrás también [el *guṇa*] *sattva* —¡vaya prodigio!—, y a continuación se estableció en el plano eterno, más allá de los *guṇas* y los atributos, en *brahman*, como un fuego ardiente que no despiende humo. (12.320.1-3)

Una vez más, el vuelo mundano fue una premonición del vuelo transmundano, y así, tal como le ocurrió cuando volvió a casa tras estudiar con Janaka, Śuka trasciende los *guṇas*, los elementos constitutivos del orden físico-mental, con su portentoso yoga. Este triunfo, de acuerdo

con la filosofía del *sāṅkhya* indispensable para lograr el aislamiento liberador, posee ahora, sin embargo, un correlato mágico y, como tal, forma parte de una apuesta sincrética articulada literariamente. La disolución de los fundamentos constitutivos de la identidad ordinaria a través de la absorción contemplativa en el ser impersonal (*puruṣa*, *brahman*) adquiere la intensidad literaria de un ímpetu vertical ascendente que transfigura a Śuka en un principio luminoso imperturbable (*śūnyākāra*). La liberación no es silencio meditativo ni elevada filosofía, sino un vuelo uniforme que cruza la última aduana —el Meru, la montaña primordial—, y entonces la frontera entre el espacio atmosférico y el espacio celestial. Gracias a su “yoga personal”, Śuka disfruta de vistas incomparables en el mundo de los dioses, hasta que:

Siguiendo el camino del firmamento, Śuka se elevó más allá del viento y, desplegando su poder personal (*svaprabhāva*), consiguió fundirse con todas las cosas [por medio de la luz solar]. Tras ascender por la senda suprema del gran yoga [...] Śuka desapareció y, desplegando su inmenso poder, despojándose de los *guṇas*, alcanzó el estado supremo. (12.320.19-20, 26)

El relato confirma que el yoga liberó para siempre a Śuka al introducir a continuación la escena del dios Śiva consolando a Vyāsa con un don solar en la misma montaña de donde partió su amado hijo: a partir de ahora podrá hallarlo en su sombra. El simbolismo es claro: Śuka se transformó en luz solar y, por tanto, ahora envuelve todas las cosas, y la sombra es el mejor testimonio de ello. Por último, Śiva recuerda al apesadumbrado padre que simplemente se ha cumplido su deseo: al milagroso nacimiento y a la excepcional carrera yóguica de Śuka sólo podía corresponder un final similar. Destinado desde el nacimiento a ser un yogui portentoso, Śuka se liberó sin renunciar a sus prodigios, y más bien desplegándolos. De nuevo, la superioridad de su yoga radica en la paradójica convergencia de trascendencia transmundana y control mágico de la inmanencia.

5. ¿Simple literatura?

¿Da cuenta esa convergencia de una aspiración real? ¿Tuvo el yoga perfecto de Śuka un paralelo doctrinal o se trata de “simple” literatura? Sin duda pertinente, la pregunta rebasa los fines de esta reflexión y sólo podría responderse cabalmente a partir de un análisis completo de los “yogas” del *Mahābhārata*. De manera preliminar, destaca un pasaje que forma parte también del *Mokṣadharma*, pero sin conexión con la historia de Śuka o las enseñanzas de Vyāsa. Me refiero a las enseñanzas de Bhīṣma sobre la diferencia entre la filosofía *sāṅkhya* y el yoga en la sección 12.289. Inicialmente, la diferencia gira en torno al fundamento de una y otra tradición: el yoga se basa en la experiencia personal; el *sāṅkhya* en la sabiduría de las escrituras. Sin embargo, añade Bhīṣma, ambas tradiciones son igualmente elevadas, su mensaje es similar y las dos llevan a la meta última. Lo que las distingue es simplemente el “enfoque” (*darśana*) (12.289.1-7).

La explicación no satisface a Yudhiṣṭhira. Si *sāṅkhya* y yoga son similares prácticamente en todo, ¿cómo puede hablarse de dos *darśanas* o “enfoques” distintos? Bhīṣma reitera que el yoga permite vencer el deseo, escapar a las redes del *samsāra* y alcanzar la emancipación (12.289.10-17). Hasta aquí parece que el sabio tiene también en mente el *sāṅkhya*. En todo ello, sin embargo, hay algo que sólo puede decirse del yoga. Solamente en su caso, estos logros pueden ir acompañados de “poder” (*bala*), ser compatibles con él. De hecho, debido a su centralidad, este elemento termina funcionando como criterio de diferenciación respecto al propio yoga:

Asediados por las ataduras nacidas del karma, los yogas que carecen de poder (*abala*) fracasan; en cambio, los yogas dotados de poder (*balānvita*) conducen a la liberación (9). Oh heroico rey, así como un fuego pequeño y débil se extingue si se le arrojan leños gruesos, del mismo modo, el yoga que carece de poder [no prospera]. Ahora bien, oh soberano, si ese mismo fuego es avivado por el viento e incrementa su fuerza, puede consumir en un instante la tierra entera. Del mismo modo, el yogui

que incrementa su poderío irradia vigor y se vuelve supremamente poderoso, es capaz de arrasarlo con el universo entero como el sol al final de los tiempos. Oh rey, tal como la corriente impetuosa arrastra al hombre débil, también los objetos de los sentidos arrastran irremediabilmente el yoga que carece de poder. En cambio, tal como el elefante permanece inmóvil en medio de la corriente, del mismo modo, quien obtiene el poder del yoga (*yogabala*) se impone sobre los diferentes objetos de los sentidos. Oh Yudhiṣṭhira, los yoguis que poseen *yogabala* entran libremente en los Prajāpatis, en los sabios primigenios, en los dioses, en los elementos, y se imponen (*īśvara*) sobre ellos. Y ni Yama ni el cruel Antaka ni la implacable Muerte consiguen subyugar a un yogui así, de vigor ilimitado. Oh heroico descendiente de los Bharatas, el yogui dotado de poder puede forjarse varios miles de cuerpos (*ātmanām*) y viajar en ellos por esta tierra; puede gozar de los objetos de los sentidos, luego practicar un feroz ascetismo y, una vez más, desplegar sus deslumbrantes poderes como el sol sus rayos. De hecho, el yogui dotado de poder se impone sobre la esclavitud y, sin duda, se vuelve también amo y señor de la liberación. Oh rey, en esto consisten [a grandes rasgos] los poderes del yoga. Ahora te explicaré sus sutilezas con ejemplos. (12.289.18-29)

Las ricas imágenes literarias que retratan al yogui vigoroso en este revelador pasaje, trátense de su esplendor solar, su imperturbabilidad u ubicuidad, desembocan repetidamente en la idea de “dominio” o “señorío” (*īśvara*). La implicación de este énfasis se encuentra en las líneas finales: que sólo el yoga pueda ser *bala*, “poderoso”, “prodigioso”, significa que sólo el yoga, a diferencia del *sāṅkhya*, puede aspirar a la liberación transmundana, por definición excluyente, y además a un control afirmativo sobre la realidad, de vuelta a la inmanencia. En estricta adherencia a sus postulados dualistas, el *sāṅkhya* no puede prometer una comunión solar con todas las cosas: el espíritu inactivo (*puruṣa*) y el orden natural (*prakṛti*) son por completo incompatibles. En cambio, al dar cabida al poder o *bala*, el yogui puede practicar un “feroz ascetismo”, renunciar

a todo y, no obstante, “gozar de los objetos de los sentidos” y abrazar este mundo como el sol lo abraza con sus rayos, la expresión de su infinito poder vivificante (y el estado final de Śuka). Así, aun cuando la liberación sigue siendo percibida como un estado de solitud desvinculado de todo lo demás y, por ende, prevalece como la meta última, el yoga no está condicionado por dicho ideal. Más bien, entendido como un control mágico de la realidad, el yoga contiene y determina la liberación. En ese sentido, como ha observado J. Fitzgerald (2012, p. 273), el pasaje “cuestiona fuertemente la tendencia a entender el yoga como una práctica puramente espiritual y exclusivamente contemplativa”.

Esto sugiere que el yoga de Śuka pudo haber tenido paralelos en el terreno propiamente doctrinal y, más importante aún, que la circulación de tales ideas pudo representar una alternativa al incipiente desarrollo del yoga contemplativo y excluyente inspirado en el modelo dualista del *sāṅkhya*. Una vez más, el elemento distintivo de tales alternativas es la integración afirmativa del imaginario mágico en torno al yoga. Como sabemos, el *sāṅkhya* hizo lo propio, pero con una actitud más bien ambivalente expresada en un proceso de domesticación e incluso rechazo, que desemboca en la formulación clásica de Patañjali (siglo IV), para quien los poderes sobrenaturales son, al mismo tiempo, un logro (*siddhi*) digno de admiración y una calamidad estorbosa (*upasarga*), dependiendo de si se les juzga en relación con la conciencia ordinaria (*vyutthana*) o con la absorción contemplativa excluyente (*samādhi*) (3.37, 3.50). En este sentido, cabría interpretar el yoga de Patañjali como la consumación de un esfuerzo –incipiente en el propio *Mahābhārata*– de purgar el yoga precisamente de su dimensión mágico-inmanente a la luz de los ideales de la renuncia y conforme el modelo aportado por el *sāṅkhya*.

Pero esta reflexión de segundo orden, más allá del *Mahābhārata*, es relevante también respecto a corrientes posteriores que, por el contrario, parecen vindicar el yoga de Śuka. Cabe, por ejemplo, hallar resonancias en un horizonte religioso e intelectual por completo distinto como el tantra, sobre todo en las vertientes más monistas, que resignificaron el yoga según el

intercambio dinámico del principio trascendente y sus potencias inmanentes. Al respecto, es llamativo que Śiva, el “gran señor del yoga” (*mahāyogeśvara*), sea el dios detrás del prodigioso yoga de Śuka y también el santo patrono de muchos yogas tántricos.

6. Conclusiones

Para concluir, podemos volver a la pregunta de Yudhiṣṭhira que enmarca su curiosidad por “la grandeza y la sabiduría profundamente yóguicas de Śuka”, dando pie a que el agonizante Bhīṣma cuente la historia del joven prodigio: la pregunta por la coexistencia de la acción en el mundo, identificada con el guerrero, y el ideal de liberación, asociado con el renunciante, entendiendo por tal coexistencia la fórmula para disfrutar de una vida perfecta (12.307-308). A la luz de nuestro análisis, dicha fórmula condensa la tarea de mediación asignada al yoga. Con esa misión en mente, como vimos, el relato reúne dos grandes matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: por un lado, el yoga del dominio mágico sobre la realidad inmanente que permite influir sobre todas las cosas; por el otro, el yoga del control contemplativo sobre la actividad física y mental en pos de la quietud transmudana. Como también vimos, este intercambio de despliegue y repliegue, afirmación y exclusión, desemboca en la idea misma de liberación con un doble efecto: al definir la liberación como un poder sobrenatural, el yoga portentoso materializa y legitima literariamente el yoga salvífico, pero en esa misma medida, el yoga salvífico refina doctrinalmente y le otorga un valor soteriológico al yoga portentoso.

Esto significa que la presencia del yoga en el *Mahābhārata* no se reduce a una pluralidad caótica ni a sincretismos tangenciales; antes bien, incluye esfuerzos de integración conscientes y bien articulados, como el que ofrece la historia de Śuka. Para apreciar tales esfuerzos es necesario, sin embargo, ir más allá de la visión dominante sobre el yoga, que lo reduce a doctrina filosófico-religiosa especializada y, con ese criterio, desestima otros testimonios y representaciones. En el caso de Śuka, esta exigencia

significa prestar atención a la dimensión narrativa o literaria del yoga, empleada como vehículo para comunicar matices, hacer asociaciones o sugerir posibilidades de otro modo quizá incompatibles o contradictorias. En un sentido más amplio, esto significa que las representaciones literarias del yoga pueden aportar elementos para una comprensión profunda del fenómeno en la India clásica, por ejemplo, en relación con una audiencia original más amplia, no únicamente renunciantes virtuosos o maestros iluminados. Para esa audiencia no especializada el yoga posee sentido porque forma parte de un universo cultural entretelado por imágenes, relatos, símbolos, que tienen un valor similar o incluso superior a cualquier doctrina filosófica, y/o guardan un vínculo estrecho con tales doctrinas.

En el caso del estudioso del yoga, esta amplitud de miras sugiere que, para comprender el yoga cabalmente, es decir, en tanto fenómeno cultural, no pueden obviarse pasajes así ni tampoco, en última instancia, el nexo entre doctrina y literatura, privilegiando únicamente los pasajes más filosóficos o los textos especializados sobre yoga. Desde esta perspectiva, la sofisticación del yoga salvífico es solo una faceta de la historia del yoga. A su vez, tal como enseña la historia de Śuka, la literatura cumple más que una función didáctica, pues puede contener toda una doctrina e incluso una doctrina innovadora.

Notas

1. Más recientemente, véanse las opiniones de White (2009, pp. 67-78 y 141-151) y Fitzgerald (2011).
2. Numerosas fuentes imaginaron la concepción como la mezcla de la continencia de renunciantes célibes, por un lado, y el ímpetu sexual de ninfas y cortesanas, por el otro. Este encuentro de calor y humedad asegura el derramamiento de semen, a su vez asociado simbólicamente con la lluvia. Sobre el tema en general, véase Gonda (1975, pp. 78-87); como elemento en la historia de Śuka, véase Hiltebeitel (2001, pp. 286-289).
3. Dicha visión tiene una extendida presencia en el texto no sólo como un aspecto de la doctrina yóguica, sino incluso como su esencia. Al respecto, en el propio libro duodécimo es iluminadora la sentencia “No hay doctrina que se

asemeje al *sāṅkhya* ni poder mágico (*bala*) que se asemeje al yoga” (12.304.2).

4. A diferencia de su padre, a quien la belleza femenina causa turbación no sólo como preámbulo al nacimiento de Śuka sino también más adelante en la historia, cuando intenta dar alcance a su hijo mientras éste vuela al más alto cielo. Sobre el simbolismo de este importante motivo, véase Doniger (1993, pp. 44-50) y Brown (1996, pp. 163-164).
5. La naturaleza aérea de Śuka está expresada en el propio nombre del personaje, cuyo significado literal es “loro” (Doniger, 1993, pp. 52-56; White, 2009, p. 71).
6. En cambio, el ritual no sirve ni para lo uno ni para lo otro: ni permite terminar con esta vida ni cancela las vidas futuras. En el momento decisivo, lo que salva es el yoga, no el ritual, un giro abiertamente crítico que contrasta con la postura conciliatoria de los tres maestros y en general del *Mahābhārata* respecto a la tradición sacrificial védica, el núcleo canónico de la cultura india.
7. El nexo entre el yoga y la senda solar de los dioses (*devayāna*) aparece sugerido por primera vez en *Kaṭha Upaniṣad* 1-2.
8. Para una lectura alternativa de estas oscuras líneas, que supone enmendar el texto, véase Hiltebeitel (2001, p. 301).
9. Aquí y en las siguientes líneas, como ha notado Fitzgerald (2012, p. 267), cabe interpretar la expresión “yogas” como una forma de referirse también a los individuos que siguen tales doctrinas, a los yoguis.

Referencias

- Agashe, K. (Ed.). (1904). *Pātañjalayogaśāstra*. Ananda Ashrama.
- Arnau, J., Figueroa, Ó., Phillips, W. y García R. (Trads.). (2019). *Kaṭha Upaniṣad*. En *Upaniṣad: correspondencias ocultas* (pp. 357-378). Atalanta.
- Bedekar, V. M. (1965). The Story of Śuka in the Mahābhārata and the Purāṇas [La historia de Śuka en el Mahābhārata y los Purāṇas]. *Purāṇa*, 7, 87-127.
- Bedekar, V. M. (1968-1969). Yoga in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata [Yoga en el Mokṣadharmaparvan del Mahābhārata]. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, 12-13, 43-52.

- Brockington, J. (2003). Yoga in the Mahābhārata [Yoga en el Mahabharata]. En I. Wicher y D. Carpenter (Eds.), *Yoga, the Indian Tradition* (pp. 13-24). Routledge.
- Brown, M. (1996). Modes of Perfected Living in the Mahābhārata and the Purāṇas: the Different Faces of Śuka the Renouncer [Modos de vida perfecta en el Mahābhārata y los Purāṇas: las diferentes facetas de Śuka, el renunciante]. En A. Fort y P. Mumme (Eds.), *Living Liberation in Hindu Thought* (pp. 157-183). State University of New York Press.
- Doniger, W. (1993). Echoes of the Mahābhārata: Why is a Parrot the Narrator of the Bhāgavata Purāṇa and the Devībhāgavata Purāṇa? [Ecos del Mahābhārata: ¿por qué es un loro el narrador del Bhāgavata Purāṇa y el Devībhāgavata Purāṇa?]. En W. Doniger (Ed.), *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts* (pp. 31-58). State University of New York Press.
- Eliade, M. (1954). *Le Yoga, immortalité et liberté* [El yoga: inmortalidad y libertad]. Payot.
- Figueroa, Ó. (Ed.). (2017). *La Bhagavad-Gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*. UNAM.
- Fitzgerald, J. (2011). A Prescription for Yoga and Power in the Mahābhārata [Una prescripción sobre yoga y poder en el Mahābhārata]. En D. White (Ed.), *Yoga in Practice* (pp. 259-300). Princeton University Press.
- Fitzgerald, J. (2012). The Sāṃkhya-Yoga Manifesto at Mahābhārata 12.289-290 [El manifiesto Sāṃkhya-Yoga en Mahābhārata 12.289-290]. En J. Brockington (Ed.), *Battle, Bards and Brāhmins* (pp. 259-300). Motilal Banarsidass.
- Gonda, J. (1975). Ascetics and Courtesans [Ascetas y cortesanas]. En *Selected Studies* (vol. 4; pp. 223-247). Brill.
- Hiltebeitel, A. (2001). *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King* [Repensar el Mahābhārata: Guía sobre la educación del rey dhármico]. University of Chicago Press.
- Hopkins, E. (1901). Yoga Technique in the Great Epic [La técnica de yoga en la gran épica]. *Journal of the American Oriental Society*, 22, 333-379.
- Malinar, A. (2012). Yoga Powers in the Mahābhārata [Poderes yóguicos en el Mahābhārata]. En A. Jacobsen (Ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration* (pp. 33-60). Brill.
- Mallinson, J. & Singleton, M. (2017). *Roots of Yoga* [Raíces del yoga]. Penguin.
- Sukthankar, V. S. y Belvalkar, S. K. (Eds.). (1927-1966). *The Mahābhārata: for the First Time Critically Edited* [El Mahābhārata, por primera vez editado críticamente] (18 vols.). Bhandarkar Oriental Research Institute.
- White, D. (2009). *Sinister Yogis* [Yoguis siniestros]. University of Chicago Press.

Óscar Figueroa (figueroa@crim.unam.mx)

Investigador titular en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctor en Filosofía por la propia UNAM y en literatura sánscrita por la Universidad de Chicago. Entre sus múltiples publicaciones se encuentran los libros *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica* (2022), *Tantra y sexo: antología de fuentes clásicas* (2021) y *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en la India antigua* (2017). Además, ha traducido del sánscrito las obras clásicas *Vijñāna Bhairava Tantra* (2017) y *Madre por conveniencia* (2019).

Ana Laura Funes Maderey

La cultivación del *prāṇa* en el *sāṃkhya* clásico: hacia una filosofía de la respiración compartida

Resumen: Este ensayo ofrece una lectura filosófica sobre la noción de *prāṇa*, mostrando su dimensión ética en la filosofía *sāṃkhya*, especialmente como aparece en el comentario llamado *Yuktidīpikā* (siglo 8 d.n.e.). Se concluye con una reflexión sobre las implicaciones que dicha noción tiene para una ética post-pandémica.

Palabras clave: aliento vital, *prāṇa*, respiración, *sāṃkhya*, *Yuktidīpikā*

Abstract: This essay provides a philosophical reading of the notion of *prāṇa* by showing its ethical dimension in *Sāṃkhya* philosophy, especially as it appears in the commentary called *Yuktidīpikā* (8th C.E.). It concludes with a reflection on the implications this notion has for a post-pandemic ethics.

Keywords: vital breath, *prāṇa*, breathing, *Sāṃkhya*, *Yuktidīpikā*

Introducción

La cultivación del aliento vital o *prāṇa* es central en la práctica del yoga. Por medio de técnicas que modulan la respiración, ya sea mediante la extensión o retención de la inhalación o la exhalación (*prāṇāyāma*), se produce una experiencia consciente de la respiración que, de acuerdo con la filosofía del yoga “clásico” de Patañjali (YS 2.52-53), genera condiciones

propicias en nuestro cuerpo para adentrarse en estados contemplativos profundos (1). Usualmente se entienden estas técnicas de *prāṇāyāma* como prácticas que requieren de un esfuerzo individual, ya que la modificación del flujo de la energía vital (*prāṇa*) mediante la respiración es algo que ocurre en cada individuo. Es nuestra propia respiración la que nos mantiene vivos, es nuestra propia respiración la que se afecta con las decisiones que tomamos a lo largo de nuestra vida y es nuestra propia respiración la que se detiene al momento de morir. Las instrucciones de los manuales medievales de *haṭhayoga* sobre los ejercicios de *prāṇāyāma* son claros al respecto: estos han de practicarse en solitario (2). El asceta o yogui ha de mantener su disciplina alejada de toda distracción, de ahí que se retire a la montaña o al *āśram* (lugar dedicado a las prácticas ascéticas) para realizar su práctica.

Prāṇa no es lo mismo que respiración; pero es principalmente por medio de esta como se desarrolla la sensibilidad del aliento vital. Por el momento no puedo definir lo que es el *prāṇa*, pues su sentido solo puede esbozarse dentro de la particularidad del sistema filosófico en el que se encuentra. Aun así, en diversas filosofías de la India encontramos que su cultivación refiere a una experiencia consciente de la respiración que, a pesar de ser profundamente personal, involucra a la vez un darse cuenta del aspecto relacional intrínseco al aliento vital. En cada aliento vital, dicen las *Upaniṣads*, se refleja la cualidad de las fuerzas cósmicas:



“Este aliento vital (*samāna*) aquí y el sol allá son exactamente lo mismo. Este aliento vital es cálido así como lo es el sol.” (*Chāndogya Up.* 1.3.2)

“Ahora, el sol se eleva como lo hace el aliento vital externo (3), haciendo posible la facultad vital de la vista (4). La divinidad de la tierra se mantiene ahí [abajo] debido al aliento vital descendente de la persona (5). El espacio intermedio [entre el sol y la tierra] es el aliento vital que equilibra, *samāna* (6); y el viento atmosférico es el aliento vital circundante, *vyāna*. El aliento que se eleva, *udāna*, es el fuego (7).” (*Praśna Up.* 3.8-9)

Esta correspondencia isomórfica entre el aliento vital personal y el aliento vital cósmico, tan característica del pensamiento upaniśádico, incorpora una dimensión ética e intersubjetiva de la noción de *prāṇa* que suele quedar opacada cuando su sentido se reduce a su función cosmológica dentro de la mitología védica; o cuando se entiende como un término yóguico que sólo adquiere interés dentro de la historia de las técnicas de *prāṇāyāma* y su aplicación en el yoga moderno. La noción de *prāṇa* tiene también una dimensión filosófica que aparece en la idea de que la cultivación del aliento vital sólo es posible a partir de la contemplación de su íntima relación con un “otro”, ya sea de índole divino, cósmico, o humano. Este sentido ético del aliento vital ya está presente en las fuentes védicas de las tradiciones de yoga, pero lo encontramos sobre todo desarrollado en la filosofía clásica *sāṃkhya*, tal y como se entendía hacia el siglo 8 d.n.e., particularmente en el tratado llamado *Yuktidīpikā* (*La luz del discernimiento*), uno de los comentarios filosóficos más interesantes a las *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa (8).

Es extraño hablar de una práctica de cultivación del aliento vital en la escuela *sāṃkhya*, ya que tradicionalmente se ha entendido como una filosofía intelectualista en la que la liberación se alcanza principalmente por medio de un conocimiento último que consiste en el discernimiento entre el principio consciente de la existencia (*puruṣa*) y el principio no-consciente (*prakṛti*). Poco se ha enfatizado en que justo para alcanzar este conocimiento, la cultivación de la virtud

(*dharma*) es necesaria. Según la estrofa 44 de las *Sāṃkhyakārikā*, la virtud nos permite ascender a disposiciones propicias para el conocimiento liberador (*jñāna*). Īśvarakṛṣṇa no dice más acerca de esta relación entre ética y conocimiento, o entre ética, conocimiento y *prāṇa*, pero el autor anónimo del *Yuktidīpikā* describe la práctica *sāṃkhya* hacia el conocimiento liberador como una disciplina que requiere la cultivación correcta de nuestro aliento vital, especialmente de sus funciones sociales e interpersonales, entre las que destaca la capacidad de compartir, relacionada con el aliento vital de *samāna*.

Comenzaré este ensayo haciendo un breve recorrido sobre la noción de *prāṇa* o aliento vital en la tradición védica para mostrar cómo aparece ya desde entonces esta dimensión intersubjetiva y relacional del *prāṇa*. Luego contrastaré lo que llamo “modelo ontológico” del *prāṇa* con el modelo fenomenológico de los cinco vientos vitales (*vāyu*) que se desarrolla en las filosofías yóguicas con influencia upaniśádica. Mostraré cómo este último da lugar al modelo ético que encontramos en la filosofía *sāṃkhya*, explícitamente desarrollado en el *Yuktidīpikā*. Terminaré con una reflexión sobre las implicaciones de esta peculiar teoría de los alientos vitales para una ética post-pandémica basada en la filosofía *sāṃkhya* de la acción.

El aliento vital como co-respiración

El aspecto relacional del *prāṇa* se encuentra ya expresado en un antiguo himno védico de la creación llamado: *Nāsadīya sūkta*, “El canto a la no no-existencia”, en el cual se evoca el momento inicial de toda creación –imposible de capturar con el pensamiento discursivo– usando la imagen de un aliento respirante sin aire. “En el comienzo”, dice el poema,

cuando no había ni muerte ni inmortalidad
(...) ni signo de día o de noche (...) aquello
Uno respiraba sin ningún aire por sí mismo.
No existía nada más allá de ello. La oscuridad existía, oculta por la oscuridad, en el origen. Indistinguible, todo esto era agua.
(*Rg Veda*, X.129.2-3)

Podría cuestionarse el sentido relacional de la respiración en el poema puesto que parece hablar de ella como algo solitario. Sin embargo, una lectura más atenta del himno nos hace ver que ya desde el origen se establece una relación entre el Uno respirante y la oscuridad que lo rodea o habita. Esta oscuridad dentro de la oscuridad (u oscuridad sobre oscuridad), como ya ha notado la filósofa feminista belga Luce Irigaray (2016, p. 30) en su lectura a este himno, sugiere la presencia de una relación no-discursiva entre una realidad embrionaria y la oscuridad de la matriz. Es decir, el Uno original que respira sin aire sólo sería respirante en virtud de aquellas aguas oscuras maternas que lo rodean. La respiración original es, en este sentido, una co-respiración en la que el Uno-embrio respira mediante la oscuridad uterina de la madre. Así, este poema védico tardío, muestra al aliento vital fundado en una relación respirante originaria con un “otro”, de tal manera que toda cultivación posterior del aliento vital deberá incluir el desarrollo de una conciencia de nuestra respiración en relación siempre con aquello que nos rodea o con aquello en lo que habitamos.

En la *Praśna-upaniṣad* (1.4) se narra otra historia de creación, esta vez a partir de Prajāpati, el principio progenitor, que deseaba reproducirse. A partir de *tapas*, el fuego, calor o ardor ascético que generó dentro de sí mismo, produce una pareja: *prāṇa* (el aliento vital) y *rayi* (la materia, comida, cosas, elementos). El Uno respirante del himno védico de la creación se divide aquí en dos: un sujeto que respira y el mundo que ha de ser “respirado” o consumido. Esta división primordial entre sujeto y objeto de experiencia da origen a lo que he llamado en otro lugar “la dimensión ontológica” del *prāṇa* en la cosmología de las *Upaniṣads* (Funes, 2020, p. 393). Cuando *prāṇa* aparece identificado con la conciencia conocedora del mundo, con el sí mismo eternamente respirante o *ātman*, se vuelve inmediatamente aquello que es lo más importante de conocer, pues sólo aquél que conoce el *ātman* y es consciente de su aliento vital puede alcanzar la inmortalidad.

En la *Kauṣītaki-upaniṣad*, el guerrero Pratardana visita la mansión de Indra en el cielo después de haber muerto en una batalla. Al llegar, Indra

ofrece cumplirle un deseo. Pratardana le pide que comparta la enseñanza de lo que es más beneficioso para el ser humano, a lo que Indra responde: “Solo concócame” (*māmeva vijānīhi, Kauṣītaki Up.* 3.1-2). Después de presentarse como el gran destructor de demonios, dominador de enemigos y de la mente por igual, Indra se revela como *prāṇa*. “Yo soy *prāṇa*, el sí mismo autoconsciente” (*prāṇo’asmi prajāñātmā*). Conocer a Indra sería, entonces, conocer el *prāṇa* auto-reflexivo, el aliento vital que se ha “dominado” a sí mismo y que, por lo tanto, puede dominar todo lo demás, incluyendo la muerte.

El diálogo entre Indra y Pratardana muestra varios aspectos importantes para una filosofía de la respiración. En primer lugar, el conocimiento de sí mismo como *prāṇa* –este conocimiento que es dado al individuo (Pratardana) por una deidad (Indra)– ocurre a partir de un saber transmitido por “otro”, quien comparte este conocimiento en virtud de su maestría sobre él. En segundo lugar, pero no menos importante, este conocimiento de lo inmortal es dado después de la muerte de Pratardana, es decir, después de la muerte del individuo. Indra comparte el conocimiento sobre *prāṇa* a Pratardana una vez muerto aquello que lo limita en su identidad como guerrero. Ahora lo que preocupa a Pratardana no es cómo ganar la batalla, sino lo que es mejor para toda la humanidad. Paradójicamente, Pratardana recibe el conocimiento del *prāṇa* cuando no hay más “Pratardana”. En este sentido, el conocimiento del aliento vital no es algo que se obtiene por medio de un mero esfuerzo individual, sino algo que se recibe a partir de la muerte del ego, es decir, de la renuncia a aquello que nos limita como individuos y de la apertura a aquello que nos habla desde la infinitud.

La *Kauṣītaki-upaniṣad* menciona una práctica llamada “La integración de Pratardana” que se refiere a la práctica diaria de ofrecer la atención al fuego interno (*antaram agnihotra*). Dicha práctica consiste en volverse consciente del acto constante de ofrecimiento que ocurre en el hablar mismo. Cuando hablamos, sacrificamos la respiración; pero cuando respiramos, sacrificamos la palabra. Es decir, que el conocimiento del *prāṇa* (y su cultivación) implica el tomar conciencia de que la vida es un proceso constante de entrega.

Entregar la palabra a la respiración sería el acto simbólico de entregar nuestra individualidad a la conciencia del saberse como Indra, puro aliento vital, ilimitado, irreducible a un cuerpo o mente finita. Cuando Indra enuncia a Pratardana: “Yo soy *prāṇa*” (*prāṇo'smi*), le está diciendo “Tú eres *prāṇa*”. Ese “yo” no refiere a Indra como dios, ni a Pratardana como guerrero, sino al yo-tú que vincula nuestra vida individual con el aliento vital como principio cósmico, es decir, a ese yo auto-reflexivo de las *Upaniṣads* que refleja el vínculo ontológico no-dualista entre *ātman* y *brahman*.

La dimensión relacional del *prāṇa* que encontramos en la época védica es de naturaleza no-dualista, pues el aliento vital es en sí mismo la conciencia cósmica manifiesta en la multiplicidad de formas, y cada una de esas formas comparte por igual la naturaleza de un mismo *prāṇa* entendido como principio generador de vida.

Dimensión fenomenológica del *prāṇa* y el otorgamiento original

En las *Upaniṣads* vemos también que el aliento vital es entendido como la esencia inmortal del individuo que se manifiesta en varios vientos vitales (*vāyu*) y en las diferentes facultades cognitivas. *Prāṇa* aparece aquí en un sentido secundario y derivado del principio absoluto o *brahman* (Connolly, 1992, p. 80). Su unicidad ontológica se despliega múltiple en la experiencia vital. Podemos ver esta dimensión fenomenológica de *prāṇa* en otra de las historias genealógicas upaniśádicas. En la *Maitrāyaṇīya-upaniṣad* 2.6, Prajāpati, el dios progenitor, se encuentra solo, sin sentir felicidad. A partir de contemplarse a sí mismo decide crear varios seres, pero todos ellos parecen rocas, sin vida. Entonces pensó que si entraba en ellos podría darles vida; así que se convirtió en viento, pero al ser un viento indiferenciado, no pudo despertarlos, por lo que tuvo que dividirse en cinco alientos vitales (*vāyu*): *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, y *vyāna*, cada uno con sus respectivas funciones.

El modelo de los cinco alientos vitales mencionado en varias *Upaniṣads* forma parte importante de la anatomía sutil del cuerpo yóguico que

se describe en muchos de los manuales medievales de *haṭhayoga* (9). Estos cinco alientos vitales constituyen un mapa fenomenológico que puede trazarse siguiendo las funciones vitales del cuerpo a través de sensaciones interoceptivas. 1) *Apāna*, por ejemplo, se refiere a aquellas sensaciones que se pueden sentir como “fluyendo” hacia abajo, en una dirección que va desde la nariz al ombligo y del ombligo a los pies. También se relaciona con funciones fisiológicas en las que se expelen sustancias corporales, tales como estornudar, orinar, defecar, sudar. Y también con la inhalación, porque en esta el aire se mueve desde la nariz hacia abajo en dirección al ombligo; 2) *Prāṇa*, como aliento vital diferenciado, se asocia al sentir de la respiración en el pecho y la parte torácica. Incluye sensaciones que parecerían fluir del ombligo hacia la boca o la nariz (como en la exhalación), y se relaciona con las funciones de los pulmones y el corazón. También se suele relacionar con las partes y funciones del cuerpo localizadas en la cabeza que nos conectan con los objetos de los sentidos correspondientes: la vista, la escucha, el olfato, el gusto y el habla (pues la boca está involucrada); 3) *Samāna*, el viento vital relacionado con las sensaciones ubicadas en “medio” del cuerpo, es decir, alrededor del ombligo o entre el área del ombligo y el corazón (o centro del pecho). Se asocia con las funciones digestivas o con las de asimilación y distribución de nutrientes por el cuerpo; 4) *Vyāna* se asocia con una sensación general de bienestar y con las operaciones vitales que recorren todo el cuerpo como la circulación; 5) Finalmente, *udāna*, que se refiere al aliento vital ascendente, y se asocia con las funciones cognitivas como la percepción y el razonamiento. También se le relaciona con la capacidad de mantener el cuerpo erguido y con el viento que se libera por el tope de la cabeza al momento de morir según la fisiología sutil yóguica (10).

La asociación entre los cinco alientos vitales y ciertas funciones fisiológicas parece estar determinada por una anatomía de sensaciones que se intuyen a partir del desarrollo de nuestra conciencia de los órganos internos. En su sentido simbólico, estos cinco alientos vitales que se expresan en el cuerpo del individuo, la tradición hindú los entiende en correspondencia

con el *prāṇa* cósmico, ya que dicha división de funciones proviene del aliento vital primigenio, Prajāpati, el cual ha otorgado su cuerpo cósmico para dar la vida a los seres. Śaṅkara, filósofo del siglo 8 d.n.e., representante principal de la escuela vedānta no-dualista, correlaciona los vientos individuales con los vientos cósmicos en su comentario a la *Praśna-upaniṣad* 3.3-8. El *apāna* lo relaciona con las fuerzas que atraen los cuerpos hacia la tierra, *vyāna* con la circulación de los vientos, *udāna* con el movimiento ascendente de las llamas del fuego, *samāna* con el espacio intermedio entre la tierra y el sol, y al *prāṇa* lo relaciona con el sol, siguiendo a la *Chāndogya-upaniṣad*. *Prāṇa* generalmente se ubica en el corazón, desde donde se expande hacia el resto del cuerpo dividiéndose en los diferentes vientos vitales, así como los rayos del sol se expanden por toda la tierra.

Además de estos cinco vientos, los manuales medievales de *haṭhayoga* hablan de otras modalidades de *prāṇa* que rigen funciones tales como el bostezo, el eructo, el parpadeo y el estornudo (*Śiva-Samhitā* 3.4-8). Esta dimensión fenomenológica es importante porque es la que da lugar a la cultivación ética del *prāṇa* en el sāmākhya clásico, como veremos más adelante. Y es precisamente esta dimensión experiencial del *prāṇa* lo que da origen a su cultivación psicofísica en las prácticas del *haṭhayoga*, cuyo principal objetivo era fortalecer y canalizar estos vientos vitales dentro del cuerpo del yoguī para mantener la salud, longevidad y, según algunos textos (particularmente en los de vertiente alquímica), alcanzar la inmortalidad.

La mayoría de las interpretaciones modernas de la teoría India de los cinco alientos vitales la toman como un modelo fisiológico temprano. Algunos piensan que la teoría del *prāṇa* proviene de un modelo antiguo sobre el funcionamiento de la respiración (Zysk, 2007); otros la han tomado como un modelo pre-moderno del sistema circulatorio (Seal, 1925), y otros, incluyendo Sri Aurobindo (1920, p. 309), la entienden como refiriéndose al funcionamiento del sistema nervioso. Sin embargo, leer la teoría india de los alientos vitales como una proto-fisiología ignora el aspecto profundamente fenomenológico de la noción de *prāṇa*. Por una parte, es cierto que

prāṇa se refiere a todos aquellos procesos fisiológicos que nos mantienen con vida y que pueden estudiarse, analizarse, entenderse y mejorarse desde una perspectiva objetiva y científica, la cual ofrece modelos cada vez más detallados sobre el mecanismo de control de la respiración. Por otro lado, no debe olvidarse que *prāṇa* es primordialmente una noción que expresa el aspecto subjetivo de tales procesos. *Prāṇa* o aliento vital, como hemos venido traduciendo, no es el mero respirar para mantenerse biológicamente vivos, sino que es la respiración vivida desde nuestra experiencia subjetiva como individuo inserto en un mundo, en un cosmos y, además, que se sabe como tal. Es decir, *prāṇa* es fundamentalmente conciencia del propio aliento vital en vínculo con el cosmos, y es precisamente esto lo que fundamenta su cultivación ética.

Del *prāṇa* cósmico-fenomenológico al *prāṇa* ético

El aspecto relacional del *prāṇa* adquiere un papel central en la teoría de los cinco alientos vitales (*vāyu*) desarrollada en el comentario sāmākhya del siglo 8 d.n.e. llamado *Yuktidīpikā* o “Luz del discernimiento”. A pesar de que *prāṇa* se menciona solo en una estrofa de las *Sāmākhyakārikā*, y solo aparece en referencia a las facultades cognitivas (11), el comentario anónimo del *Yuktidīpikā* a esta estrofa desarrolla el tema de manera extensa y única en relación a otras teorías indias del aliento vital. En este texto se mencionan dos funciones de *prāṇa*: internas (*antarvṛtti*) y externas (*bāhyavṛtti*). Las funciones internas del aliento vital se refieren a todas aquellas funciones del cuerpo necesarias para mantenernos con vida y salud. Son aquellas relacionadas con procesos fisiológicos como los ya mencionados en algunas *Upaniṣads* y en diversos manuales de *haṭhayoga*: respiración, circulación, excreción, bostezo, digestión, etc. Siguiendo el marco vedāntico, uno esperaría que las funciones externas del *prāṇa* se refirieran al vínculo entre las funciones fisiológicas y las funciones cósmicas del aliento vital. Sin embargo, ese vínculo con el “otro” se entiende en el *Yuktidīpikā* no ya

en un sentido metafísico-cosmológico, sino en un sentido ético. Las funciones externas del *prāṇa* se refieren a todos aquellos movimientos intencionales, determinados por disposiciones tanto físicas, como morales y psico-sociales, dirigidos hacia el entorno que nos rodea. Un ejemplo de esto lo vemos en la manera como *prāṇa* es aquí definido:

Se llama *prāṇa* porque el aliento se dirige hacia afuera desde la nariz o la boca y porque tiende hacia adelante (*prāṇateḥ*) (...) dicha tendencia hacia adelante (*prāṇati*) también se encuentra, por ejemplo, en el movimiento de un ejército que marcha adelante, en un árbol inclinado, o en la inclinación de una persona ya sea hacia la virtud, o hacia la avaricia, hacia el deseo, o hacia la sabiduría (12). (p. 206-207)

La descripción de las funciones internas y externas de cada uno de los cinco alientos vitales en el *Yuktidīpikā* sirve para organizar movimientos vitales que se expresan tanto en las actividades biológicas del cuerpo como en las direccionalidades de un cuerpo orientado hacia un entorno que es a la vez natural y social. Así, vemos que *apāna* se caracteriza como un movimiento descendente o como un alejamiento, un quitarse, o evitar algo. Los ejemplos mencionados para este viento incluyen todos aquellos flujos corporales que descienden o las funciones que los producen como orinar, menstruar, sudar, dar a luz. También se mencionan como ejemplo los movimientos intencionales como evitar caerse en un hoyo, o evitar pisar un insecto. Es también entendido como un movimiento de carácter “moral”, en tanto que incluye el evitar los vicios o alejarse de la ignorancia (YD 1988, p. 207, 5–15, SK 29). *Udāna*, el viento con un movimiento ascendente, se asocia en su función externa al sentido de superioridad que surge al compararse con otros, y con el deseo de ganar, de tener éxito, de mejorar en algo (YD 1998, p. 207-208, 25–10, SK 29). *Vyāna* es el viento que circula alrededor del cuerpo. Tiene un sentido de intimidad, es un viento cuyo movimiento se expande por todo el cuerpo. El *Yuktidīpikā* lo ilustra con dos ejemplos: la sensación de frío que recorre el cuerpo de pies a cabeza y la relación de

intimidad establecida entre marido y mujer que genera el deseo de no querer ser separados nunca (YD 1998, p. 208, 10–20, SK 29).

Samāna es tal vez el más interesante de todos, pues es el viento que se relaciona con el acto de compartir. Es el aliento vital que media entre la tendencia de ir hacia adelante como expresión de *prāṇa* y el movimiento de evasión o descenso como expresiones de *apāna*. Es el viento que se encuentra entre la exhalación y la inhalación, entre el conseguir y el evitar, entre lo interno y lo externo. Su expresión psico-social se encuentra en la experiencia de estar “entre amigos”, o en el colaborar con la comunidad ya sea participando en un ritual, en una ceremonia religiosa o en una práctica de disciplina conjunta; es el aliento que se comparte al disfrutar una comida con otros, o en la acción de ayudar en algo a los demás. También se menciona como manifestación de este aliento vital el salivar del perro hambriento, o el acto de llevar carga en los animales como el burro o el caballo, o el estar en celo de una cabra (YD 1988, p. 207, 15–25, SK 29).

Como vemos, las funciones externas del *prāṇa*, según las describe este interesante comentario a la estrofa 29 de las *Sāmkhyakārikā*, son movimientos corporales expresados en una acción que presupone el reconocimiento de un valor o un sentido en nuestra interacción con un otro, es decir, hacia aquello que está más allá de uno mismo y con lo que se ha establecido una relación intencional. *Prāṇa*, en este sentido, no sólo se refiere a todos aquellos movimientos vitales inconscientes, autónomos, que permiten el mantenimiento de la vida en su sentido biológico, fisiológico e incluso cognitivo, sino que también se manifiesta y mueve en el aliento que mantiene el equilibrio de nuestra vida en su aspecto ético, afectivo e intersubjetivo. Esta dimensión moral en *prāṇa* que se manifiesta en acciones de índole psico-social también contempla la dimensión relacional que se establece con los animales no humanos, como es el caso de los ejemplos dados para *samāna*.

La teoría bio-psico-moral de los cinco alientos vitales que encontramos en el *Yuktidīpikā* es única. A diferencia de otras escuelas filosóficas de la India, la filosofía del *sāmkhya* clásico no da un estatus metafísico al *prāṇa*, pues no forma

parte de las 25 categorías o esencias (*tattva*) que conforman su mapa ontológico. Tampoco es considerado como una entidad cósmica, como vemos en la filosofía vedānta, o como elemento de una fisiología “pre-moderna” como se lee en los manuales de *haṭhayoga*. Dentro del sistema sāmākhya, *prāṇa* es simplemente actividad. Por una parte, es la actividad conjunta de los instrumentos de cognición tales como la mente, el principio de individualización, y la inteligencia. Por otra parte, es la actividad que se manifiesta en las funciones externas interrelacionales. En otras palabras, *prāṇa* es en sāmākhya el movimiento de la vida que se expresa en nuestros actos bio-corporales como el respirar, comer, digerir, sudar, dormir. Se manifiesta en cada una de nuestras actividades cognitivas como sentir, percibir, pensar, juzgar; y también en nuestras acciones morales como mejorar, ayudar, evitar, procurar, compartir, obedecer. *Prāṇa* está presente en todas aquellas acciones que implican un valor en relación a un “otro”, ya sea de índole natural como moral.

La cultivación ética del *prāṇa*

Como actividad continua de la vida, *prāṇa* es un devenir natural, incontrolable, determinado por fuerzas naturales que se requieren para vivir: respirar, digerir, dormir, evacuar. Como energía vital intencional, *prāṇa* es una actividad que puede ser guiada, modificada, canalizada, restringida, cultivada. El autor anónimo del *Yuktidīpikā* vincula ambos sentidos mediante una psicología moral al centro de su teoría de la acción.

La función interna de los instrumentos de conocimiento [tomada] colectivamente es como la función de una lámpara sin luz propia. [Así como la esencia de la lámpara está en su función de dar soporte a la luz que emite], la esencia de la función de los instrumentos de conocimiento es la de ser un pilar para el ser viviente. En tanto su actividad no sea restringida, abunde en *rajas*, y se mantenga estimulando el viento vital mediante la incesante influencia de las disposiciones de virtud, no-virtud, etc., la persona seguirá viva. (YD 1998, p.208, 20-25, SK 29).

La capacidad de pensar y determinar la realidad de manera cognitiva y afectiva por medio del intelecto (*buddhi*), la facultad individualizadora o principio egóico (*ahamkāra*) y la capacidad de atención mental (*manas*) son las funciones internas de los instrumentos de conocimiento según el sāmākhya. Se consideran “pilares” del ser viviente (*jīvana*) porque estas funciones hacen posible la experiencia. La actividad conjunta de estos pilares de la experiencia es a su vez influenciada por la injerencia de ciertas predisposiciones psicológicas llamadas *bhāva* o “maneras de ser”, las cuales determinan la direccionalidad de nuestras acciones. Predisposiciones hacia la virtud (*dharma*), el conocimiento (*jñāna*), el desapego (*virāga*), la soberanía (*aiśvarya*), o hacia sus contrarios, permanecen latentes o activas –de ahí su cualidad “rajásica”– dirigiendo subconscientemente la manera como uno piensa o decide actuar. Dichas predisposiciones psico-morales se hacen evidentes en el uso que damos a nuestras capacidades de percepción, atención, intelección y juicio. *Prāṇa* es definido en la estrofa 29 de las *Sāmākhyaikārikā* como la actividad conjunta de los instrumentos de conocimiento (*sāmānyakaraṇavṛttiḥ*), por lo que puede decirse que las *bhāva* influyen en la actividad *prāṇica* del individuo. En otras palabras, el *prāṇa* en su sentido externo, es decir, como movimiento intencional de nuestras acciones dirigido por el uso que damos a nuestras capacidades cognitivas, está condicionado por estas “maneras de ser” establecidas a nivel subconsciente. Son estas predisposiciones las que nos someten a patrones de conducta inconscientes que se manifiestan en la experiencia, reproduciéndose y fortaleciéndose en ella.

La relación entre “maneras de ser” (*bhāva*), experiencia (*pratyaya*), aliento vital (*prāṇa*) y fuentes de la acción (*karmayoni*) en el *Yuktidīpikā* la he desarrollado en otro trabajo (Funes, 2021). Aquí lo que me interesa resaltar es la importancia que da el autor anónimo de este tratado de filosofía sāmākhya a la toma de conciencia de las funciones externas del *prāṇa* para liberarnos de las “maneras de ser” que nos determinan y atan a experiencias de sufrimiento e ignorancia. En sāmākhya, son estas “maneras de ser” o predisposiciones a actuar, las que determinan nuestra

experiencia en libertad o en limitación, así que son estas *bhāva* las que la práctica liberatoria de *sāṃkhya* busca modificar a través de una disciplina de desapego y de una cultivación ética del *prāṇa*.

Bajo este marco teórico en donde cada movimiento está determinado por fuerzas y patrones inconscientes, *sāṃkhya* propone una práctica en la que, a través de la consciente modificación de nuestras acciones, se provoca un cambio en las tendencias y predisposiciones psico-morales. Dado que el problema fundamental detrás de todas nuestras acciones es la predisposición a actuar desde una estructura egocéntrica (*ahaṃkāra*) que está implícita en las funciones internas del *prāṇa*, la práctica *sāṃkhya* del desapego consistirá en acciones graduales de desidentificación con la experiencia egóica. Contrario a lo que se esperaría de una filosofía tradicionalmente considerada como “intelectualista”, este proceso de desidentificación o desprendimiento de la experiencia egóica es descrito en el *Yuktidīpikā* como algo que se inicia en la ejecución de una acción moral y no en la modificación de algún proceso cognitivo iniciado en la mente del individuo. Esto es así porque este tratado *sāṃkhya* vincula el aliento vital con la voluntad mediante lo que llama “fuentes de la acción” o *karmayoni*. “Hay cinco fuentes de la acción: determinación (*dhṛti*) para mantenerse firme en un propósito; fe (*śraddhā*) en las enseñanzas de aquellos que saben; inclinación a experiencias deleitables (*sukhā*); deseo de conocer (*vividiṣā*); deseo de no conocer (*avividiṣā*)” (YD, p. 209, 15-20, SK 29). Estas fuentes de la acción se manifiestan en las funciones externas de *prāṇa*, y es en la repetición o en la modificación de acciones que nuestras “maneras de ser” (*bhāva*) se fortalecen, debilitan o transforman. Por ejemplo, a través de la práctica de acciones virtuosas como el estudio, se desarrolla y fortalece la firmeza de propósito, el deseo de saber y la fe o confianza en aquellos que saben más que nosotros. De igual manera, la constante práctica de acciones no virtuosas como aquellas que manifiestan envidia, avaricia o exceso, generan y reproducen maneras de ser determinadas por la ignorancia, el descontento, y la duda sobre uno mismo.

Así pues, para el autor del *Yuktidīpikā*, cada acción es determinada por fuentes subconscientes de la acción, las cuales pueden ser transformadas por medio de una práctica o disciplina consciente, ya que una acción consiste en el uso que el individuo da al movimiento de su propio aliento vital o *prāṇa*. Sin ejercer una fuerza diferente en dicho movimiento, el “flujo de *prāṇa*” continuará dirigiéndose en la misma dirección. Sin una disciplina, los movimientos de ciertas “maneras de ser” están determinados a reproducir el mismo patrón de acción guiado por las fuentes de la acción (*karmayoni*) que se han cultivado previamente. Así que lo que propone el *sāṃkhya* del *Yuktidīpikā* es el uso consciente del propio aliento vital a través del esfuerzo necesario para cambiar nuestras acciones.

El sabio, una vez establecido en el camino correcto por medio del desarrollo de la actividad externa de los vientos vitales, detiene [las] turbias y densas [maneras de ser] y alcanza la inmortalidad. Habiendo hecho de la virtud, etc. [conocimiento, desapego y soberanía] causas transformadoras de las fuentes de la acción, no desciende nunca más a niveles inferiores. (YD, p. 211, 5-10, SK 29)

Ahora bien, ¿cómo se logra ejercer ese esfuerzo consciente para establecerse en el camino correcto?

En efecto, es la función externa de *prāṇa* la que se emplea hacia el camino virtuoso (*marga*) o el camino no virtuoso (*amarga*). ¿Cómo es esto? Así se ha dicho: En tanto que la esfera objetiva del aliento vital (*prāṇaviśaya*) se incline hacia la virtud, etc., deberá continuarse la concentración en ese camino. De esa manera se incrementa *sattva* [en la actividad de *prāṇa*]. Al incrementar *sattva*, el intelecto alcanza formas mejores y más altas. La actividad descendente, que es la esfera objetiva de *apāna*, deberá restringirse en relación con acciones no virtuosas (*adharma*). De esta manera, decrece la cualidad tamásica que oscurece nuestra relación con aquello que no actúa [*puruṣa*, i.e. la conciencia pura] y que es el objeto de discernimiento. Así, la inteligencia alcanza formas mejores y

más altas. Después, el acompañamiento (*sāhacaryam*), que es la esfera objetiva de *samāna*, debe practicarse de acuerdo con la cualidad sáttvica de la virtud porque, como las escrituras dicen: “¡Que siempre haya deleite en *sattva* y que se esté siempre acompañado por personas sáttvicas!” La esfera objetiva de *udāna* es la exaltación del sí mismo (*ātman*). Después de abandonar los últimos estadios de ignorancia, ésta desaparece por los estados opuestos. Finalmente, la esfera objetiva de *vyāna*, que mantiene las conexiones necesarias entre sí, es lo que debe establecerse como la esfera objetiva del conocimiento (*jñānaviṣaya*). Uno debe hacer de la manera de ser virtuosa la semilla de las cuatro fuentes de la acción [determinación, fe, deleite, y deseo de conocimiento] [...] La persona que dirige [sus acciones] hacia la virtud, el desapego, el conocimiento y la soberanía rechaza sus opuestos, se deleita en *sattva*, se libera del ego, se dedica al conocimiento, ha purificado las fuentes de la acción, y llega rápidamente al *brahman* supremo. (YD, pp. 210-211, 20-5, SK 29)

Como puede leerse en este pasaje, la modificación de las funciones externas de *prāṇa* requiere la modificación de nuestras acciones. El camino virtuoso o dhármico se cultiva a partir de la repetición de acciones dirigidas por la virtud, las cuales, según la filosofía clásica del yoga presupuesta por el sāmkhya, se asocian a todo aquello que tenga naturaleza “sáttvica”, es decir, que promueva la claridad mental, el discernimiento y el conocimiento de la conciencia pura o *puruṣa* (13). La repetición de acciones virtuosas desarrolla nuevas disposiciones las cuales, si se fortalecen con la práctica, generan “maneras de ser” (*bhāva*) que permiten establecernos en el continuo discernimiento liberador.

Así pues, al practicar acciones como el desprendimiento de un objeto deseado, o el cumplimiento de una promesa, o practicar una disciplina, o procurar la compañía de personas que cultivan el conocimiento de *puruṣa*, estaríamos cultivando nuestro aliento vital en sus varias formas y funciones externas. En la práctica de actos generosos estaríamos, por ejemplo, cultivando *samāna*; y en evitar caer en juicios envidiosos o acciones de avaricia, se estaría cultivando

apāna. La cultivación del *prāṇa*, de acuerdo con este comentario del sāmkhya, consiste pues en la dirección consciente no-egocéntrica de nuestros movimientos intencionales. Son intencionales porque requieren un esfuerzo direccional en el uso de nuestras capacidades cognitivas y afectivas. Y es una cultivación de índole ética porque requiere la determinación consciente en la realización de una acción que nos pone en relación con un “otro” (humano o no-humano).

La teoría del aliento vital en sāmkhya, de acuerdo con este comentario, también sostiene que el esfuerzo consciente de una acción proviene de un entendimiento claro de la relación entre las fuentes de la acción o *karmayoni* (determinación, fe, deleite, deseo de conocer y deseo de no conocer) y la manera como el aliento vital o *prāṇa* se “mueve” a través de nuestras capacidades de intelección, percepción y acción. Este conocimiento es el que hace posible que uno adquiera conciencia de la manera como las acciones “mueven” el *prāṇa* y se pueda entonces comenzar a cultivar nuestra capacidad de elegir correctamente nuestras acciones.

El autor del *Yuktidīpikā* admite que son muchos los factores que determinan a un individuo a actuar de manera virtuosa. Sin embargo, aun cuando nuestras disposiciones a actuar podrían estar determinadas por disposiciones biológicas o por nuestra circunstancia particular, depende siempre del individuo modificar o permanecer en un curso de acción. Si todas nuestras acciones fueran una cuestión de impulso, o estuvieran completamente dictadas por procesos ajenos a nuestra voluntad, nunca podríamos desarrollarnos y conocernos como personas. Este es justo el discernimiento central en la filosofía sāmkhya, el conocimiento de que nuestras determinaciones físicas provenientes de la materia primordial (*prakṛti*) no nos definen como lo que verdaderamente somos, es decir, como seres conscientes o *puruṣa* (que literalmente quiere decir “persona”).

Puede verse entonces que, para este tratado de sāmkhya clásico, es a través de un esfuerzo consciente para establecerse en una relación ética con uno mismo y con los demás que las fuerzas volitivas de las que emanan nuestras acciones pueden ser canalizadas hacia una manera de

ser dhármica. La cultivación del aliento vital en sāmkhya consiste justo en esta observación consciente de las funciones externas de nuestro *prāṇa* mediante la cual desarrollamos nuestra voluntad hacia la libertad. La cultivación ética del *prāṇa* es pues, un elemento fundamental en la vía hacia el autoconocimiento y la liberación en la filosofía clásica del sāmkhya.

Voluntad, libertad y respiración

El sāmkhya clásico tal y como se encuentra desarrollado en este tratado del siglo 8 d.n.e. extiende la noción de *prāṇa* hacia el ámbito ético y con ello propone la idea de un aliento vital que se cultiva no sólo por medio de técnicas de respiración (*prāṇāyāma*), sino también por medio de una práctica autorreflexiva de la acción. Se trata de cultivar la conciencia sobre los movimientos vitales de nuestra existencia, los cuales incluyen aquellos que implican no sólo una relación con nosotros mismos (cultivada mediante *prāṇāyāma*) sino también una relación con el otro. Es en la capacidad de discernir las posibilidades de acción y el movimiento correcto en nuestra interacción con el otro en donde nos podemos experimentar realmente como personas, es decir, como *puruṣa*.

Podría objetarse que esta noción de persona suena ajena al sāmkhya clásico. *Puruṣa* no tiene la cualidad de “agente” ya que, por definición, es conciencia pura, infinita, inamovible, eterna, no-cambiante. La ejecución de una acción presupone un cambio de cualidades y aquello que por naturaleza cambia es la materia primordial (*prakṛti*). El agente moral tendría que ser entonces el ser viviente encarnado en un cuerpo determinado meramente por sus capacidades cognitivas, biológicas, y sociales. Sin embargo, si esto fuera solo así, si el ser viviente solo determinara sus acciones con base en disposiciones esencialmente inconscientes y mecánicas, ¿en qué sentido podría considerarse propiamente como un “agente moral”, es decir, como un ser capaz de decidir libre y conscientemente?

La teoría del *prāṇa* que encontramos en el sāmkhya del *Yuktidīpikā* resuelve esta paradoja al diferenciar entre dos tipos de acciones:

aquellas que están determinadas por la incesante influencia de las fuerzas inconscientes y aquellas que se desarrollan a partir del esfuerzo consciente de nuestras capacidades. El esfuerzo “prāṇico” se produce a través del uso consciente de nuestras capacidades de intelección, individuación, y atención en relación con los sentidos de percepción y de movilidad. Según la filosofía sāmkhya, sin la presencia del factor de la conciencia o *puruṣa*, no habría la manera de modificar nuestras acciones y cambiar patrones de conducta. De aquí que el objetivo primordial en sāmkhya sea el de “aislar” el principio consciente de todos aquellos factores determinantes de la materia (*prakṛti*). Desde la lectura que ofrezco basada en el *Yuktidīpikā*, este aislamiento se cumpliría justamente en la experiencia de saberse libre al observar otras posibilidades en nuestro actuar, así como en el poder de ejecutarlas mediante el uso correcto de nuestro *prāṇa*. Esto implica una continua práctica de reflexión consciente o discernimiento sobre la manera en la que ejercemos el uso de nuestras capacidades cognitivas y afectivas en nuestra relación con el otro.

No es aleatorio que las prácticas yóguicas se enfoquen en la respiración para constatar la experiencia liberatoria. Siendo una función automatizada, inconsciente, que ocurre sin ningún esfuerzo, la respiración natural pasa normalmente desapercibida, a menos que se vea obstruida, alterada, o incluso amenazada. La respiración, sin embargo, tiene una dimensión que va más allá de la inhalación de oxígeno y la eliminación de dióxido de carbono. La conciencia de la respiración no solo nos revela el hecho de estar vivos, sino que hace patente también la calidad de nuestras vivencias. Una respiración larga y profunda trae consigo la sensación de alivio y relajamiento; en cambio una respiración espasmódica, corta, rápida y agitada refleja sensaciones como miedo o ansiedad. La esperanza viene acompañada con una inhalación lenta y un suave suspiro; y la frustración, con un detención forzada y tenso del aire en el área del corazón. Cuando se pone atención en la relación entre respiración y acción, se observa que hay una conexión íntima entre respiración y emociones, entre aliento vital y la cualidad de nuestra vida afectiva, conexión que suele descuidarse

en el ajetreo de la vida cotidiana. Cuando la atención a la respiración es cultivada, emerge la dimensión intencional del aliento vital por medio de la cual el ritmo y calidad de nuestra respiración pueden transformarse. Dicho control voluntario se experimenta claramente en la práctica del *prāṇāyāma*, pues por medio de estas técnicas la respiración puede ralentarse, apresurarse o suspenderse por un tiempo. El *sāṃkhya* del *Yuktidīpikā* establece además que una respiración consciente transforma la respiración natural en aliento vital, en un *prāṇa* donde la percepción, voluntad y fisiología convergen bajo la observación de una conciencia libre, capaz de determinar una acción por medio de la mera atención a una diferente posibilidad intencional.

¿Qué nos deja esta filosofía para pensar nuestra respiración post-pandémica? ¿Podemos acaso sentirnos libres en la conciencia de nuestra tremenda vulnerabilidad hacia agentes externos que no podemos controlar, como ha sido el hecho de poder ser infectados de una terrible enfermedad en cualquier momento por un agente invisible, o el de no poder elegir la manera como mejor quisiéramos protegernos de la amenaza percibida? La situación pandémica nos ha puesto en condiciones de entender nuestra respiración ya no solo como un acto solitario y mecánico, sino como un acto compartido en el que se establece una relación ética con el otro. El sentido compartido de nuestra respiración, sin embargo, a la vez que se ha hecho evidente, se ha vuelto imposible. El distanciamiento social de nuestro respirar ha hecho más difícil todavía el encuentro con la diferencia. ¿Cómo cultivar *samāna*, por ejemplo, cuando el aliento del otro se percibe como una constante amenaza?

Es justo en la experiencia de vulnerabilidad y sufrimiento que la filosofía *sāṃkhya* cobra sentido. La cultivación ética del aliento vital ha de practicarse justo cuando nos vemos inmersos en el sufrimiento causado ya sea por nosotros mismos, por los otros, o por el entorno (SK 1). Ante la experiencia de vulnerabilidad, el *sāṃkhya* percibe dos posibilidades: la respuesta con virtud, discernimiento, desapego y soberanía, o la reacción no virtuosa, ofuscada, apegada, y torpe. La óctuple estructura de las *bhāva*, predisposiciones o maneras de ser,

enmarca la experiencia existencial en todas sus posibilidades, llamadas *pratyaya*, donde el uso de nuestras capacidades cognitivas y afectivas pone de manifiesto el movimiento de nuestro *prāṇa*. Reacciones impregnadas por el miedo, el enojo y el egoísmo reproducen ignorancia, apego y ofuscación (SK 48). La posibilidad de un movimiento dirigido hacia sus contrarios comienza con el ejercicio de continua observación y atenta contemplación de nuestro *prāṇa*, en el sentido anteriormente explorado.

Ha sido la falta de atención a nuestro aliento vital y la ignorancia y descuido de su aspecto relacional lo que nos ha llevado a la experiencia de asfixia tanto personal como global. No es posible discernir la acción correcta cuando las fuerzas volitivas permanecen veladas por el miedo y la avaricia. ¿A quiénes escuchar cuando divergentes opiniones sobre la acción adecuada aparecen sobre un tema que nos incumbe a todos? ¿Cómo discernir entre lo que nos permitirá respirar de nuevo en confianza y tranquilidad en compañía de los otros y lo que nos sumirá en mayor desconfianza y ansiedad? La filosofía *sāṃkhya* es clara al respecto, sin una práctica contemplativa de nuestro *prāṇa* en sus funciones externas, no hay discernimiento; sin discernimiento no hay libertad. Hay que observar muy atentamente cuando nuestras acciones se están viendo dirigidas por elementos no dhármicos, es decir, por emociones, imágenes o ideas nacidas desde el miedo, el egoísmo y la ignorancia de la capacidad de libertad. A partir de esta continua observación y de la conciencia de la posibilidad de actuar de otra manera, nos damos cuenta del vínculo entre respiración y afectividad, respiración y cognición, respiración y acción. De ahí que cambiando la acción se modificará también nuestras maneras de entender nuestra relación con nosotros mismos y los otros. La cultivación atenta de *prāṇa*, sobre todo en su forma *samānica*, será pues indispensable para un mundo post-pandémico en el que podamos compartir nuestro aliento desde la conciencia de todas sus dimensiones: personal e interpersonal, cósmica y ética, automática y autónoma, determinada y libre.

Conclusión

La aportación del sāmkhya a la teoría india de los cinco alientos vitales consiste en que retoma el aspecto relacional del *prāṇa* ya implícito en los *Vedas*, pero lo transforma de una dimensión cósmica a una dimensión ética, incorporando a la vez la dimensión fenomenológica del yoga. En las *Upaniṣads*, el aspecto relacional del *prāṇa* se vive a partir de su reconocimiento mediante el maestro y de la relación íntima entre un *prāṇa* individual y un *prāṇa* cósmico, que en la filosofía vedānta no dualista acaba por fundirse con un principio único de vida, el *brahman*. En la tradición yóguica, dicho *prāṇa* se reconoce en su multiplicidad y diferenciación a partir de la experiencia de cada cuerpo, de cada forma de respirar. La cultivación del *prāṇa* en las tradiciones haṭhayóguicas se enfoca en nutrir, canalizar, o regular el aliento vital mediante la respiración a partir de la cual otros procesos físicos y fisiológicos se equilibran generando salud, longevidad, y en su tradición esotérica, la inmortalidad.

Es sólo en el sāmkhya clásico en su versión del siglo 8 d.n.e. donde vemos el *prāṇa* explícitamente relacionado con una práctica ética en la que se reconfigura el uso de nuestras capacidades cognitivas y afectivas mediante nuestras acciones en relación con otros. Vemos un proceso que va de la respiración Una del himno védico de la creación a la co-respiración, pasando por la respiración diferenciada en cada practicante del yoga, a una respiración dual, compartida con otro, en el sāmkhya. Esto parecería contraintuitivo considerando que la última meta del sāmkhya es el aislamiento total o definitivo de *puruṣa*, es decir, de nuestra conciencia con respecto al mundo de la experiencia determinado por los movimientos del principio material (*prakṛti*). En mi lectura del *Yuktidīpikā*, este aislamiento se cumpliría justamente en la experiencia de saberse libre en la posibilidad de modificar nuestro actuar, la cual se manifiesta mediante el discernimiento sobre el correcto uso de nuestro *prāṇa*. Esto implica una continua práctica de reflexión consciente sobre la manera en la que ejercemos el uso de nuestras capacidades cognitivas y afectivas en nuestra relación con el otro.

Una ética derivada de este sistema nos haría ver más claramente la importancia que tiene cultivar la atención en nuestro respirar como un acto compartido y así discernir el tipo de acciones que guiarían su dimensión relacional hacia la virtud, el conocimiento, el desapego y la libertad.

Notas

1. En la segunda parte de los *Yogasūtra*, Patañjali dice que la práctica de *prāṇāyāma* remueve “el velo que cubre la luz [de la conciencia pura o *puruṣa*]” (*tataḥ kṣīyate prakāśāvaraṇam*, YS 2.51) y prepara la mente para la concentración o *dhāraṇa* (*dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ*, YS, 2.53).
2. Véase por ejemplo el *Haṭhayogapradīpikā* 1.12: *ekānte maṭhikāmadhye sthāvyaṃ haṭhayoginā* – “El haṭhayogui ha de residir en un pequeño cuarto solitario...”
3. El aliento vital externo (*prāṇa*) es la exhalación, la cual se caracteriza por un movimiento ascendente del flujo de aire que surge del centro del pecho hacia afuera de las narinas.
4. El sol, al ascender, lo ilumina todo, es decir, hace visible el mundo.
5. Al inhalar hay un movimiento descendente del flujo de aire (*apāna*) que va de las narinas hacia el ombligo. La divinidad de la tierra, en general, se honra con una reverencia descendente para tocarla con las manos y la frente.
6. El *samāna* se refiere también a ese espacio fenomenológico que se siente en el estómago al detener la respiración después de una inhalación. Los textos de yoga suelen ubicar a este aliento vital en el estómago, o entre el abdomen y el centro del pecho.
7. Las llamas del fuego tienen un movimiento natural ascendente. Así, *udāna* es el aliento vital que en la fisiología sutil del yoga se eleva hacia el tope de la cabeza. Si la persona ha actuado bien en la vida, este aliento vital sale por la fontanela guiándola hacia un buen lugar. Hacia un mal lugar, si ha actuado mal, y hacia el mundo de los humanos si ha actuado de ambas maneras. (Véase *Praśna Up.* 3.7)
8. Las *Sāmkhya-kārikā* o *Las estrofas del sāmkhya* de Īśvarakṛṣṇa es el texto central de la filosofía sāmkhya clásica. Suele entenderse como una filosofía complementaria a la filosofía del yoga de Patañjali porque elabora con mayor complejidad la metafísica dualista presupuesta en los *Yogasūtra*. En ambos sistemas de pensamiento se plantea la conjunción de un principio consciente

- y un principio no-consciente como el punto de partida de la existencia.
9. Véase por ejemplo *Śiva Samhitā*.
 10. Las funciones de los distintos vientos (*vāyu*) se describen claramente en la *Praśna-upaniṣad* 3.5–7 y en el *Yogasūtra Bhāṣya* 3.39.
 11. “El intelecto, el ego y la mente organizadora tienen cada uno un papel diferente, pero su función conjunta se expresa en los cinco vientos vitales, *prāṇa*, *apāna*, etc.” (*svālakṣaṇyaṃ vṛttis trayasya saīṣā bhavatyasāmānyā sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādya vāyavaḥ pañca* || SK, 29)
 12. “*Prāṇateh*” es el ablativo, singular, femenino de *prāṇati* que significa inclinación, reverencia, doblarse hacia enfrente, obediencia (YD 1998, p. 206-207, 35–5, on SK 29). Ver traducción completa de estos pasajes en Funes, 2021, 86-87.
 13. *Sattva* es uno de los tres *guṇa* o cualidades de la materia que en la filosofía del yoga se refiere a la claridad intelectual y al deleite espiritual. *Rajas* es la cualidad dinámica de la materia y origen de la inquietud mental. *Tamas* es la cualidad inerte y burda de la existencia material y se manifiesta en la mente como ignorancia o miedo. (Véase *Yogasūtra Bhāṣya* II.18.)

Referencias

- Aurobindo, S. (2003). *The secret of the Veda* [El secreto del Veda]. Sri Aurobindo Ashram.
- Connolly, P. (1992). *Vitalistic Thought in India* [Pensamiento vitalista en India]. Sri Satguru Publications.
- Funes Maderey, A. L. (2020). The Power of Shared Breath: An Irigarayan Reading of *Prāṇa* in Vedānta and Sāṃkhya Philosophies [El poder de la respiración compartida: Una lectura irigarayana del *prāṇa* en las filosofías vedānta y sāmākhya]. *Journal of Dharma Studies*, 3, 389-406.
- Funes Maderey, A.L. (2021). The Role of *Prāṇa* in Sāṃkhya Discipline for Liberation [El lugar del *prāṇa* en la disciplina sāmākhya de liberación]. *Journal of Indian Philosophy*, 49, 81-103.
- Hariharānanda Āraṇya. (1983). *Yoga Philosophy of Patañjali* [Filosofía del yoga de Patañjali]. State University of New York Press.
- Haṭhapradīpikā*. (1998). *Haṭhapradīpikā of Svātmārāma* [Luz sobre el haṭha yoga de Svātmārāma] (Swami Digambarji y Raghunatha Shastri Kokaje, Eds.). Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti.
- Irigaray, L. & Marder, M. (2016). *Through Vegetable Being. Two Philosophical Perspectives* [A través del ser vegetal. Dos perspectivas filosóficas]. Columbia University Press.
- Praśna Upaniṣad* with Śaṅkara's commentary. (1937). *Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*. [Ocho Upaniṣads con el comentario del maestro Śaṅkara] (Swami Gambhīrānanda, Trad.; 2 vols.). Advaita Ashrama.
- Ṛgveda*. (1994). *Ṛgveda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes* [El *Ṛgveda*. Texto restaurado métricamente con introducción y notas] (Barend Van Nooten y Gary Holland, Eds.). Harvard University Press.
- Sāṃkhyakārikā*. (1979). *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. [Sāṃkhya clásico. Una interpretación de su historia y significado] (Gerald James Larson, Trad.). Motilal Banarsidass.
- Seal, B. N. (1915). *Positive Sciences of the Ancient Hindus* [Ciencias positivas de los antiguos hindúes]. Longmans, Green & Co.
- The Shiva Samhita*. (2007). (James Mallinson, Trad.). Yogavidya.
- Upaniṣads*. (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation* [Las Upaniṣads tempranas. Texto con anotaciones y traducción] (Patrick Olivelle, Trad.). Oxford University Press.
- Yogasūtra Bhāṣya*. Véase Hariharānanda.
- Yuktidīpikā*. (1990-1992). *Yuktidīpikā*. [La luz del discernimiento] (Shiv Kumar y Dāyananda Bhārgava, Trads.; 2 vols.). Eastern Book Linkers.
- Yuktidīpikā*. (1998). *The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā* [El comentario más importante sobre las estrofas del sāmākhya] (Albrecht Wezler & Shujun Motegi, Eds.). Franz Steiner.
- Zysk, G.K. (2007). The Bodily Winds in Ancient India Revisited [Los vientos corporales en la India antigua]. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 105-115.

Ana Laura Funes Maderey (funesmade-reya@easternct.edu) Profesora asociada de filosofía en el Departamento de Ciencias Políticas, Filosofía y Geografía de la Universidad Estatal del Este de Connecticut (ECSU) donde enseña las materias Filosofías de Asia, Filosofía del Yoga, Ética y Filosofía Feminista. Coeditó junto con Christopher Chapple el libro *Thinking with the Yogasūtra; Translation, Interpretation* [Pensando con el *Yogasūtra*; traducción e interpretación]. Es también autora de múltiples ensayos sobre sāmākhya y filosofía del yoga en revistas internacionales especializadas.

Vicente Merlo

Jñāna y Vijñāna: Gnosis blanca y Gnosis arco-iris en el *Pūrṇādvaita* de Śrī Aurobindo

Resumen: *Partiendo de dos conceptos fundamentales en la tradición hindú (jñāna y vijñāna), nuestro artículo se centra en la filosofía de Śrī Aurobindo (1872-1950), concebida como Pūrṇādvaita, un no-dualismo integral en el que el jñānayoga, el camino del conocimiento, de la gnosis, adquiere una forma particular. El conocimiento supremo (jñāna), conocimiento del ātman que es brahman (ātmajñāna, brahmavidyā), es un conocimiento liberador, pero en esta visión se trata de un conocimiento integral que no solo accede a la realización de la Realidad última, sino también a la percepción directa de la enorme riqueza de las estructuras y dinámicas del Cosmos multidimensional. De ese modo, jñāna, la gnosis blanca (la realización de la Identidad última, del brahman saccidānanda) se despliega en gnosis arco-iris (vijñāna, en la terminología de Śrī Aurobindo) abarcando el conocimiento directo, supramental, de los tres mundos de la manifestación. Este conocimiento integral libera, pero no necesariamente del cuerpo, sino en el cuerpo. No necesariamente del saṃsāra, sino en el saṃsāra.*

Palabras claves: jñāna, vijñāna, pūrṇa-advaita, gnosis, Śrī Aurobindo

Abstract: *Starting from two fundamental concepts in the Hindu tradition (jñāna and vijñāna), our article focuses on the philosophy*

of Śrī Aurobindo (1872-1950), conceived as Pūrṇādvaita, an integral non-dualism in which jñānayoga, the path of knowledge, of gnosis, acquires a particular form. The supreme knowledge (jñāna), knowledge of the ātman that is Brahman (ātmajñāna, brahmavidyā), is a liberating knowledge, but in this vision it is an integral knowledge that not only accesses the realization of the ultimate Reality, but also to the direct perception of the enormous richness of the structures and dynamics of the multidimensional Cosmos. In this way, jñāna, the white gnosis (the realization of the ultimate Identity, of the brahman saccidānanda) unfolds in rainbow gnosis (vijñāna, in Śrī Aurobindo's terminology) encompassing the direct, supramental knowledge of the three worlds of the manifestation. This comprehensive knowledge liberates, but not necessarily from the body, but in the body. Not necessarily from saṃsāra, but inside the saṃsāra.

Keywords: jñāna, vijñāna, Pūrṇa-advaita, gnosis, Śrī Aurobindo

1. Introducción

Hay que tener presente que términos tan utilizados como lo son en la tradición hindú los dos que nos ocupan (jñāna y vijñāna) tienen una

historia y un uso propio de cada escuela y a veces de cada autor. Baste recordar cómo, al compartir la raíz –JÑĀ, se hallan en el amplio campo del “conocimiento”. Sin embargo, dentro incluso del Vedānta, en ocasiones jñāna se refiere a la gnosis última, al conocimiento revelador, el conocimiento del ātman, la realización de la identidad ātman-brahman, mientras que en otras ocasiones se refiere al conocimiento teórico, a diferencia de vijñāna, que pasa así a referirse al conocimiento procedente de la experiencia directa.

Dos de los usos más frecuentes del término jñāna son, por una parte, el que habla del Jñānakāṇḍa, como la sección del conocimiento en los Veda, especialmente centrado en las Upaniṣad y los Aranyaka, frente al Karmakāṇḍa, o sección de las acciones rituales. El segundo uso, más abundante todavía, es el que se refiere al jñānayoga, el “yoga del conocimiento” (junto a otros tipos de yoga como el de la acción, el de la devoción, etc., por limitarnos a las tres vías complementarias expuestas por la Bhagavadgītā).

Por su parte, vijñāna se ha empleado también, a diferencia de lo que insinuábamos antes, como “conocimiento discursivo”, por debajo en rango epistemológico de la noción de jñāna—cuando se trata de la gnosis (como desde hace unas décadas tiende a traducirse) en tanto que conocimiento liberador—. Recordemos que también en la escuela Sāṃkhya, jñāna equivale a la verdadera “sabiduría”, entendida como el “conocimiento discriminativo” que permite distinguir correctamente entre puruṣa y prakṛti, alcanzando así la liberación (kaivalya).

El presente artículo se centra en el modo específico de entender el término vijñāna en la obra de Śrī Aurobindo (1872-1950), cuya “filosofía” suele recibir la denominación de *Pūrṇā dvaita* (no-dualismo integral) y su “yoga” conocerse como *pūrṇayoga* (yoga integral). Resulta significativa la reciente investigación en torno a la posible continuidad entre el enfoque de Śrī Rāmakṛṣṇa, Svāmī Vivekānanda y Śrī Aurobindo, hasta el punto de hablarse —algo nada frecuente hasta ahora— de un mismo linaje que ha sido denominado vijñānādvaitavedānta, por la importancia y la similitud del concepto vijñāna en ambas corrientes.

2. El jñānayoga

Puede decirse que el jñānayoga logra sus primeras formulaciones contundentes en las Upaniṣad. En las tradicionalmente consideradas sus tesis principales (mahāvākya) hallamos la esencia más pura del “yoga del conocimiento”. Efectivamente, este conocimiento no es un conocimiento representativo, científico o filosófico, no es el conocimiento de las cosas del mundo, sino el “conocimiento del ātman” (ātma-jñāna). Y dada la identidad que a veces se presenta en algunas Upaniṣad entre el ātman y brahman, se trata del conocimiento de brahman (brahma-jñāna o brahmavidyā). Es pues un conocimiento de lo Trascendente, de esa trascendencia inefable, de la que, si algo queremos decir, con la tradición hindú, sería simplemente: sat-cit-ānanda; esto es: Ser puro, Conciencia infinita, Gozo supremo.

En eso consiste la “auto-realización” (*Self-realization*) que es, por tanto, *God-realization*, la “realización” de Dios o brahman, como en ocasiones se ha formulado. “Realización” significa aquí descubrir lo Real y que pase de ser una posibilidad emocionalmente acariciada o mentalmente pensada, a convertirse en una actualidad para nosotros, descubrir que *ahambrahmāsmi*, que Yo soy brahman —por decirlo con una de esas grandes afirmaciones de las Upaniṣad. Un brahman que, hemos dicho ya, no es otro distinto del ātman (ātman-brahman es otra de las tesis principales) y que la mejor manera de concebirlo y expresarlo es como Conciencia infinita (prajñānambrahma, nuestra tercera gran afirmación). Y la cuarta sería esa revelación iniciática que escuchamos en la Chāndogyaopaniṣad, una vez el padre y maestro ha ilustrado al hijo y discípulo cómo el ātman es esa esencia sutil, invisible, pero que hace crecer toda la higuera, todos los árboles y todo lo existente. Y Eso, Śvetaketu, eres Tú: *tattvamasi*. O, en otra de las metáforas utilizadas, como la sal que se echa al agua y después no se encuentra porque está completamente disuelta, pero cualquier parte del agua sabe a sal: “Del mismo modo, hijo mío, tú no percibes aquí el ser [que reside] en el cuerpo. Mas, en realidad, se encuentra aquí. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el ātman y eso

eres tú” (Chāndogya-Upaniṣad, 6.13. 1-3, en Ilárraz y Pujol, 2003).

3. El diálogo de Śrī Aurobindo con Śaṅkara: conocimiento y liberación

En el tema que aquí nos ocupa, dos obras de Śrī Aurobindo resultan especialmente relevantes, justamente las dos más célebres, así como más extensas (más de mil páginas cada una): *La vida divina* por una parte, y *La síntesis del yoga*, por otra parte.

Ādi Śaṅkarācārya se convierte, en *La vida divina*, no así en la *Síntesis del yoga*, en el interlocutor principal, en diálogo con el cual Śrī Aurobindo articula su filosofía integral, contraponiéndola a –o más bien complementando– la filosofía del primero, a la que denomina “ilusionista”. Śaṅkara se convirtió en el máximo representante del vedānta no-dualista radical (acosmista, ilusionista), el *kevalādvaita*, para el que las acciones y la devoción, el karmayoga y el bhaktiyoga pueden servir de preparación purificadora, pero lo verdaderamente importante es el conocimiento de brahman, el jñānayoga.

Śrī Aurobindo puede decirse que es también, y de manera destacada (igual que el propio Śaṅkara), un jñānin, pero distingue entre el camino tradicional del Conocimiento, es decir, el jñāna clásico, y el camino del conocimiento integral. Podría diferenciarse, en este sentido, entre la gnosis blanca, correspondiente al primero, y la gnosis arco-iris, pues la primera es un conocimiento de un-solo-color, o más bien incoloro, de la Fuente de todos los colores, un conocimiento de un-solo-sabor, por decirlo con esa célebre expresión budista; es un conocimiento de la Unidad primordial, de la Conciencia pura, infinita, del Absoluto brahman. Es la realización del brahman estático, de la “Paz nirvánica”, es el conocimiento esencial, es la realización cumbre. Pero la gnosis arco-iris, el “yoga del conocimiento integral” abarca no solo la Unidad indiferenciada, sino la riqueza de la multiplicidad desplegada, integra no solo la Quietud del Absoluto sin atributos, sino también el Dinamismo de su Poder en el mundo.

Del mismo modo, si en el yoga tradicional del conocimiento se persigue la liberación última: liberación del ego, liberación de la mente, liberación del cuerpo, liberación del mundo del saṃsāra, en el Yoga Integral también la liberación es uno de los puntos fundamentales, pero liberación del ego no significa pérdida de toda individualidad, sino que –trascendido (e integrado) ese constructo psicológico de la personalidad–, la genuina individualidad anímico-espiritual, el ser central formado por el jīvātman trascendente y el ser anímico inmanente, supra-mundano el primero, intracósmico el segundo, pasa al frente y en comunión permanente con lo Divino, como parte de Ello que es, incluso como totalidad que también es, en el nivel más profundo, se hace cargo de la vida personal, a medida que la transformación integral va teniendo lugar.

Y la liberación de la mente no implica una anulación de esta, como si solo la Conciencia pura importase, sino que supone una transformación de la mente hasta que actualice las potencialidades supramentales que se encuentran en su interior, ya que, en realidad, se trata de una delegada (un tanto adormecida generalmente) de la propia Supermente.

Y la liberación del cuerpo no significa esperar a que, una vez quemado todo karma, podamos vivir en planos sutiles, desencarnados, inmateriales (o de una sustancia más sutil), pero ya sin cuerpo, –o incluso en la inefable eternidad supracósmica del nirguṇa brahman–, sino que significa la liberación de la identificación estrecha y limitadora con el cuerpo físico, de manera que, en rigor, no es una liberación *del* cuerpo, sino una liberación *en* el cuerpo. Un cuerpo, por otra parte, igualmente en proceso de supramentalización, con el ideal de lograr un “cuerpo divino”, aunque material, un cuerpo acorde con la vida divina que a través de él podría expresarse.

Del mismo modo, el yoga integral tiene como meta última no la liberación del saṃsāra, entendido como ciclo de nacimientos y muertes, de la “cadena” de renacimientos, en un mundo de ignorancia y sufrimiento (*dukkha*), sino justamente tomando en serio la idea budista, a partir de Nāgārjuna al menos, de que saṃsāra es nirvāṇa y nirvāṇa es saṃsāra, se trata de ser libres-en-el-mundo, de vivir

el “estado- nirvāṇico-en-el-saṃsāra”, una vida divina en un mundo material y un cuerpo “animal”.

El Yoga Integral aspira, por tanto, a una conciencia, un conocimiento, una liberación, una realización integrales en el sentido que venimos indicando. De ahí la metáfora de la gnosis arco-iris, porque sin abandonar la unión con la Conciencia primordial, esta se abre a la infinita riqueza de conocimientos concretos, conocimiento de las leyes, las estructuras y las dinámicas de los distintos planos del cosmos multidimensional en el que se desarrolla nuestra existencia. Śrī Aurobindo lo dice así:

Para el discípulo de un Yoga integral no puede haber vacilación; como buscador del conocimiento debe ir en procura del conocimiento integral y no de algo a medias, atractivo o encumbrado y exclusivo. Debe remontarse a la cima suprema, pero también circundar y extenderse en la vastedad más omniabarcante, sin ligarse a ninguna rígida estructura del pensamiento metafísico, libre para admitir y contener todas las experiencias anímicas, supremas, máximas, más plenas y numerosas. Si la cima más elevada de la experiencia espiritual, si la cúspide pura de toda realización es la unión absoluta del alma con el Trascendente que supera al individuo y al universo, la perspectiva más amplia de esa unión es el descubrimiento de ese Trascendente como la fuente, apoyo, espíritu y sustancia continentes, informantes y constitutivos de estos poderes que manifiestan la Esencia y Naturaleza divinas. Cualquier que sea el sendero, esta debe ser su meta. (Aurobindo, 1983, II, p. 79)

4. El yoga integral, el samādhi y la Conciencia supramental como Vijñāna

Teniendo eso en cuenta, Śrī Aurobindo acoge la importancia de la purificación y de la concentración, así como de la cumbre de ésta en el samādhi, en el que se centra el raja-yoga, pero hablando de un “samādhi integral”, que tiene en cuenta sus tres modos principales, pero va más allá de ellos: (a) una meditación discursiva, (b) una meditación con concentración en una sola idea,

para ir más allá de su forma externa, de su significado habitual, de su comprensión intelectual, para penetrar en su realidad más íntima, en la esencia más allá de la forma; y (c) una meditación basada en el completo aquietamiento de la mente. No es necesario profundizar ahora en los ecos que aquí escuchamos de los distintos tipos de “meditaciones” en los *Yogasūtra*, a saber: savicāra-nirvicāra, savikalpa-nirvikalpa, sāsmitā, sānanda, etc (1). O en la clasificación más central, sabīja-nirbīja, con una simiente, una idea sobre la que discurrir, sobre la que concentrarse, más allá de todo curso mental, o sin-semilla, sin objeto, sin idea... puro puruṣa, puro ātman.

Justamente en el conocimiento integral es donde más sentido cobra el paso de la mente intelectual, pensante, a la mente superior, la mente iluminada, la mente intuitiva, la sobremente (distinciones fundamentales en la onto-epistemología de Śrī Aurobindo) y finalmente la Supermente (2). Ya a finales de la parte dedicada en *Síntesis del yoga* al jñānayoga o yoga del Conocimiento integral, Śrī Aurobindo dedica varios capítulos (con anterioridad a los más abundantes que dedicará en la tercera parte dedicada al Yoga de la auto-perfección) a la Gnosis, que aquí identifica con vijñāna, uno de los términos sánscritos frecuentes en la tradición hindú que podrían equipararse a la noción de conocimiento supramental o gnóstico en la terminología aurobindiana. El siguiente texto nos parece significativo y suficiente de cuanto venimos insinuando como característico del Yoga Integral:

La gnosis, vijñāna, es no solo esta conciencia concentrada de la Esencia infinita; es también, y al mismo tiempo, un conocimiento infinito del innúmero juego del Infinito. Contiene toda ideación (no mental sino supramental), pero no está limitada por la ideación, pues supera en exceso todo movimiento ideativo. La ideación gnóstica tampoco es, en su carácter, un pensamiento intelectual; no es lo que llamamos razón ni una inteligencia concentrada. Pues la razón es mental en sus métodos, mental en sus adquisiciones, mental en su base, pero el método ideativo de la gnosis es autoluminoso y supramental, su rédito de luz pensante es espontáneo, no procede por adquisición, su base pensante es una versión de identidades

conscientes, no una traducción de impresiones nacidas de contactos indirectos. Entre las dos formas de pensamiento hay una relación y una especie de identidad interrumpida: pues una procede encubiertamente de la otra. La mente nace de lo que está más allá de la mente. Pero actúan en planos diferentes y una con respecto a la otra invierten el proceso. (Aurobindo, 1983, II, p. 188)

Hay que tener en cuenta –como decíamos al comienzo– que el término vijñāna no siempre tiene este significado que aquí vemos, y en ocasiones se interpreta como razón discursiva, justamente frente a jñāna, que sería la gnosis blanca antes insinuada, si se quiere la inteligencia pura (*ratio* vs. *intellectus*). Pero aquí, como se ve desde el principio mismo del texto, vijñāna es la gnosis, al menos un tipo de gnosis, pues más adelante, ya en la última parte, distinguirá entre una Gnosis intuitiva y una Gnosis supramental, distinción que no es necesaria ahora. En cualquier caso, esta gnosis-vijñāna no es solo Conciencia de la Esencia Infinita (gnosis blanca), se nos dice, sino conocimiento infinito del innúmero juego del Infinito (gnosis arco-iris). Y se afirma que contiene toda ideación, pero no una ideación mental, a la que estamos acostumbrados, sino una ideación supramental o gnóstica. Podemos pensar en la diferencia entre los conceptos mentales y las Ideas platónicas, como Formas eternas, Arquetipos de las cosas del mundo sensible, residentes en ese “lugar supraceleste” (*topos hyperouranós*), modelos de todas las cosas. Este conocimiento de tipo vijñāna, supramental, no es un esfuerzo metódico surgido de la mente sumida en la Ignorancia, sino un despliegue luminoso de esas “verdades eternas” que para Platón constituían las Ideas-Formas-Esencias.

Valga pues este esbozo del modo como el *Pūrṇayoga* integra el jñānayoga tradicional, al tiempo que lo modifica, entendiéndolo de un modo nuevo, que abarca no solo la pureza de la Conciencia infinita supracósmica, sino también la riqueza indefinida del cosmos multidimensional y su despliegue en los tres tiempos, pues trikāladr̥ṣṭi, la visión de los tres tiempos, pasado y futuro asentados en el presente eterno, es una de las características del saber supramental (3).

5. Acerca del Vijñānavedāntādvaita: De Śrī Rāmakṛṣṇa a Śrī Aurobindo

Insinuábamos antes la existencia de una reciente línea de investigación en torno al descubrimiento de un mismo “linaje” que iría de Śrī Rāmakṛṣṇa a Śrī Aurobindo, pasando por Svāmin Vivekānanda y que recibiría el nombre de *Vijñānādvaitavedānta* (o *Vedāntādvaitavijñāna*).

Nos limitaremos a dos ejemplos ilustrativos de esta tendencia en la que se dan la mano investigadores tanto de la Orden Rāmakṛṣṇa como de la visión aurobindiana. El primer ejemplo es el de Ayon Maharaj (Svāmin Medhānanda), monje de la Orden Rāmakṛṣṇa. El segundo de Debashish Banerji, destacado pensador en la línea del pensamiento aurobindiano, quien, entre otras cosas, coordinó el número de la revista *International Journal of Transpersonal Studies*, 37(I), 2018, dedicado al tema “Integral Yoga Psychology”.

Svāmin Medhānanda recuerda que en Bhagavadgītā, capítulo 7, śloka 2 (titulado justamente *Jñāna* y *Vijñāna*) se realiza tal distinción (4), así como en BG, 9, 1. (5). Ciertamente, en su Comentario a la BG, Śāṅkara interpreta *jñāna* como conocimiento intelectual del ātman, mientras que *vijñāna* es su realización espiritual (*anubhūti*). Ahora bien, no es esta exactamente la distinción establecida por Śrī Aurobindo, quien interpreta *jñāna* como “el conocimiento advaita del brahman no-dual”; y *vijñāna* como “el conocimiento integral del Puruṣottama impersonal-personal”. Lo cual corresponde, sigue diciendo Svāmin Medhānanda a la visión de Śrī Rāmakṛṣṇa. Para añadir que “Śrī Aurobindo ha interpretado toda la BG en el espíritu de Rāmakṛṣṇa y Vivekānanda”.

Por otra parte, D. Banerji (2021), profundiza en lo esbozado por Svāmin Medhānanda, mostrando cómo ya Arabind Sharma había escrito un artículo refiriéndose al enfoque de Śrī Rāmakṛṣṇa y Svāmin Vivekānanda como *vijñānādvaitavedānta*. Como se sabe, Aurobindo Ghose pasó un año en la cárcel de Alipore, acusado de sedición. Era 1908. Años más tarde narró cómo durante ese tiempo Vivekānanda se le apareció en varias ocasiones (recordemos que había fallecido en 1902) y le indicó el camino hacia el desarrollo de la noción de

la conciencia-energía supramental, utilizando el término vijñāna. Recordemos que poco antes, en la experiencia con Vishnu Bhaskar Lelé en un piso de Bombay Śrī Aurobindo había experimentado el brahman nirguṇa, viviendo el mundo como ilusorio y ausente de toda noción de yo; la esencia de la experiencia advaita tradicional. Y justamente en la cárcel dicha experiencia se vio complementada por la realización de que brahman (Vasudeva, Nārāyaṇa) se ha convertido en todas las cosas. Lo ha contado en *Días de prisión*: “En la prisión de Alipore realicé igualmente esta verdad fundamental de la religión hindú: sarvagatēnārāyaṇa (Nārāyaṇa está en todas las cosas). La primera vez que se me reveló, fue bajo forma humana, en ladrones y asesinos” (Aurobindo, 2014, p. 84) (6).

Banerji cita las siguientes palabras de ŚrīRāmakṛṣṇa, en las que se ve la similitud del enfoque, la complementariedad de lo Absoluto Impersonal y del aspecto Personal del mismo, la visión de las cosas del mundo como siendo también brahman, algunas de las coincidencias que llaman la atención entre nuestros dos autores: “El jñānin abandona su identificación con todas las cosas mundanas, discriminando, neti-neti, solo entonces puede alcanzar brahman; es como alcanzar el tejado de una casa dejando los peldaños atrás, uno a uno; pero el vijñānin, que tiene una familiaridad e intimidad con brahman realiza algo más: que los peldaños están hechos del mismo material que brahman ... El vijñānin ve que la Realidad que es nirguṇa es también saṁguṇa. Un hombre no puede vivir en el tejado todo el tiempo y descendiendo... y el vijñānin al bajar sabe que todo esto es brahman”.

Śrī Aurobindo empezó a utilizar el término vijñāna en 1914. Es el año en que comienza la publicación de la mayoría de sus obras principales, en entregas mensuales a la revista Arya, que Paul Richard le había propuesto escribir a medias y de la que durante seis años Śrī Aurobindo sería autor y editor principal.

En cuanto a Vivekānanda, Banerji (2021) reconoce que no usa el término vijñānatan abundantemente como Rāmakṛṣṇa, pero, hacia el final de sus días, en unas conferencias pronunciadas en Nueva York, afirma que “vijñāna es el omnicomprendido conocimiento de Dios”. Expresión que recuerda el modo en que Śrī Aurobindo ha descrito en

múltiples ocasiones la noción de conciencia supramental o Supermente. Así, en *Síntesis del Yoga*, dice: “La naturaleza original de la Supermente es la autoconciencia y la omniconciencia del Infinito, el Espíritu, el Yo universal” (Aurobindo, 1983, vol. III, p. 185). O poco antes:

Esta gnosia universal o supermente divina es la Inteligencia infinita en su accionar en el mundo. Todo su conocimiento es originalmente conocimiento por identidad y unidad; su conocimiento es real porque es total, global; tiene una visión trascendente, una visión universal y una visión individual de cada cosa en relación con todo lo anterior (... .) La Supermente es un poder divino, directamente consciente de la verdad, contiene en sí todo el conocimiento; es, en su grado supremo, sabiduría divina en eterna posesión de toda la verdad. (Aurobindo, 1983, vol. III, p. 173)

Se considere o no un poco forzado el hablar de un mismo linaje que partiría de ŚrīRāmakṛṣṇa, seguiría con Svāmin Vivekānanda y se renovaría con Śrī Aurobindo, se pueda hablar de un vijñānādvaitavedānta o no, lo cierto es que las similitudes y las relaciones sutiles entre estos tres destacados nombres del hinduismo moderno resultan de notable interés. Y de lo que no cabe duda es de la coincidencia en la tematización del significado del término vijñāna, que aquí pasaría a un primer plano.

Notas

1. Ó. Pujol traduce así el aforismo 1.17: “La contemplación cognitiva asume formas distintas: la tosca, la sutil, la gozosa y la referente al yo” (Pujol, 2016, p. 86). Véase también aforismos 1.41 a 1.51.
2. Puede verse esta gradación de la “mente espiritualizada” en el capítulo XXVI del Libro II de *La vida divina*, pp. 919-963.
3. En la obra *Record of Yoga (Registro del yoga)*, en la que Śrī Aurobindo fue tomando notas de su sādhana desde 1909 hasta 1927, distingue siete cuaternarios (saptacatuṣṭaya), uno de los cuales recibe la denominación, justamente, de vijñānacatuṣṭaya. Y uno de los cuatro elementos

que lo conforman es trikāladrṣṭi, que lo define como una facultad especial por la que el poder general del conocimiento “se aplica a la realidad de las cosas, a los detalles de los sucesos, etc. en el pasado, el presente y el futuro del mundo tal como existe, ha existido y existirá en el Tiempo. Se ocupa de los hechos particulares, del mismo modo que jñāna se ocupa de la verdad general” (Aurobindo, 2001, p. 19).

4. En la traducción de C. Martín, esta añade una nota a propósito de la distinción en la que dice: “Jñāna es el conocimiento verdadero que se aprende al escucharlo de un maestro o leerlo en las escrituras. Y vijñāna es la capacidad de inteligencia en el ser humano por la que puede ver la verdad directamente. A esta capacidad puede llamársele sabiduría o discernimiento” (Consuelo Martín, *Bhagavad Gita* con los comentarios de Śaṅkara, Madrid, Trotta, p. 153). Por su parte, Anilbaran Roy, en *The Message of the Gita*, Pondyerry, Śrī Aurobindo Ashram, 1972, traduce BG 7.2, así: “I will speak to thee without omission or remainder the essential knowledge, attended with all the comprehensive knowledge, by knowing which there shall be no other thing here left to be known” (p. 108). Jñāna es el conocimiento esencial, y vijñāna es el conocimiento integral. Y añade, el primero es: “la conciencia espiritual directa del Ser supremo”; el segundo: “el conocimiento íntimo correcto de los principios de su existencia, Prakṛti, Puruṣa y todo lo demás, mediante el cual todo lo que es puede ser conocido en su origen divino y en la verdad suprema de su naturaleza. El conocimiento integral, dice la *Bhagavadgītā*, es algo raro y difícil” (*Ibid.*).
5. BG. 9, 1 es traducido así por Roberto Plá: “A ti que ya no dudas, te voy a revelar el conocimiento secreto (guhayatamajñānam) y el estado de sabiduría que es su realización (vijñānasahitam)”. Por su parte, Consuelo Martín traduce: “A ti, Arjuna, que tienes fe, te revelaré esto, el gran misterio del *conocimiento de la verdad* junto con *la manera de vivenciarlo*”. A lo que añade en nota a pie de página: “Jñāna, el conocimiento de la verdad (la no-dualidad); vijñāna, la vivencia de esta verdad (el estado no-dual); o.c.:173.
6. Más adelante describe su experiencia así: “Observaba la prisión que me separaba de los hombres; y no eran ya sus altas paredes las que me hacían sentir prisionero, no; era Vasudeva quien me rodeaba. Pasaba por debajo de las ramas del árbol que había frente a mi celda; pero no era ya el árbol, sabía que era Vasudeva, que era Śrī Kṛṣṇa

a quien yo veía allí, de pie, refrescándome con su sombra. Miraba los barrotes de hierro de mi celda, el enrejado que hacía de puerta, y de nuevo veía a Vasudeva. El centinela que me vigilaba era Nārāyaṇa. O cuando me acostaba sobre las ásperas mantas que me servían de lecho, sentía los brazos de Śrī Kṛṣṇa arropándome, los brazos de mi Amigo y Amante. Es así como se traduce esta visión tan profunda que Él me concedió. Miré a los reclusos que había internados: ladrones, criminales, bandidos, etc., y según los miraba, veía a Vasudeva; era a Nārāyaṇa a quien yo descubría en estas almas oscurecidas y en estos maltratados cuerpos” (Aurobindo, 2014, p. 121).

Referencias

- Aurobindo, Śrī. (1972). *The Life Divine* [La vida divina]. Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (1983). *The Synthesis of Yoga* [La síntesis del Yoga]. Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (2001). *Record of Yoga* [Registro del Yoga]. Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (2014). *Días de prisión*. Fundación-Centro Śrī Aurobindo.
- Banerji, D. (2018). Introduction to the Special topic Section on Integral Yoga Psychology: The Challenge of Multiple Integrities. [Introducción a la sección del tema especial sobre Psicología del Yoga integral: el reto de las múltiples integridades] *International Journal of Transpersonal Studies*, 37(1), 27-37. <http://dx.doi.org/https://doi.org/10.24972/ijts.2018.37.1.27>
- Banerji, D. (2021, 15 de agosto). *Vijnanadvaita Vedanta: The Lineage of Ramakrishna, Vivekananda and Sri Aurobindo* [Vijnanadvaita Vedanta: El linaje de Ramakrishna, Vivekananda y Sri Aurobindo]. Conferencia pronunciada en el aniversario del nacimiento de Sri Aurobindo en el Cultural Integration Fellowship, San Francisco. <https://debashishbanerji.com/talks/vijnanadvaita-vedanta-the-lineage-of-ramakrishnavivekananda-and-sri-aurobindo/>
- Ilárraz, F. & Pujol, Ó. (ed. y trad.) (2003). *La sabiduría del bosque: antología de las principales Upaniṣad*. Trotta.
- Plá, R. (1998). *Bhagavad Gita*. Etnos-Índika.
- Pujol, Ó (trad, intr. y com.) (2016). *Yogasūtra: los aforismos del yoga*. Kairós.
- Roy, A. (ed.) (1972). *The Message of the Gita*. Śrī [El mensaje del *Gita*. Śrī]. Aurobindo Ashram.

Vicente Merlo Lillo (merlo.vicente@gmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España). Ha sido profesor en la Universidad de Barcelona. Ha publicado, entre otras, las siguientes obras: *Las enseñanzas de Śrī Aurobindo*, Kairós, 1998; *Simbolismo en el arte hindú: de la experiencia estética a la experiencia mística*,

Biblioteca Nueva, 1999; *La autoluminosisidad del Atman: aproximación al pensamiento hindú clásico*, Biblioteca Nueva, 2001; *La fascinación de Oriente*, Kairós, 2002; *Meditar –en el hinduismo y el budismo–*, Kairós, 2013; *Facetas de la sabiduría hindú: mito, filosofía, mística y gnosis*, Mandala, 2020.

III. CRÓNICA

Peter-Erwin Jansen e Inka Engel

Leo Löwenthal y Herbert Marcuse: la amistad como utopía redentora

Nota introductoria: el 28 de octubre de 2021, desde el Miniauditorio de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, el profesor Jansen dictó una conferencia basado en una versión en inglés de este texto (de su autoría y de la profesora Engel). Durante la transmisión por redes sociales, mientras el conferencista leía, se proyectaba en la pantalla el texto traducido al español, el cual con ligeras variaciones presentamos aquí al público lector.

Herbert Marcuse, nacido en 1898, y Leo Löwenthal, dos años menor, se conocieron en Fráncfort en 1932. Horkheimer le había encargado a Löwenthal que se pusiera en contacto con Marcuse a través de Kurt Rietzler, para entonces rector de la Universidad de Fráncfort.

Marcuse quiso hacer su Habilitación bajo la supervisión de Martin Heidegger en Friburgo en 1932, pero no pudo hacerlo y estaba buscando un nuevo campo de actividad académica. Heidegger había aceptado ser nombrado rector de la Universidad de Friburgo bajo la esvástica nacionalsocialista. Esto y un intercambio epistolar entre Heidegger y Marcuse entre 1947 y 1948 llevaron a una ruptura final entre el hegeliano-marxista Marcuse y su antiguo maestro. A pesar de las reservas de Adorno, Leo Löwenthal se aseguró de que Marcuse se uniera oficialmente al Instituto en enero de 1933. Poco después, Marcuse se exilió de Friburgo, pasando por Ginebra,

hacia Nueva York en 1934. La amistad entre *la bestia* Löwenthal y *el monstruo* Marcuse, como se referían entre sí en sus primeras cartas, queda testimoniada en el tomo titulado *Sobre Herbert el Viejo y Leo el Sabio* (2021), seleccionado por Peter Erwin Jansen.

En un primer momento, este artículo presenta un panorama general de los tomos del fondo de escrituras de Marcuse, los cuales han sido compilados de acuerdo con focos temáticos a partir de numerosos documentos inéditos del Archivo Herbert Marcuse de la Biblioteca de la Universidad de Fráncfort. Luego se discutirá brevemente sobre el estudio de la personalidad autoritaria (en cinco tomos). Enfatizaremos sobre el último tomo del estudio de Leo Löwenthal y Norbert Guterman, publicado en 1949 bajo el título *Profetas del engaño*. Posteriormente, nos enfocaremos en el ensayo de Marcuse, *Análisis del enemigo*, que produjo mientras trabajaba en la Oficina de Servicios Estratégicos entre 1941 y 1947. El artículo concluye con una reflexión sobre *Individuo y terror* de Löwenthal, escrito en reacción a testimonios sobre los bárbaros crímenes de los nacionalsocialistas.

Énfasis temáticos de Marcuse en los tomos de su obra póstuma

I) En el primer tomo, *El destino de la democracia burguesa* (1999), Oskar Negt explica “la comprensión dialéctica marcusiana de la



democracia” frente al colapso de la democracia estadounidense. Entre más profundamente Marcuse escarbaba la superficie de la democracia capitalista, se volvían más evidentes los mecanismos de encubrimiento del sistema de dominación. Sus análisis sobre el problema de la subjetividad abrieron la posibilidad de solución que desarrolla en *Triebstruktur und Gesellschaft* (Estructura pulsional y sociedad). La ruptura de la correspondencia psico-física entre dominantes y dominados, considerada como apropiación ideológica y explotación mental (ambos considerados en la *Triebstruktur*), será el tema central de sus estudios teórico-prácticos iniciados en 1941, que tenían como fin la autonomía del sujeto (y de los sujetos) en el contexto de una sociedad de personas libres, sin dominación.

El pensamiento de Marcuse examina microestructuras que solamente revelan lo esencial una vez que se ha levantado el velo de las estructuras políticas y sociales. Elaboró su método a partir de una combinación idiosincrática de la ontología de la existencia de Heidegger, un hegeliano-marxismo de izquierda, la teoría freudiana de las pulsiones, y los análisis de psicología social desarrollados por la Teoría Crítica (cf. Marcuse, 2002), que siempre excluían el aspecto oposicional (Negt).

II) En el segundo tomo, *Arte y liberación* (2000), todos los ensayos (con la excepción de *Arte y política en la Época Totalitaria*; cf. Marcuse 2000, pp. 47-71) han sido publicados por primera vez en alemán. Muestran al otro Marcuse, un teórico que usa valores idealistas, estéticos y clásicos de belleza para situar la liberación de los sentidos en las personas artistas tanto como en las receptoras. Su comprensión del *placer estético* schopenhaueriano, el cual contiene en sí mismo la negación: “El artista nos permite ver el mundo a través de sus ojos” (Schopenhauer 1986, pp. 231 ss.). La *mirada artística* de Marcuse separaba la belleza y la negación del capitalismo cultural y la promesa de felicidad, como se observa en su crítica del comercio del Pop Art de A. Warhol. No redefinía el arte, sino que lo posicionaba en un entramado social privado de dominación: “El arte rechaza toda fijeza, no se arrodilla ante las coacciones de la política” (Marcuse 2000, p. 8).

III) El tercer tomo, *Filosofía y psicoanálisis* (2002), por primera vez disponible en alemán, abarca conferencias y escritos sobre su interpretación del psicoanálisis freudiano y sobre sus consideraciones psicológicas acerca de la sociedad. Un detallado estudio introductorio del gran conocedor de la teoría crítica Alfred Schmidt, titulado *El desciframiento político marcusiano del psicoanálisis*, nos permite ubicar a Marcuse en las coordenadas histórico-filosóficas y lanza luz sobre su *filosofía de la historia*, la cual surge tanto de la teoría freudiana de la pulsión como de la inspiración en Marx. Schmidt señala la preocupación de Marcuse sobre la felicidad y la libertad en un sentido materialista, en lugar de trascendental. Después de todo, este es un aspecto central en el modo como este autor, en contraste con Freud, concibe su ideal de una cultura no represiva.

Los textos aquí recogidos del legado de Marcuse discuten los conflictos sociales desde una perspectiva filosófica y socio-psicológica. En *Libertad: para o de*, transcrito de una transmisión de radio de 1964, Marcuse critica a la sociedad industrial avanzada. Sostiene que ella tiene los medios para garantizar la libertad económica, política e intelectual, pero es incapaz de realizar esta potencialidad. Sus formas de dominio organizan un sistema en el cual la oposición y la contradicción no solamente se encuentran integrados, sino que además el progreso técnico y la productividad creciente están fatalmente condicionadas. En esta sociedad, el pluralismo y la democracia se transforman automáticamente de instituciones críticas a permisivas con el sistema. La liberación vislumbrable del mundo respecto a la represión es descrita por Marcuse en otro momento en *El final de la utopía*. Los pasajes centrales del ensayo *Más allá del principio de realidad* y el *Prefacio político* en la edición de bolsillo de *Eros y civilización* también están comprometidos con esta idea.

IV) El cuarto tomo, *El movimiento estudiantil y sus repercusiones* (2004), busca desmitificar el *mito del movimiento de 1968* para adaptar la Teoría Crítica (supuestamente absoluta) ante las circunstancias objetivas y evaluar transparentemente su impacto sobre las revueltas estudiantiles.

En esa época para Marcuse (2000) la “liberación de la conciencia y del conocimiento” (p. 16) estaba en primer plano. Denunció la maquinaria de exterminio de los Estados Unidos en Vietnam, la cual no asumía ninguna culpa histórica por la destrucción masiva de población civil, destruía alimentos y naturaleza, y que carecía de toda ética o moral. La solidaridad con el pueblo vietnamita estaba dirigida contra la invasión de personas indefensas que deberían haber sobrevivido como seres humanos y simplemente vivido una existencia humana. La defensa de Marcuse de la esperanza se plasma en su legendaria conferencia *El final de la utopía* en la Universidad Libre de Berlín (ver Marcuse, 2002). La *subversividad* utópica de Marcuse estalló en la Alemania de posguerra el trauma de asumir su pasado, que parecía atrapado en un continuo histórico.

El acontecimiento que puso un fin abrupto a las intenciones y utopías marcuseanas de una nueva sociedad en Europa y los Estados Unidos fueron los excesos violentos de la Fracción del Ejército Rojo. Aunque él tomó distancia tempranamente de esa *contrarrevolución*, las agitaciones de los militantes influyeron el curso posterior de los movimientos del 68: al mismo tiempo que los ataques, Angela Davis fue acusada en los Estados Unidos de cooperar y apoyar militantemente al movimiento del Poder Negro. Marcuse exigió su liberación inmediata: él fue el conferencista principal en el Congreso de Solidaridad de Fráncfort organizado para Angela Davis.

En su última conferencia, *La revuelta de los instintos vitales* (1979), resumió los momentos principales de su pensamiento: los portadores de la nueva filosofía de vida no son las interacciones capitalistas de productividad y represividad, ni las organizaciones izquierdistas o sindicatos que se aferran a la reproducción del progreso destructivo, sino las incipientes fuerzas de los movimientos de mujeres, estudiantes y ecologistas que están dando el salto cualitativo de la liberación. La esperanza de Marcuse de una transformación cualitativa de la sociedad se basa en los movimientos sociales emancipatorios y en el carácter de la auto-organización. De una conciencia de clase surge una subversión revolucionaria.

V) El tomo quinto es una nueva edición del *Análisis del enemigo. Sobre los alemanes* (2007), que fue publicado para el centenario del nacimiento de Marcuse en 1998. Los *Análisis del enemigo* le fueron encargados por la Oficina de Servicios Estratégicos (OSE) entre 1942 y 1951. La nueva edición alemana ha sido expandida para incluir *Estado e individuo en el Nacionalsocialismo*. Este texto analiza las imbricaciones de los cuatro principales centros de poder en el sistema nazi: industria, ejército, burocracia y el Partido Nacionalsocialista, por un lado, y la diferencia entre la sociedad nacionalsocialista y la burguesa (Marcuse 2009, p. 7). Marcuse elaboró este estudio en un intercambio intelectual con Franz Neumann, quien para entonces lo refirió a la OSE.

VI) El sexto tomo, *Ecología y crítica social* (2009), se dedica a las obras de Marcuse entre los años 1932 a 1934 y entre 1965 y 1979.

Las tesis de Marcuse sobre *Tecnología y sociedad*, presentadas en las charlas de Römerberg de Fráncfort, prosiguen el trabajo sobre el *Tercer Reich* publicado en el tomo quinto. Las investigaciones dialécticas de Marcuse sobre el progreso tecnológico, con el trasfondo del *Tercer Reich* como tecnocracia, se orientaron por la pregunta de ¿en qué medida la racionalización técnica ha abarcado a todas las esferas de la vida? ¿se ha convertido incluso la conciencia en una tecnología? (Marcuse, 2009, p. 11).

El último tomo de la edición también muestra las influencias de *Ser y tiempo* de Heidegger en aquella época, así como el intento de Marcuse de elaborar una síntesis de existencialismo fenomenológico con dialéctica hegeliano-marxista y materialismo histórico. El objetivo e intención era construir una *filosofía concreta* que pudiera explicar los conflictos sociales como una existencia social de los seres humanos (cf. Marcuse, 2009, p. 8). Algunos de los textos ilustran explícitamente lo provechoso de esta inquietud que, como *interpretación existencialista de Marx* (Marcuse 2009, p. 8), influyó las discusiones europeas a través de autores como J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty y el grupo Praxis de Yugoslavia.

Marcuse reconoció, comprendió e identificó el potencial de nuevas revoluciones en la ruptura humanística estudiantil y en las emancipaciones

radicales, como los movimientos por los derechos civiles; todos juntos mantuvieron la esperanza de la Nueva Utopía.

Debes conocer a tu enemigo: profetas del engaño y análisis del enemigo

El estudio de psicología social *El carácter autoritario: estudios sobre el prejuicio*, por el Instituto de Investigaciones Sociales, estudia la forma de aparición del fascismo que se expandió por Europa en la década de 1930.

Adorno consideró que este era un *movimiento pequeño-burgués de masas*, y a partir de esto lanzó la hipótesis de que “la susceptibilidad a la propaganda fascista tiene poco que ver con ideas políticas, económicas y sociales, y estas opiniones deben ser entendidas más bien como reacciones de necesidades psicológicas” (1).

En consecuencia, los investigadores de este estudio no se interesaron solo en develar estructuras autoritarias de personalidad, sino también en analizar actitudes potencialmente fascistas, que también persisten en condiciones sociales no totalitarias (o sea, también en las democráticas) y pueden mostrar actitudes similares cuando ciertas condiciones cambian en estas sociedades.

Lo que Adorno expone es un concepto dinámico de la estructura de personalidad, la cual cambia bajo condiciones sociales específicas, puesto que es solamente en la interrelación constante de influencias sociales, rupturas biográficas y orientaciones específicas a ciertos grupos que se establecen las tendencias, opiniones, actitudes y valores individuales. Entre más tempranamente se sella la personalidad propia con imágenes y prejuicios firmemente establecidos (contra un horizonte de experiencia que le permitiría asumir los cambios como parte del desarrollo de la propia personalidad, y no como una amenaza), más fuertemente se dirigen hacia trayectorias *autoritarias*.

Adorno escribe: “la situación objetiva del individuo apenas se pone en cuestión como el origen de esta irracionalidad” (Adorno, 1950, p. 12). Aunque la exploración de los estereotipos y prejuicios antisemitas ocupa gran parte del

estudio, y tenía ya la base de los hallazgos iniciales del proyecto sobre antisemitismo dirigido por Levinson and Nevitt Sanford en Berkeley, el estudio no se limitaba a investigar sobre los prejuicios antisemitas. Examinó los prejuicios contra las minorías, “que se condensan en configuraciones ideológicas y caracteriológicas” (citado en Adorno et al., 1969, p. 209).

Los profetas del engaño

Lo que se necesitaba ahora eran estos propagandistas o demagogos que se dirigían precisamente a estas disposiciones. ¿Cómo sucede esto? ¿Qué trucos utilizan? ¿Cuáles disposiciones reales encuentran en sus seguidores? Estas preguntas son abordadas en el quinto tomo del estudio *Profetas del engaño*, preparado por Leo Löwenthal y Norbert Guterman en conexión con los estudios antes mencionados sobre los prejuicios en *El carácter autoritario*.

El *profeta del engaño*, de acuerdo con los autores, reduce a grupos étnicos o enemigos personificados los reclamos políticos y sociales, o los levantamientos sociales.

El propagandista político no se preocupa por “definir racionalmente la naturaleza de dicho malestar. Al contrario, busca reforzar cualquier desorientación existente en su audiencia difundiendo todas las demarcaciones racionales y proponiendo acciones espontáneas en su lugar” (Löwenthal, 2021, p. 26). Estas acciones espontáneas son tanto más prometedoras cuanto más claro es definir contra cuál enemigo debe dirigirse la acción.

El agitador enfatiza como un mantra una eliminación necesaria de personas, pero no un cambio en la estructura política. “El único modo de tratar con él [el enemigo] es exterminarlo” (Löwenthal, 2021, p. 147). La personificación de la incomodidad con las condiciones predominantes se separa así de la crítica política y la argumentación racional, y el pensamiento sobre las causas políticas y económicas desaparece completamente en el trasfondo. “Las acusaciones [del agitador] sí se refieren a la realidad social, pero no en la forma de conceptos racionales” (Löwenthal, 2021, p. 26).

El agitador sabe cómo utilizar estos trasfondos emocionales para su propósito, especialmente en situaciones de crisis social. Él activa y juega con los sentimientos individuales de miedo, que han sido por mucho tiempo parte del inventario básico de la vida en las modernas sociedades capitalistas. Löwenthal llama a esta condición humana en la existencia contemporánea “el malestar social”. De las ansiedades debidas a una situación insegura puede surgir un odio a los supuestos perpetradores, a quienes se culpabiliza de las desgracias. El agitador no crea la incomodidad, pero la refuerza y solidifica, pues obstaculiza la posibilidad de vencer a las causas de dicha incomodidad (2).

En este contexto, según interpretan los autores, las condiciones sociales contradictoria se encuentran tan constantemente reducidas a la humillación individualmente experimentada, que solamente un golpe de liberación autoritaria puede asegurar la victoria en la lucha por la existencia. Esto es lo que promete el agitador, y sabe además a quién dirigirse. Es por esto que la descripción de la imagen del enemigo tiene un lugar tan central en la agitación política.

Análisis del enemigo

Como judíos e intelectuales críticos, Marcuse, Löwenthal, Adorno, Horkheimer, Franz Neumann y otros miembros del Instituto de Investigaciones Sociales (fundado en Fráncfort en 1924 con el apoyo económico de Felix Weil), se vieron forzados por los nazis a huir y exiliarse en 1933. La Universidad de Columbia en Nueva York fue la primera estación en los Estados Unidos. Debido a que los fondos escaseaban, los miembros del Instituto en Nueva York tuvieron que buscar nuevas oportunidades de empleo a fines de la década de 1930. Horkheimer y Adorno dejaron Nueva York en 1940 y se instalaron en Los Angeles, en la costa del oeste. Allí empezaron su trabajo conjunto, *Dialéctica de la Ilustración*, y más precisamente sus *Elementos de antisemitismo*. Desilusionado de no poder permanecer cerca de ellos en California, a fines de los 1930s Marcuse se fue a Washington, donde Franz Neumann ya

estaba trabajando para la OSE. Allí Marcuse, a través de Löwenthal, empezó asumiendo un cargo en la Oficina de Información de Guerra (OIG), y un año más tarde, en 1941, pasó a la OSE. Junto con el abogado constitucional Franz Neumann, Marcuse escribió *Estado e individuo en el Nacionalsocialismo*, publicado en el tomo octavo de las Obras de Marcuse, *Análisis del enemigo. Sobre los alemanes*. Los autores lo resumieron del siguiente modo:

El Nacionalsocialismo tenía dos cosas que ofrecer: por una parte, una nueva seguridad económica y, por otra, una nueva libertad de movimiento (. ...) Para la mayoría de la población alemana, la libertad individual de la era pre-fascista era sinónimo de inseguridad social constante. Desde 1923, no hubo intentos de establecer una sociedad verdaderamente democrática (. ...) El Nacionalsocialismo transformó al sujeto libre en uno económicamente seguro, y el peligroso ideal de libertad fue reemplazado por la realidad protectora de una existencia segura. (Marcuse, 2007, p. 158)

El *Análisis del enemigo* reúne textos del contexto de la actividad de Marcuse en el OSE, una subdivisión del Departamento de Estado, entre 1941 y 1950. El OSE fue una comunidad de investigación de académicos exiliados, principalmente de Europa, que estudiaron la Alemania nacionalsocialista, cuya ideología se basa en el antisemitismo, el racismo y el arianismo, cuya propaganda promovía la mezcla de la política, la economía, lo militar y el derecho (como lo había explicado Franz Neumann en su libro escrito entre 1942 y 1944, *Behemoth. Estructura y práctica del Nacionalsocialismo, 1933-1944*), y la planificación y ejecución del asesinato sistemático de judíos, gitanos, homosexuales y miembros de la oposición. Del mismo modo, usaba retórica de guerra y proponía campañas militares de conquista.

En el centro del tomo está el texto de junio de 1942, *La mentalidad alemana: memorando e investigación en las bases psicológicas del Nacionalsocialismo*, cuyo subtítulo prosigue de modo optimista: *y las posibilidades de su destrucción* (Marcuse, 2007, p. 29).

En la obra de Marcuse, estas posibilidades de destrucción se convirtieron tempranamente en un pesimismo realista. El 16 de agosto de 1944 le escribió a Max Horkheimer:

Si tuviéramos certeza de que las *fuerzas del mal* serían eliminadas con el colapso de Alemania, tendríamos efectivamente un horizonte brillante frente a nosotros (. ...) Estamos haciendo aquí (en la OSE) lo que podemos hacer para poner en marcha medidas razonablemente sensibles, y al menos algunas cosas parecen estar penetrando en el pensamiento y acciones de los *pocos a cargo*. (Jansen, 2021, p. 43)

En sus archivos, Marcuse describió la mentalidad de los alemanes por la característica de una *politización irrestricta*. Los nacionalsocialistas habían derribado todas barreras entre las esferas privada y la público-política de la sociedad. Se había abolido cualquier límite entre estas esferas. Educación, privacidad, sexualidad, nacimiento y familia solo adquieren significado en la Comunidad Nacional Alemana. Con este entrelazamiento de lo privado y lo político también desaparecía la justificación normativa, tanto en política como en las acciones de los individuos; una *neutralidad psicológica* se había instalado en lugar de cualquier modo de conducta humanista (3). Tan *neutral* que ya no se percibía con empatía el sufrimiento humano de aquellos que no calzaban en el cuerpo saludable del pueblo.

“Actualmente, los alemanes muestran que tienen valores y criterios completamente distintos, y que hablan un lenguaje fundamentalmente diferente de las formas de expresión de la Civilización occidental, así como de la cultura alemana anterior. Para lanzar una ofensiva psicológica e ideológica efectiva contra el Nacionalsocialismo, debemos estudiar con profundidad la nueva mentalidad y el nuevo lenguaje” (Marcuse 2007, pp. 42ss) (4).

Más aún, Marcuse constata que entre los alemanes hay una *desilusión irrestricta*. Las consignas del propagandista, según las analizaban Löwenthal y Guterman en 1950, les habrían llevado a desconfiar en cualquier justificación normativa de la política. De allí, según Marcuse, su *coseidad* [*Sachlichkeit*, n. del trad.]

cínica. El terror omnipresente del régimen nazi, argumenta, fomentó en la gente una actitud en la que solamente eran válidos criterios técnico-racionales como velocidad, habilidad, energía, organización, poder y eficiencia.

Marcuse identifica los cursos de acción del sistema nacionalsocialista (que por sí mismos eran necesarios para el éxito técnico y lógico, y que se suponía que debían ser eficientes y efectivos, pero que tuvieron como resultado global el antisemitismo eliminacionista de la Solución Final) como una racionalidad irracional. “Una racionalidad que mide todo por criterios de eficiencia, éxito y utilidad” (Marcuse 2007, p. 32) solo persigue un fin pragmático: usar todos los medios exitosamente.

Marcuse finalmente se resignó ante el rechazo de la política estadounidense de adoptar sus recomendaciones de desnazificación. Dejó la OSE, que luego fue reemplazada por la CIA el 18 de setiembre de 1947, mediante la Ley de Inteligencia Central.

Individuo y terror

En esta época, su amigo Leo Löwenthal entrevistó como observador estadounidense a sobrevivientes de campos de concentración. En 1946, bajo esta impresión, escribió su artículo, *Individuo y terror* (5), que debe entenderse en gran medida con el trasfondo de los estudios sobre antisemitismo y los análisis de Marcuse de la segunda mitad de la década de 1940. Cuando los detalles grotescos de la maquinaria asesina nazi se hicieron públicos, el mundo vio que el terror nazi había, de hecho, tratado a seres humanos como *objetos inanimados*. Las personas se habían vuelto mercancías, bienes de consumo. De los testimonios de los sobrevivientes que Löwenthal entrevistó a nombre de la OIG, conoció que los individuos concretos habían sido degradados a números anónimos que después desaparecían en la maquinaria de exterminio como mercancías *útiles* o *inútiles*. “Aquellos a quienes no se les puso un número fueron rechazados y destruidos”, escribe Löwenthal (1982, p. 168) en su espeluznante texto.

Con la excusa de la existencia de *enemigos interiores*, que como parte de una gigantesca conspiración mundial judía se habían instalado en el *cuerpo sano del pueblo alemán*, la propaganda nazi desacreditó principios como los de justicia social, igualdad de oportunidades, derecho al voto, igualdad frente a la ley, la garantía de un debido proceso y libertad de prensa, así como las ideas de una sociedad constituida democráticamente, como se encontraba en cierta medida en la Constitución de Weimar. La propaganda de estar bajo amenaza de enemigos internos y externos fue lo que unió lo ofrecido por los nazis a las masas (material y psicológicamente) con las limitaciones democráticas de la Constitución de Weimar.

Para Marcuse, el logro de los Nacionalsocialistas fue precisamente entrelazar ideología y realidad social de modo que una suerte de oportunismo sobrio se solidificó como una *actitud* en la conducta del pueblo, llevado por un interés propio aparentemente individual y material, y por una racionalidad irracional que le ha dado forma a la sociedad, pero que ha estado encubierta y solidificada en las mentes de las personas como una mitología salvadora.

La mitología nacionalsocialista no se oponía a la extrema coseidad con la que los alemanes cambiaron las libertades democráticas por seguridad económica, sino que la promovía. Paradójicamente, es la educación en la coseidad cínica la que constituye el espíritu de la mitología. En sus principales conceptos, reemplaza las relaciones sociales por otras “naturales”, aparentemente más concretas y vívidas. Pueblo y raza son declarados “hechos”, pues el nacimiento determinado por un origen y un lugar es un hecho frente al cual la clase social y la humanidad parecen ideas abstractas. (Marcuse, 2007, p. 42)

Herbert Marcuse nunca, incluso en medio de la catástrofe de 1940, abandonó su optimismo ensoñador. El ensayo *¿Es posible actualmente una sociedad libre?*, escrito precisamente en aquel oscuro tiempo, concluye con esta cita que refiere a su imperativo político de pensar la emancipación:

¿No son acaso estos (...) juicios de valor meramente subjetivos? Se basan en una presunción que nunca será comprobada, la de que las personas deberían ser libres. Este *deber ser*, aunque medido por criterios positivistas, no es una afirmación científica, sino la premisa de todo pensamiento y la condición de la misma ciencia. (Marcuse 2007, p. 169)

Notas:

1. Adorno et al. (1950, prefacio p.10-11).
2. Cf. Löwenthal (2021, p. 39).
3. El filósofo de Frankfurt y teórico de la pragmática universal Karl Otto Apel, refiriéndose a la época nazi, la llamó “la destrucción de la conciencia moral.”
4. Esto es lo que precisamente hicieron no solo Marcuse, sino también Franz Neumann y Otto Kirchheimer en la OSE y Leo Löwenthal en la OIG. Inspiradas por la publicación de los *Feindanalysen*, se encuentran las más extensas y detalladas publicaciones de Tim B. Müller (2010) *Krieger und Gelehrte. Herbert Marcuse and Systems of Thought in the Cold War*; y Raffaele Laudani (2016) *In the Struggle Against Nazi Germany: The Reports of the Frankfurt School for American Intelligence 1943-1949*. Estos estudios examinan otros memorandums y textos de los frankfurtianos en la OSE. Estos nuevos documentos se hallaban en los archivos de los Estados Unidos.
5. Löwenthal, Leo (1946): *Terror's Atomization of Man*, in: *Commentary, A Jewish Review* 1 (1945/46), H 2, p. 1-8. Löwenthal, Leo (1982): *Individuum und Terror*, in: *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus, Schriften* 3, p. 161-174.

Referencias

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. & Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice*.
- Adorno, T. W. et al. (1969). *The Authoritarian Character. Studien über Autorität und Vorurteil*, 7, vol. 2.
- Jansen, P-E. (2021). *Über Herbert den Greisen und Leo den Weisen, Aufsätze. With letters by Herbert Marcuse and Leo Löwenthal*. Introduction by Martin Jay, Springe.

- Löwenthal, L. (1982). Individuum und Terror, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 1, Stuttgart, in: Schriften 3: *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus*.
- Löwenthal, L. (2021). *Falsche Propheten: Studies in Fascist Agitation*. With an afterword by Carolin Emcke.
- Marcuse, H. (1999). *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie. Nachgelassene Schriften Bd. 1*. Jansen, P.-E. (ed.), Introduction Oskar Negt, Lüneburg.
- Marcuse, H. (2000). *Kunst und Befreiung. Nachgelassene Schriften Bd. 2*. Jansen, P.-E. (ed.), Introduction Gerhard Schweppenhäuser.
- Marcuse, H. (2002). *Philosophie und Psychologie. Nachgelassene Schriften Bd. 3*. Jansen, P.-E. (ed.), Introduction Alfred Schmidt. Zu Klampen Verlag
- Marcuse, H. (2004). *Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Nachgelassene Schriften. Bd. 4*, Jansen, P.-E. (ed.), Introduction Wolfgang Kraushaar, Springe.
- Marcuse, H. (2007). *Feindanalysen. On the Germans. Nachgelassene Schriften Bd. 5*, Jansen, P.-E., (ed.), Introduction Detlev Claussen, 2nd. expended edition, Springe.
- Marcuse, H. (2009). *Ökologie und Gesellschaftskritik. Nachgelassene Schriften Bd. 6*, Jansen, P.-E. (ed.), Introduction Irving Fetscher, Springe.
- Schopenhauer, Arthur (1986): *The World as Will and Imagination, Part I*.

Traducción de George García Quesada

Inka Engel (inkaengel@googlemail.com) trabaja como administradora de ciencia en la Universidad de Koblenz-Landau. Estudió pedagogía y educación, y enseñó en diversas escuelas y universidades. Actualmente hace investigación, enfocándose en estudios del Holocausto y de la Tolerancia. Entre setiembre y octubre de 2021 organizó y curó las semanas de películas sobre el Holocausto, y en 2019 dirigió (con P.E. Jansen) discusiones y la exhibición (con pinturas de Antje Wichrey) *En el espejo de los Derechos Humanos y la Constitución: Realidad y Reclamo de Igualdad*, en Koblenz.

Peter-Erwin Jansen (petererwinjansen@aol.com) es el editor de seis tomos de escritos antes inéditos de Marcuse, y albacea de las nuevas publicaciones del Archivo de Leo Loewenthal, hasta ahora en dos tomos. Actualmente enseña Ciencias Sociales y Trabajo Social en la Universidad de Ciencias Aplicadas en Koblenz, Alemania. Durante sus estudios en Frankfurt, investigó la filosofía social de Marcuse con Jürgen Habermas y Axel Honneth, quienes supervisaron su tesis de Maestría sobre dicho autor.

IV. RECENSIONES

José Enrique Tortós

***Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces.*
George García-Quesada (Leiden: Brill, colección
Historical Materialism, 2021. 190 páginas)**

Centroamérica es una región caracterizada por procesos históricos de inmensa complejidad; aquellos de los cuales la modalidad de investigación fundada por Karl Marx se nutre. Para avanzar sobre la aprehensión de dicha complejidad se requiere una comprensión que dé cuenta de la complejidad análoga de los fundamentos de dicha modalidad de investigación. En nuestro medio, empero, la enseñanza, el estudio y la investigación *rigurosa* de la obra de Karl Marx es poco común.

La generalidad de las discusiones atinentes – en muchos casos solo nominal o tangencialmente relacionadas – a la obra de este autor, que todavía se llevan a cabo en espacios políticos y académicos de la región, especialmente en Costa Rica, se enfocan en posiciones sustentadas en lugares comunes. En el mejor de los casos, se basan en la lectura de los textos en los que este autor despliega más superficialmente los resultados de su indagación sistemática. Por su parte, las investigaciones que refieren más estructuradamente a la obra de Marx no tienden a enfocarse explícitamente en la utilidad del programa de investigación marxiano para la fundamentación y desarrollo de la práctica científica de las ciencias sociales contemporáneas, si no es que la ignoran.

La publicación de *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*, libro resultante de la tesis doctoral de George García, representa un primer paso hacia la resolución de este vacío

existente en la literatura especializada en Costa Rica. En este, el autor avanza cuidadosamente en pos de mostrar al «mejor Marx», entendido «en términos de la capacidad que tienen su teoría e investigación histórica para dar cuenta de totalizaciones sociales complejas, desigualmente desarrolladas».

Así, encara la obra marxiana en su unidad con el propósito de mostrar lo que encuentra en ella, *puesto en práctica*, en la forma de herramientas sistemáticamente articuladas, útiles para la investigación histórica. Encuentra en ella un terreno fértil para la resolución de múltiples dilemas que la investigación histórica ha producido, enfatizados por la filosofía de la historia como tales. Claramente el producto resultante «no puede ser una pieza de museo». En esta línea, algo inmediatamente llamativo de este planteamiento es la manera en que los resultados de esta investigación pueden ser ilustrados por la obra previa del autor mismo; visto inversamente, es sugestivo cómo la explicación de las herramientas identificadas en la empresa teórico-metodológica marxiana por García, da luz a los fundamentos sistemáticos de su trabajo histórico e historiográfico (véase, por ejemplo: García, 2014; 2015; 2016). Por este hecho, antes que por la nacionalidad del autor, es que este libro es especialmente relevante para la región centroamericana.



El trabajo contenido en este tiene el mérito de –al igual que el autor se lo reconoce a Ricoeur– indagar, desde la filosofía de la historia, sobre los problemas sustantivos y operativos de la historiografía. Pero, lo que es más, al hacerlo García no está elucidando problemáticas que son exteriores a su planteamiento en cuanto tal: siguiendo el ejemplo de Marx, está desplegando las soluciones que él mismo ha encontrado para su práctica científica en sus planos fundamentales, esbozando la unidad y traslape existente entre el primer y segundo orden del conocimiento. Es decir, *presenta sistemáticamente y de manera interna a su planteo, la resolución epistemológica de las dificultades teórico-metodológicas que surgen de este*.

Se aboca, por esto, a superar la noción de la ciencia histórica como mera revisión de hechos pasados: aquí, tener los *espacios y tiempos sociales*, y principalmente sus divergencias, como objeto de indagación, señala la centralidad de la historia para la comprensión incluso de lo presente y lo futuro. Especialmente en cuanto los fenómenos que los conforman están organizados de manera sincrónica, pero *no contemporánea*.

Tal formulación es posible a través de la integración de los espacios y tiempos de los procesos sociales en términos de la apertura categorial que permite el concepto de *totalización*: «la operación mediante la cual las brechas, contradicciones y relaciones en general entre temporalidades son incorporadas en una historia contradictoria; hay una historia, pero no está constituida por tiempos homogéneos». Por esto, esta ciencia es concebida como aquella que se aboca a investigar la *disposición y desarrollo* espacio-temporal de los procesos sociales en tanto son parte de *totalizaciones históricas*. Aquellas en las que, por estar constituidas desigualmente, se circunscriben *contradictoriamente*.

Desde esta postura, se trata de una ciencia sustentada en la reflexividad práctica de su operación; es decir, en tener como núcleo el reconocimiento de su posición en términos de su objeto de investigación. Este, por su naturaleza, es político. El conocimiento histórico resulta ser, en sí y para sí, una herramienta política. El reconocimiento de este hecho lo constituye no como un problema, sino como recurso.

La integridad sistemática del planteamiento en su articulación manifiesta primer y segundo orden está, asimismo, acompañada por una apertura categorial de frente a la complejidad y no homogeneidad de su objeto. El libro se nutre de diversos autores, ora externos, ora adyacentes, a la tradición marxista, los cuales, sin embargo, aportan a la comprensión de los procesos espacio-temporales, su divergencia y su desarrollo desigual. Lo hace sin caer en un eclecticismo formalista, y mucho menos en un vacío sincretismo.

De ahí que su autor lo caracterice como un libro en parte hermenéutico y en parte propiamente filosófico. Esta bipartición es corolario de la particular arquitectónica de su argumentación. Basada en las fases epistemológicas que Ricoeur identifica en la construcción del conocimiento histórico, esta estructura de la presentación permite la exposición clara de los elementos de cada fase *analíticamente* distinguida. De manera contraintuitiva, la separación de las fases en capítulos permite comprender mucho más claramente su *entrelazamiento*, en contraposición a entenderlas como etapas cronológicamente ordenadas. La organización interna de los capítulos, homogénea entre ellos (una introducción, tres acápites y un epílogo en cada uno) fortalece esta claridad expositiva, y permite ver paralelos entre las partes de cada fase, en una suerte de «va y viene».

Sin embargo, la concepción de Ricoeur no se superpone a la formulación marxiana como mera herramienta formal de presentación. García la subsume, reorganizando las fases y añadiendo como punto de partida la fase ontológica. Esto en términos del ascenso de lo abstracto a lo concreto, movimiento característico del método de Marx (2007, p. 21; 2017, pp. 448-49).

El primer capítulo presenta la ontología de Marx, fundada en el concepto de praxis, en contraposición a toda posición que entiende la labor de la ciencia histórica fragmentariamente, asentada sobre «cajas de herramientas» arbitrariamente compuestas. *Las praxis totalizan*. Articulan pasado y futuro espacio-temporales y, en su entrelazamiento, producen la historia, *necesariamente* constituida por *resultados desiguales*. Sus productos se integran en totalizaciones como *formas*, categoría que García subsume en el concepto de *mecanismos generativos*, propio del realismo

crítico. Cada uno de estos mecanismos posee su propio espacio-temporalidad, producida por aspectos de las praxis. Este enfoque identifica la historicidad de sus propias categorías, producidas por la especificidad capitalista. Sustenta con ello la posibilidad de utilizarlas, abstracción mediante, para la investigación de totalizaciones sociales históricamente diferenciadas. Esto conlleva el reconocimiento de la incontemporaneidad y heterogeneidad de los mecanismos—esto es, tiempos y espacios— sociales que, como totalización social, el capitalismo estructura, subsumiéndolos. A partir de esto, se hace posible el estudio de contradicciones análogas en totalizaciones sociales propias de otro espacio o momento histórico (1).

El segundo capítulo versa sobre la fase teórica, soporte de toda explicación concreta (2). Para Marx, esta se trata de desplegar cómo las relaciones contradictorias propias de toda totalización social hacen posibles sus fenómenos particulares. Como punto de partida explicativo, la abstracción permite la construcción de modelos en términos de *sistemas cerrados* (reales), con una legalidad caracterizada por regularidades empíricas. En estos, son abstraídas las contingencias; es decir, los procesos que no son parte de los mecanismos tomados en cuenta. No obstante, su utilidad depende de la posterior explicación de *sistemas abiertos* (actuales), donde los mecanismos propuestos por los modelos se ponen en tensión con las particularidades históricas. El movimiento de uno a otro se basa en los *niveles de abstracción* de la explicación y permite la obtención de modelos complejos: en Marx, los sistemas cerrados corresponden a los modos de producción, los abiertos a las formaciones sociales y a la coyuntura. Lo fundamental para esta forma de explicación es la articulación de escalas (unidad espacio-temporal), configuraciones (espacio) y ritmos (tiempo) de diferentes sistemas, subsumidos contradictoriamente a la legalidad general del modo de producción. García ejemplifica estas operaciones refiriéndose a *La guerra civil en Francia*, «La llamada acumulación originaria» y a los artículos de Marx sobre la guerra civil estadounidense. Muestra con esto cómo cada desarrollo histórico concreto enriquece las categorías teórico-abstractas y los modelos en que se fundan.

El tercer capítulo analiza el uso que Marx dio a su archivo. Al investigar desde Londres, tenía a disposición cantidades masivas de información cuya accesibilidad, por su parte, estaba mediada por su *conservación en términos de la ideología del Imperio Victoriano*. De este modo, la mayoría de las fuentes de Marx tenían una forma apologetica del capitalismo; su uso necesariamente constituía una *crítica inmanente* mediante la cual Marx daba cuenta de la posición de clase de su autor, mostrando el vínculo entre tal posición y la forma en que se formula el fenómeno referido en la fuente. Hecho destacado es que a García no le tiembla la mano para criticar a Marx: su uso de fuentes secundarias ha mostrado, gracias a la investigación actualizada, haber sido una limitación para su trabajo. Sin embargo, un enfoque de investigación no puede depender sin más del trabajo de una sola persona. Así, el capítulo cierra señalando nuevas investigaciones que toman en cuenta formas espacio-temporales no disponibles para Marx dadas las limitaciones de su archivo, y la manera en que estas robustecen sus conclusiones y explicitan la riqueza de su método. Este capítulo muestra fehacientemente la utilidad de las categorías anteriormente presentadas para la depuración del trabajo del propio Marx, y para avanzar más allá de él en la investigación histórica concreta. En consecuencia, se lee de principio a fin como una suerte de clímax del libro.

Por último, el cuarto capítulo se ubica en el terreno narrativo. El cronotopo es, en este, contraparte de los modelos explicativos. Articula una dimensión episódica (diacrónica), que da cuenta de sus cambios a través de la identificación de relaciones de causa y efecto, y una configurativa (sincrónica), que permite la presentación de los modelos espacio-temporales (su escala, configuración y ritmo) a través de figuras literarias estructurales (tropos) que les corresponden, y a las que los conceptos son integrados. Es esta forma narrativa la que permite asimilar a la explicación la contingencia inherente a los sistemas sociales abiertos, combinando contradictoriamente sus espacios y tiempos diferenciados en los momentos mismos del cronotopo. Implica, a su vez, un «tomar lugar» tácito respecto de lo que se narra, el cual se *manifiesta* en la construcción de la trama (*emplotment*)

que resulta ser *siempre-ya* política. La narración está entonces mediada por la posición social del que enuncia lo narrado: su delimitación espacio-temporal y su consecuente construcción literaria son la expresión clave de esto.

En este último capítulo, no obstante, no se encuentra ningún argumento que busque articular la narración histórica con la presentación sistemática propia del método dialéctico; por ejemplo, aquella que organiza la estructura de *El capital* (3). Esto, a nuestro parecer, se contrapone al argumento de que la narrativa opera de vuelta sobre las categorías: en realidad, el capítulo solo hace referencia a lo conceptual que inmediatamente juega un rol en lo narrativo y no hace referencia a la producción expositiva de dichos conceptos (4). Al igual que otro problema específico señalado más arriba, esto parece resultar de un problema general del libro.

A lo largo de su desarrollo, el texto está abocado a la exposición, de modo ciertamente riguroso, del uso que Marx da a herramientas *generales*, propias de las ciencias sociales *convencionales*. Pero olvida avanzar más allá de ese punto, para contestarse sobre la *especificidad* del proceder científico de Marx; olvido característico del realismo crítico (Brown, Slater y Spencer, 2002; Gunn, 1989). Se niega a plantear la pregunta de ¿qué significa que el proyecto científico de Marx fuera una *crítica* de la economía política? (no significa, claramente, que su objeto sean los textos de la economía política sin más).

Este problema es especialmente explícito en el uso de la categoría de *forma* (5). Al subsumirla al concepto de mecanismos generativos, se borra su especificidad. Tal categoría cumple todas las funciones teóricas que se le imputan a este último concepto. Sin embargo, a diferencia de las formas, que a través del despliegue contradictorio que les es propio, resuelven ellas mismas la contradicción entre su existencia como formas abstractas y aquellas formas más concretas en las cuales sus potencias se realizan, los mecanismos solo permiten resolver las contradicciones entre sistemas cerrados y sistemas abiertos a través de vínculos exteriores. La relación entre unos y otros no es clara, y parece no tener mayor fundamento que ella misma. Por esto, las características de los procesos históricos concretos

deben ser incluidas *a posteriori* y *ad hoc* en la explicación el funcionamiento de los mecanismos propios de los modelos. Esto, empero, puede llevar a lecturas funcionalistas de las explicaciones resultantes, en las cuales modelos abstractos y procesos concretos no se vinculan más que aparentemente (Clarke, 1977, pp. 19-20).

Ahora bien, más allá de cualquier problema general, este libro constituye un ejemplo clave de lo que significa hacer «filosofía de» en sentido estricto. Obtiene las problemáticas que encara no de reflexiones especulativas *formalmente vinculadas* a aquello de lo que es «de», sino de los desarrollos concretos de la ciencia histórica sobre la que versa. Se nutre de ella, de sus retos y de sus límites, los cuales se encuentran en constante cambio. Por esto, y por la apertura categorial sobre la que se despliega, mantiene abierto un portillo que posibilita inmanentemente la resolución de los problemas, aquí esbozados, de los que adolece como planteo. Es un excelente antecedente y punto de partida para el desarrollo de una comprensión rigurosa de la obra de Marx, en pos de su uso para el estudio de las complejidades históricas de nuestra región. Cumple, con creces, con su objetivo teórico-político. Por todo lo anterior, merece ser leído, debatido y utilizado *críticamente*.

Notas

1. García identifica la especificidad capitalista del «desarrollo desigual y combinado» y de ella deriva la utilidad de este concepto para la investigación histórica. Con esto, esquivo su mayor deficiencia: su uso como excusa para no explicar aquello sobre lo que hay que responder: ¿por qué el desarrollo es desigual? (Rioux, 2015).
2. En el texto no hay referencia alguna a los momentos analítico y sintético de la investigación y presentación dialéctica en Marx; no la hay, por supuesto, respecto del rol explicativo de la síntesis (Starosta, 2008, p. 302). Este vacío limita la argumentación sobre la relación entre explicación teórica e investigación histórica particular y brota directamente del problema más general que encontramos en este trabajo.
3. Un ejemplo de cuestiones que, desde nuestra posición, deberían ser encaradas al referir esta

relación es ¿cuál es el vínculo del capítulo de «La jornada laboral», en tanto desarrollo histórico concreto, con el resto de la exposición sistemática de El capital? Asimismo, es a esta clase de preguntas a las que no encontramos indicio de respuesta en el texto.

4. Problema que, por cierto, se sostiene en la confusión entre «presentación» (*Darstellung*) y «representación» (*Vorstellung*). Por ejemplo, se plantea «el problema de la *representación* histórica como un problema de la *presentación* de los resultados de la investigación». La diferenciación entre ambas es clave para la metodología dialéctica, pero aquí es casi ignorada. Esta confusión, cabe agregar, es compartida con Fredric Jameson (2011, pp. 5-6), quien constantemente aparece como influencia —o bien, como objeto de crítica— en el texto.
5. Uso que acompaña de forma necesaria a una noción escueta de «contradicción», en la cual el carácter de contradictoria consigo misma es borrado (Gunn, 1992, pp. 27-31). De ahí que no se le encuentre como forma necesaria de la *unidad* de las totalizaciones, sino como *límite* de esta. Esta contradicción no contradictoria consigo misma (oposición absoluta, en términos hegelianos) produce una exterioridad entre los elementos subsumidos en las totalizaciones que puede imposibilitar su explicación unitaria como tales.

Referencias

- Clarke, S. (1977). «Marxism, Sociology and Poulantzas' Theory of the State». *Capital & Class*, 2, 1–31.
- Brown, A., Slater, G. & Spencer, D. (2002). «Driven to Abstraction? Critical Realism and the Search for the 'Inner Connection' of Social Phenomena». *Cambridge Journal of Economics*, 26(6), 773–88.
- García, G. (2014). *Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950)*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- García, G. (2015). «La infamia de Beltrán Cortés: hegemonía, nacionalismo y control social en Costa Rica (1938-1939)». En García, G., Hernández, H. y Rojas, A. (eds.), *Control social e infamia: tres casos en Costa Rica* (pp. 13–58). San José, Costa Rica: Arlekin.
- García, G. (2016). «Clase media y desarrollo desigual en Costa Rica, 1890-1930». En Díaz, D. y Viales, J. (eds.), *Historia de las desigualdades sociales en América Central* (pp. 323–45). San José, Costa Rica: CIHAC.
- Gunn, R. (1989). «Marxism and Philosophy: A Critique of Critical Realism». *Capital & Class*, 37, 87–116.
- Gunn, R. (1992). «Against Historical Materialism: Marxism as First-Order Discourse». En Bonefeld, W., Gunn, R. y Psychopedis, K. (eds.), *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* (pp. 1–45). Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Jameson, F. (2011). *Representing Capital. A Commentary on Volume One*. Londres, Inglaterra: Verso Books.
- Marx, K. (2007 [1857–58]). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). Volumen 1*. México D.F., México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2017 [1867]). *El capital: crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Rioux, S. (2015). «The Collapse of 'the International Imagination': A Critique of the Transhistorical Approach to Uneven and Combined Development». *Research in Political Economy*, 30(A), 85–112.
- Starosta, G. (2008). «The Commodity Form and the Dialectical Method: The Structure of Marx's Exposition in Chapter 1 of *Capital*». *Science & Society*, 72(3), 295–318.

José Enrique Tortós. (jose.tortosj@gmail.com) es bachiller en Sociología por la Universidad de Costa Rica, especializado en Economía Política por CLACSO.

José Carlos Cortés Jiménez

La filosofía política de Ayn Rand (tesis doctoral).
Luca Moratal Roméu (Madrid:
E-prints complutense, 2021. 417 páginas)

1. Introducción

La tesis que va a ser objeto de análisis durante este informe está escrita por Luca Moratal Roméu (2021) versa sobre la filosofía política de Ayn Rand y está dirigida por Juan Antonio Martínez Muñoz y Luis Bueno Ochoa ambos profesores adscritos al departamento de derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho de la facultad de derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Esta tesis doctoral supone un avance muy destacado en el conocimiento sobre la filosofía objetivista en español, debido, en primer lugar, a la escasa explotación académica que el pensamiento de Ayn Rand tiene fuera de Estados Unidos y especialmente en el mundo hispano: actualmente, se encuentran registradas tres tesis doctorales sobre el tema, la que se está analizando, y otras dos leídas en 2018, que son: *Ayn Rand's Fiction and the Shaping of Modern American Individualism*, de Daniel P. Stanforth (Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de Valencia) y *Del objetivismo de Ayn Rand a los cómics de Steve Ditko. Perspectiva contemporánea del héroe en Estados Unidos*, de Héctor Caño Díaz (Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética de la Universidad de Castilla-La Mancha). También, tenemos dos monografías: *Literatura y política. La obra de Ayn Rand* (Centro Tomás y Valiente, 2004), de Ramón Cotarelo, y *Realidad, razón, egoísmo. El pensamiento de Ayn Rand*

(Unión Editorial, 2012), del argentino Ricardo M. Rojas (Moratal Roméu, 2021, p. 21). Y, en segundo lugar, como se expone durante este informe, por su rigurosidad académica, por su claridad y por la especificidad de su contenido y bibliografía.

2. Análisis estructural y de la presentación de la información

La tesis que se analiza presenta una estructura dividida en seis partes relativas a: capítulo 1.- dos mundos en uno; capítulo 2.- biografía intelectual de Ayn Rand; capítulo 3.- configuración general de la filosofía de Ayn Rand; capítulo 4.- el egoísmo racional; capítulo 5.- el capitalismo como filosofía política y principio de una teoría del derecho; capítulo 6.- interacciones y legado.

El primer capítulo de la tesis, consiste en una revisión de las circunstancias históricas, familiares y originarias que vertebraron el pensamiento y el mundo de Alisa Rosenbaum (posteriormente conocida como Ayn Rand), básicamente, se pone de manifiesto cómo el origen judío de Alisa y de su familia favorecieron la discriminación social y académica del padre de Alisa y de la propia Alisa, cómo los diferentes movimientos históricos (guerras, cambios de régimen, revoluciones) llevaron a la instauración del totalitarismo y comunismo en Rusia. Dicho totalitarismo y situación comunista coagulará, como se expone en la tesis, en la



expropiación de la farmacia del padre de Alisa y su posterior puesta al servicio colectivo. Este será el punto de arranque del repudio de Alisa por el colectivismo y el comunismo. Los subsiguientes apartados del capítulo se dedican a explicar el paso de Alisa a Ayn Rand fundamentado en la migración de Alisa a Estados Unidos.

El segundo capítulo presenta, de manera teórica, la pergeñación de la obra literaria de Ayn Rand centrándose fundamentalmente en sus novelas: *We the Living*, *The Fountainhead*, *Atlas Shrugged*. Para ello, se pone en relieve las circunstancias personales e intelectuales que le llevaron a la concepción de cada obra de manera particular. En este capítulo también se encuentra muy presente la idea de que en todas y cada una de sus obras literarias la tesis del colectivismo frente el individualismo ocupa un lugar central. En este caso el individuo siempre se concibe como un animal de sacrificio a favor de la comunidad, sus ideas y su inteligencia son puestas al servicio común, no pudiendo dicho individuo disfrutar de su propio esfuerzo, del sudor de su propia frente.

El tercer capítulo se centra en exponer los principios generales de la filosofía randiana partiendo de las implicaciones que Aristóteles y Tomás de Aquino tuvieron en la misma. Como se verá durante la tesis no solo estos dos autores (como reconocía públicamente Rand) tendrán influencia en su filosofía, sino que Nietzsche, Ortega y Gasset, John Locke, Kant, Murray Rothbard, Robert Nozick, Lossky, entre otros, también la tuvieron. Aunque, el tercer capítulo se centrará fundamentalmente en explicar la influencia de los dos primeros en su metafísica y de Ludwig von Mises en su epistemología y en la influencia del romanticismo en su estética.

En el cuarto capítulo, se pone de manifiesto la concepción antropológica del hombre en Rand partiendo de la consideración del individuo como ser vivo, racional y libre de disfrutar de su propio esfuerzo intelectual e innovativo tomando, como presupone el autor de la tesis, de la obra de Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, [1929]) la idea del hombre masa para apoyar su rechazo al colectivismo y del derecho inalienable a la vida del hombre. Por otro lado, se hace alusión a la configuración de la ética randiana a través de la negación de la ética del altruismo y del deber

(esta última proveniente de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres [1785] de Kant). Además, se busca dar explicación a su genealogía a partir de la influencia en la misma de Aristóteles y del vitalismo de Nietzsche.

En el quinto capítulo, se parte de la explicación de las fuentes de las que bebe la filosofía política de Rand: el capitalismo, y cómo el mismo sirve como eje vertebrador de su teoría del derecho. Entre esas fuentes podríamos citar, por ejemplo, a Los Padres Fundadores de América, Frédéric Bastiat, los economistas austriacos, William Graham Sumner y Carl Snyder, entre otros. Todo este capítulo se encuentra estructurado de manera que se explica cada una de las partes de la filosofía política de Ayn Rand, partiendo de las fuentes en las que se fundamentan estas, pero realizando un análisis de conjunto de las mismas. De la misma manera, en este capítulo vemos, cómo todas estas fuentes se aglutinan dando lugar a la teoría del gobierno y del estado en Rand y a su rechazo del colectivismo. Más tarde, dentro del mismo capítulo se ponen de manifiesto las principales implicaturas de la filosofía objetivista en campos como el del aborto, la eutanasia, el reclutamiento obligatorio, la libertad de expresión, el feminismo, la secesión de una parte del territorio nacional, etc.

En el sexto capítulo, se considera la realidad actual del movimiento objetivista, partiendo de la influencia que ejerce sobre el libertarismo, el partido republicano y la economía. Asimismo, se expone de una manera teórica las diferentes vertientes que presenta la filosofía objetivista y cómo estas configuran la consideración de la filosofía objetivista en la actualidad.

3. Rigurosidad informativa y bibliográfica

Todos los capítulos que componen esta tesis doctoral comparten una rigurosidad académica brillante y una muy sólida manifestación de la información expuesta. Todo esto se manifiesta en la división temática que posee cada capítulo, llegando alguno de ellos incluso a contener 25 epígrafes diferentes. Dichos epígrafes se centran

fundamentalmente en analizar de manera pormenorizada e inductiva las partes que componen la idea general de cada capítulo. Podríamos poner como ejemplo, el capítulo 3 que está estructurado en catorce partes, cada una de las partes abordan de manera teórica todas y cada una de las posibilidades analíticas de la filosofía randiana como objeto de estudio de la división tradicional de la filosofía en cinco ramas de conocimiento. En este capítulo, en concreto, se analizan la metafísica, la epistemología y la estética en Rand a partir de los axiomas en los que se fundamentan. En el caso de la metafísica, por ejemplo, se estudian cuatro corolarios «Precedencia de la realidad y conceptos axiomáticos», «Corolarios de la identificación de axiomas. La causalidad», «Lo metafísicamente dado», «Misticismo y religión en la metafísica objetivista». Todo lo dicho da lugar a una valoración de conjunto de la filosofía objetivista que contempla todas las posibles manifestaciones de la filosofía objetivista tanto como sistema teórico, social e incluso como una entidad teórica en constante cambio.

Durante toda la tesis comprobamos que el autor ha leído e interiorizado absolutamente toda la obra de Ayn Rand incluyendo incluso sus artículos académicos. Aparte de ello el autor ha realizado un estudio de contraste entre la consideración general de la filosofía objetivista que él mismo tenía y la consideración de otros autores para comprobar la veracidad de la información de la que él disponía, todo ello queda patente en las múltiples citas que se realizan a los pocos autores que en español han reflexionado teóricamente sobre Ayn Rand y la pergeñación de su filosofía y a una gran mayoría de los que han reflexionado en inglés (estos ya son una cantidad mucho más considerable).

4. Conclusión y valoración crítica

Como se ha puesto de manifiesto durante todo el informe lo más destacado de la tesis doctoral que se analiza es el avance en el conocimiento en español que supone en relación a la filosofía randiana. La tesis ha tenido en cuenta cada uno de los puntos de vista desde los que se puede examinar a Ayn Rand y a su sistema filosófico. Tanto desde una perspectiva de su evolución temporal,

de su vertebración interna, de sus influencias como de su consideración como entidad social, es decir, su interacción con la sociedad. También ha tenido en cuenta cuál es su impacto desde una perspectiva política y económica en la actualidad.

Algo que se podría matizar, a mi juicio, es la extensión de la exposición analítica de la información en alguno de los apartados, en otras palabras, hay epígrafes en los que la información es muy amplia y otros en los que la reflexión teórica ocupa muy poco espacio. Podemos tomar como ejemplo, el punto siete del capítulo 5 que se subdivide en trece subepígrafes: 7. Implicaciones y aplicaciones de la filosofía política objetivista; 7.1. El aborto; 7.2. La eutanasia; 7.3. El reclutamiento obligatorio; 7.4. La libertad de expresión; 7.5. El ecologismo; 7.6. El feminismo; 7.8. La secesión de una parte del territorio nacional; 7.9. El control de la tenencia de armas; 7.10. La inmigración; 7.11. El poder punitivo del Estado y sus limitaciones; 7.12. Las drogas y la prostitución; 7.13. La admisibilidad del compromiso y otras cuestiones. Tan excesiva compartimentación, en este caso concreto y no en la obra en su conjunto, genera una confusión en relación a la significación general de la filosofía randiana desvirtuando el objeto inicial de la misma, se puede observar como en cada punto de este capítulo concreto la fundamentación objetivista se va perdiendo poco a poco centrándose en aspectos mucho menos relevantes para la ponderación actual del objetivismo.

5. Referencias

Moratal Roméu, L. (2021). *La filosofía política de Ayn Rand (tesis doctoral)*, Madrid. E-prints complutense, 417 páginas. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65024/1/T42372.pdf>

José Carlos Cortés Jiménez (josecarlos-cortes@alu.uma.es). Estudiante de Traducción e Interpretación en la Universidad de Málaga y articulista filosófico, traductológico y lingüístico. Para obtener más información acerca de mis publicaciones académicas consúltase el siguiente enlace: <https://orcid.org/0000-0002-1911-7597>

Jorge Prendas-Solano

Hegel y el poder. Ensayo sobre la amabilidad.
Byung-Chul Han (Barcelona:
Editorial Herder, 2019, 160 páginas)

El prólogo de este ensayo inicia con amplias perspectivas filosóficas para el reseñador. Literalmente, se nos ofrece tanto un objeto de investigación como una promesa de trabajo, todo señalado de manera explícita: “Al examinar la filosofía hegeliana en función del fenómeno del poder, este libro sondea su núcleo mismo: el poder no es un componente marginal del sistema hegeliano sino su configuración interior” (Han, 2019, p. 9).

La anterior afirmación habría que “digerirla” lentamente. ¿Por qué razón? Primero, la idea de examinar la filosofía hegeliana en función del fenómeno del poder, a primera vista, parece ser problemática. Para explicar el porqué, en primera instancia, habría que señalar qué se entiende por la filosofía de Hegel. A nuestra manera de entender, por “filosofía de Hegel” al menos, se deben entender los siguientes elementos: 1. El conjunto completo de los textos de juventud que atienden a diversos problemas; pero fundamentalmente se concentran sobre asuntos de nación, religión y política. 2. Una fenomenología de la conciencia natural o del “sentido común” que asciende hasta el saber absoluto. 3. Una lógica (reino puro del pensamiento), donde se abordan las principales categorías del pensar y del ser. 4. Una perspectiva completa e integrada del sistema (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*). 5. Una filosofía del derecho (filosofía ética y política). 6. Una amplia y abundante serie de lecciones que van desde cuestiones como la estética, filosofía de la

historia, historia de la filosofía y filosofía de la religión. Así pues, al decir “filosofía de Hegel”, a nuestro parecer, no se debería ignorar este amplio espectro de preocupaciones, intereses y temas en Hegel. En este sentido, no está claro del todo, si Han repara minuciosamente en las dimensiones del proyecto de lo que él llama “filosofía hegeliana” a secas y sin ninguna explicación ulterior.

Tomando en cuenta lo anterior, el proyecto de examinar la filosofía hegeliana en función del fenómeno del poder se muestra problemático. ¿Cómo examinar, por ejemplo, la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (una ontología de las categorías del pensar y del ser) en función del fenómeno del poder? ¿Qué supondría ello? ¿Se puede hacer tal lectura? Evidentemente, parece que la formulación de Han es confusa, y en todo caso, su objeto de trabajo y promesa tendría que reducirse o acotarse mejor: se trata de explorar ciertas áreas de la filosofía de Hegel, ello en función del fenómeno del poder. Eso podría ser mucho más acertado. Esa “área” que Han escoge es fundamentalmente, aunque no de manera exclusiva, las “*Lecciones sobre estética*” de Hegel. Un elemento importante sobre ello: Han no atiende a la cuestión de las distintas versiones de la estética hegeliana, es decir, no parece reparar en el hecho de que se trata de un texto que Hegel no publicó en su vida académica propiamente, sino que sus ideas sobre esta materia nos llegan a partir de una mezcla



entre sus apuntes de clase, y, por otra parte, los materiales que pudieron reunir sus estudiantes, digamos Hotho o Von Kehler.

Tomando en cuenta estos elementos, la afirmación relativa a que el poder es la configuración interior del sistema hegeliano (no un elemento marginal; sino la esencia misma del sistema filosófico) es discutible, y en esta medida, el ensayo de Han goza de una importante originalidad, pero no necesariamente el ensayo es acertado en todas sus conclusiones. En todo caso, elaboraremos mejor en lo subsiguiente algunas razones que fundamentan la afirmación anterior. Algunos de los elementos claves que conviene terminar de explorar en el prólogo de la obra reseñada:

1. El poder no necesariamente significa violencia. De hecho, no se funda en ella. Aunado a esta idea, se afirma: “La violencia divide. El poder congrega” (Han, 2019, p. 9). Esta es una de las tesis fundamentales de todo el ensayo de Han. Se trata de pensar el poder no desde una capacidad eventual para destruir, pues lo que interesa más bien es su capacidad de vincular. El poder, desde esta visión, no necesita de ejercer una fuerza directa o un momento de agresión abierto. Si así fuese, entonces la naturaleza del poder sería la debilidad, porque solamente un poder endeble debería recurrir a la violencia como primer mecanismo para convocar a la obediencia. Esta perspectiva sobre el poder podría considerarse a contrapelo de la más importante tradición de análisis sobre el poder, que apenas si aparece mencionada en la obra de Han. Me refiero, por ejemplo, a las obras de Michel Foucault y de Hanna Arendt, autores que explícitamente vinculan el ejercicio del poder y la violencia, y que además reconocen en Hegel un precursor de esta perspectiva.

Aunado a lo anterior, según Han, el objetivo principal de su ensayo consistiría en demostrar como alternativa a la palabra del poder en Hegel una visión completamente distinta anclada en el paradigma de la amabilidad. Precisamente, por esa razón, el lector está situado frente un ensayo sobre la amabilidad y sus formas, ello como una reacción frente al poder y la filosofía de Hegel que encarna dicho poder. Así nos lo

hace saber Han (2019): “Frente a la palabra del poder hegeliana, que se presenta como palabra de libertad o como palabra de amor, este libro pretende hacer visible una palabra completamente distinta que brilla a pesar de —o incluso gracias a— la ausencia de poder. Se trata de la palabra de amabilidad” (p. 11).

Ciertamente, lleva razón Han al afirmar que la filosofía hegeliana es una filosofía de la libertad, ello en el sentido del sujeto que al mismo tiempo es sustancia, del ser que es concepto, y de la realización del Espíritu Absoluto, es decir, de la reconciliación del pensamiento, la naturaleza y la eticidad. No obstante, el enfoque que Han quiere remarcar sobre Hegel es enteramente distinto. Consiste en un esfuerzo sistemático por desmarcarse del pensamiento de Hegel, toda vez que éste se encuentra indefectiblemente ligado al fenómeno del poder, es decir, a lo que Han considera hostilidad y dominio. Desde esta constatación, el ensayo pretende generar una alternativa que rebase las limitaciones propias del pensamiento del filósofo alemán. En este sentido, se puede afirmar que todo el ensayo de Han funciona desde la premisa de contrarrestar a Hegel y su filosofía como una filosofía de la dominación y de la hostilidad. De esta manera, aceptar los supuestos de la lectura de Han sobre la filosofía de Hegel implicaría reconocer al pensamiento de este filósofo como ajeno a toda posibilidad de establecer una convivencia armoniosa entre los seres humanos, pues, todo lo contrario, se trataría de relaciones basadas en el poder y en el efecto mismo que tiene este fenómeno en la vida de los individuos.

Como señalamos antes, el criterio de Han es que la naturaleza del poder realmente funciona cuando provoca no la violencia abierta, sino más bien la aceptación del poder como algo irremediable. Una congregación de individuos no como libre elección sino como un destino que se impone y que resulta invariable para el conjunto de ellos. Siendo de esta manera, al aceptar las premisas del análisis filosófico de Han, se desprendería de ello como consecuencia ético-política el rechazo de la filosofía de Hegel, siendo que ésta no sería compatible con ningún proyecto de convivencia amable entre los seres humanos. El antónimo de amable es lo hostil. Por lo tanto, abrazar la filosofía de

Hegel sería aceptar el advenimiento de una sociedad caracterizada por el poder y la hostilidad. Este es un rasgo bien marcado del ensayo de Han, a saber, la no consideración de Hegel como un pensador capaz de ser utilizado para efectos de una superación de los conflictos humanos.

2. El poder no excluye a la libertad. Según Han, lo característico del poder no es la negación, sino más bien, la afirmación. El sí antes que el no. Esta sería la marca que tiene el poder a diferencia de la violencia. En este sentido, el ensayo de Han no se interesa por la violencia que pronuncia un no rotundo, sino más bien por el poder y sus configuraciones. Concretamente, el enfoque gira sobre el tema de la amabilidad, misma que se contrapone a la noción hegeliana de libertad. A nuestra manera de entender, este es un elemento importante de considerar en la revisión de las ideas de Han. Lejos de ofrecer al lector un texto cuya intención consiste en recuperar elementos del pensamiento de Hegel para incorporarlos en una matriz superadora, la deriva central del ensayo es claramente anti-hegeliana, por cuanto no se puede construir, según Han, una filosofía de la amabilidad desde un pensamiento que rebosa de la idea de poder por todas partes, es decir, de la hostilidad como norma de la relación entre los seres humanos.

3. El poder se determina por un tipo de relación con el otro: "...el poder habilita al uno a continuarse en el otro. Favorece así una *continuidad del sí mismo*". (Han, 2019, p. 10) Según Han, esta continuidad no se podría realizar en la presencia de la violencia. Y aquí viene una frase contundente: "La máxima expresión del poder, en cambio, se da allí donde el otro se somete al uno libremente" (Han, 2019, p.10).

Dicho lo anterior, el primer apartado del ensayo de Han versa sobre la belleza del poder. En esta sección de la obra se realiza una discusión sobre la naturaleza y la concepción de lo bello en Hegel. Para Han, la concepción hegeliana de la belleza se reduce a la búsqueda de la interioridad, es decir, de un principio espiritual o de un productor libre. Han enfatiza repetidamente el que la naturaleza, tal y como es concebida por Hegel, no es libre toda vez que no se piensa a sí misma, y, por otra parte, no es capaz de producir su propia historia de manera consciente.

Este es otro elemento que Han aprovechará para resaltar y enfatizar su crítica de Hegel. La naturaleza solo es concebida por el pensador alemán bajo la forma de algo aburrido y tedioso. Otro elemento más que configura, desde el punto de vista de Han, el carácter hostil del pensamiento hegeliano. A nuestro juicio, la operación intelectual que propone Han al leer la filosofía de Hegel es construir una homologación absoluta entre su noción del concepto y la de poder; tal y como si fuesen la misma cosa. Una eventual limitación de este planteamiento es que pierde de vista que, efectivamente, el concepto es un principio aglutinador para Hegel, pero eso no quiere decir que dicha unidad sea permanente y estable. El concepto reúne y unifica, "pacifica" la tensión de los elementos agónicos, pero no necesariamente aniquila el momento negativo (la diferencia) dentro de la unidad de los opuestos. Este momento no es cancelable en la dialéctica. En este sentido, se puede afirmar que el texto se empeña constantemente en presentar lo que podría llamarse una "lectura negativa" del pensamiento de Hegel, procurando llegar a conclusiones que no necesariamente se desprenden a partir de las doctrinas filosóficas de Hegel.

Otra manera de señalar esto es tomar fragmentos de las lecciones de Hegel y a partir de ello aventurarse a conclusiones rápidas. Un ejemplo: en sus Lecciones de Estética, Hegel considera lo meramente animal como una forma de inadecuación (entiéndase un elemento de no libertad), por lo cual no es allí donde se encontraría, desde su punto de vista, lo más fundamental del cuerpo humano, sino que se halla en el espacio interno, a saber, lo espiritual, las ideas, el pensamiento, etc. Desde este punto de vista, Han quiere desprender la idea de que para Hegel el cuerpo perfecto es aquel que: "...no tendría estómago, ni pecho, ni espalda, ni piernas" (Han, 2019, p. 26). En ningún lugar de sus lecciones Hegel afirma lo anteriormente sugerido por Han. Simplemente se trata de remarcar, con acierto o no, que la obra de arte y la belleza asociada a ella deben procurar resaltar los elementos espirituales en el ser humano, mucho más que lo meramente físico-orgánico (elemento que nos emparenta con el resto de los animales no humanos). A nuestro juicio, Han enfatiza con demasiada dureza ciertos

aspectos de los textos de Hegel para desprender conclusiones que no siempre son acertadas.

En este apartado del ensayo, otra de las tesis fuertes de Han es que lo bello, tal y como lo concibe Hegel, sería realmente una estructura de poder. “Lo bello es entonces una estructura de poder. Reposa sobre aquel recorrido del concepto que reúne lo mucho en lo uno. El poder es “bello” porque produce la continuidad de lo mismo; o bien, en relación con la subjetividad, la continuidad del sí mismo” (Han, 2019, p. 28). En este punto, Han identifica claramente al pensamiento estético hegeliano con la modernidad romántica. En esta observación, ciertamente, no falla, por cuanto el arte romántico moderno es la cúspide de lo bello en el sistema de las artes hegeliano. Por lo tanto, le corresponde a Hegel, según Han, el ideal de la arquitectura romántica. En este punto, Han nos presenta una nueva crítica hacia Hegel, porque según su lectura el ideal arquitectónico de Hegel es el de un templo cerrado e introvertido. Según Han, no cabría esperar ninguna amabilidad de este tipo de concepciones, porque siempre promueven todo lo contrario: la hostilidad. Por eso, precisamente, se puede leer: “Al espíritu hegeliano no le es inherente mucha apertura. Poder significa clausura y vallado. La amabilidad desinterioriza al espíritu en dirección a una casa totalmente abierta” (Han, 2019, p. 30).

La amabilidad propuesta por Han requiere una cierta destrucción del Yo. Una anulación del Yo. Desinteriorizarse. Eso es algo que Han no encuentra en Hegel, y ciertamente la filosofía de Hegel no es una que preconice la muerte del Yo, por ende, es difícil encontrar una solución intermedia entre los planteamientos de Han y los de Hegel. En este punto, más allá de Hegel, se puede detectar en la matriz filosófica de Han una notable presencia del pensamiento de Heidegger. De hecho, Heidegger le permite a Han encontrar una forma de asimilar su noción de amabilidad, y al mismo tiempo, encontrar un mecanismo para alejarse de la visión del Espíritu hegeliano, al cual se le concibe como hostilidad permanente. La idea de Hegel de la continuidad del sí mismo en el otro, centro importante de toda la discusión, le parece a Han no ser otra cosa más que la mera hostilidad elevada al pensamiento.

Dicho lo anterior, un nudo problemático del texto de Han consiste en la construcción de ciertas reflexiones que podrían considerarse apresuradas, o que simplemente necesitan mucho más contexto en la literatura primaria. Por ejemplo, un momento de ello es cuando el autor describe la caracterización de la poesía oriental en el pensamiento estético de Hegel. De manera tajante, Han afirma que, para Hegel, esta poesía posee escaso o nulo valor al estar hundida en la naturaleza. Aún si se concediera el correcto valor de esta apreciación, lo más apropiado no sería únicamente exponer este elemento del pensamiento del filósofo alemán, sino en todo caso, demostrar su falsedad. No basta con denunciar este elemento, y eso no siempre está presente en este ensayo de Han.

En un segundo momento del ensayo, el capítulo sobre la fisiología del poder sostiene una de las tesis centrales del ensayo: “La violencia separa y aísla. El poder, por el contrario, reúne. La violencia provoca rupturas. El poder produce un *continuum*” (Han, 2019, p. 67). ¿Qué significa esto? Como explicamos antes, el poder supone, para Han, la sumisión voluntaria del otro. No la tensión o el conflicto violento y frontal. Por eso dice:

Cuando el otro sigue mi voluntad por *propia* voluntad, es decir, cuando hace de mi voluntad el contenido todo de su actuar, mi poder está en su nivel más alto (. . .) No me hace *realmente libre* el reconocimiento *formal* del otro como un individuo libre, sino solo su *libre* sumisión. (Han, 2019, p. 70)

A nuestra manera de entender, esta tesis de Han parece tener problemas de extensión al idealismo alemán o específicamente a la filosofía de Hegel. Al respecto, puede pensarse, en la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias (el famoso capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*), donde el reconocimiento no se produce de manera espontánea; sino que se afirma de manera violenta. El reconocimiento es una lucha a muerte, donde uno de los lados siempre teme por su vida, y se subordina al otro no de manera gustosa, sino movido por las circunstancias extremas, a saber, preservar la propia vida. Tal y como Hegel plantea esta cuestión, podría

afirmarse que el poder es el resultado de un acto de violencia, es decir, de una fuerza ejercida sobre el otro, y de un deseo de sacrificar la propia vida. Así es como surge el poder del amo. No se trata de una libre sumisión, sino más bien de una coacción hacia el otro. Esto contraviene el espíritu de una de las tesis centrales del ensayo de Han. De hecho, el filósofo coreano sostiene que no hay cabida para una palabra amable en la lógica de la disputa entre el amo y el siervo, pues de lo que se trata es de la hostilidad entre dos rivales, lo cual quiere decir que el modelo de la lucha entre las autoconciencias subvierte la idea de que el poder no implica un acto de violencia aparejado. Ciertamente esta es una contradicción no bien resuelta por Han.

De igual manera, el autor del ensayo mantiene una disputable concepción de la libertad en Hegel: “La fórmula de la libertad de Hegel es la “identidad de mí mismo con el otro”. Soy libre porque en el otro vuelvo a mí mismo, porque en el otro permanezco junto a mí. El universal regreso-a-sí es la libertad más elevada” (Han, 2019, p. 72). De aquí, se desenvuelve la idea permanente de que el Espíritu hegeliano es hostil, poco o nada amable. Esta visión de Han sobre la conceptualización de la libertad en Hegel no necesariamente es compartible, toda vez que podría señalarse que, para Hegel, en la identidad del sí mismo con el otro siempre se produce una identidad en la cual ambos elementos se modifican, transforman y afectan recíprocamente. El sí mismo y el otro no son neutros uno respecto del otro, y cuando el sí mismo se encuentra con el otro ya no puede volver a estar en la misma situación que estaba antes de la interacción. Esto no es considerado por Han, quién tiene la idea inamovible de una interacción mecánica entre el sí mismo y el otro, como si se tratara de elementos que se reúnen, pero no se mezclan del todo, pues permanecen idénticos después de la interacción. Esta manera de comprender es necesaria para sostener *a posteriori* que no hay una verdadera mediación en el pensamiento de Hegel, y que se puede leer todo su pensamiento bajo el signo del poder de lo unívoco. Si en todo este aspecto el filósofo coreano llevase razón en su argumentación, entonces eso sería equivalente a reconocer en Hegel a un pensador no dialéctico, constructor

de esquemas mecánicos y lineales, donde el sí mismo no recibe la influencia de lo otro de sí y se relaciona de una manera “aséptica” con lo otro.

En un tercer momento del ensayo, Metafísica del poder, se reafirma lo anterior:

El poder produce un *continuum* orgánico en el que todo está en estado de mediación con las demás cosas. La ausencia de poder genera distanciamiento, discontinuidad y dispersión. El poder es, pues, todo lo contrario de la violencia. Es precisamente el *vacío de poder* lo que provoca violencia. (Han, 2019, p. 102)

He aquí precisamente la tesis del por qué se podría leer toda la filosofía de Hegel a partir de la idea del poder. Se puede hacer tal cosa por cuanto la lógica dialéctica presente en el pensamiento de Hegel exhibe estas claves de relación entre todas las cosas. Todo está relacionado con todo, siendo el todo lo verdadero. No obstante, esta mediación entre las partes del todo, paradójicamente, Han la postula de una manera estática: el sí mismo se continúa en el otro (poder) pero no implica una modificación sustantiva del sí mismo.

En un cuarto momento del ensayo, teología del poder, Han asocia el poder con la religión y con Dios. Desde su punto de vista, si el pensamiento de Hegel es un pensamiento sobre el poder y desde el poder, entonces es inevitable que no aborde el asunto de Dios: “El pensamiento que aspira a Dios se involucra con el poder necesariamente (. . .) De modo que ya por causa de su condición teológica el pensamiento de Hegel permanece preso del poder” (Han, 2019, p. 113). En este sentido, para el autor del ensayo, el Dios hegeliano no es otra cosa más que el mismo fenómeno del poder, una vez más: “Solo el poder asegura este auto-movimiento absoluto, este girar en círculos en torno de sí. Dios es otro nombre para la prolongación ilimitada del sí mismo en lo otro. Él es por todas partes Él mismo.” (Han, 2019, p. 124). En este punto, Han contrapone a la filosofía de Hegel con el budismo y la filosofía de Lévinas. Mientras que el Espíritu hegeliano es hostil y poco amable, el pensamiento budista y el de Lévinas abren la posibilidad de la amabilidad:

También la filosofía de Lévinas se puede entender como un intento de esbozar un pensamiento libre de poder, de pensar a Dios más allá del poder, más allá de la sustancialidad, más allá de la obsesión del regreso a sí. (Han, 2019, p. 131)

Se entiende que esa “obsesión del regreso a sí”, una vez más, hace alusión a Hegel. En consecuencia, a riesgo de ser reiterativo, para Han ser amable es sinónimo de perderse a uno mismo en el otro. Solo puedo ser amable renunciando a mi subjetividad para sumergirme en el otro. Por ello mismo, leemos textualmente:

Solo soy bueno en sentido enfático cuando es absolutamente imposible retornar a mí. Allí donde soy arrancado de mí, donde se produce una brecha en mi conciencia, en el ser, allí está Dios (. ...) El Dios de Lévinas, por ende, sería todo lo contrario de aquel “espíritu” hegeliano que por todas partes se recobra, que habita por todas partes en sí mismo. (Han, 2019, p. 133)

Todo lo anterior difícilmente será reconciliable con la filosofía de Hegel, y pareciera ser que estamos frente a un “callejón sin salida”. O nos decantamos por la amabilidad de Han (renuncia al Yo y su destrucción o vaciamiento en la apertura al otro), o bien la alternativa es mantenerse en los márgenes de una subjetividad que viaja hacia lo otro de sí, se aliena y transforma, pero no deja de ser ella en algún sentido (Hegel).

Para finalizar, un breve apunte: el texto de Han parece no dar lugar a ninguna reconciliación con la filosofía de Hegel, y bien podrá ser de mucho interés para aquellos intelectuales que quieren tomar distancia del pensamiento de Hegel, ello al constituirse en un ensayo de rechazo al pensamiento del filósofo alemán. A nuestro juicio el ensayo de Han debe ser apreciado y valorado en este sentido mencionado, a saber, como un intento de crítica radical y sistemática de la filosofía de Hegel. Como todo intento de crítica, el ensayo de Han tiene puntos fuertes y débiles, en algunos momentos carece de fundamentación robusta y exploración de las obras propias de Hegel, o simplemente extrae conclusiones rápidas sin elaboración detallada. Dejamos realizadas estas advertencias a los eventuales lectores del ensayo.

Referencias

Han, B-C. (2019). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Herder.

Jorge Prendas-Solano (jprendas@itcr.ac.cr)
Profesor del Instituto Tecnológico de Costa Rica,
Escuela de Ciencias Sociales, Campus Tecnológico
Central, Cartago.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:



En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
 _____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR

Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



www.vinv.ucr.ac.cr



Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escríbanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
☐ AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	☐ CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	☐ LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
☐ ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	☐ DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	☐ MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
☐ BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	☐ FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
☐ CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	☐ FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en agosto 2022.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

