

LA
E
ndrew
EY
tagán
León
porfirio
icana
atura
temia
ociales
ca

REVISTA DE HUMANIDADES • NÚM. 45

NÚM. 45

FILOSOFÍA ENE-DIC 2018

TABLA DE CONTENIDOS

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 45. Num. 45. vol. I
Enero-Diciembre 2018

Filosofía

TABLA DE CONTENIDOS

FILOSOFÍA

Consideraciones sobre la Filosofía en Carlos Ruiz Cabrera. Aportación a la historia de la filosofía en Monterrey.

Cuahtemoc Cantu García



PDF
1-12

De la cultura a la civilización

Sergio Espinoza Proa



PDF
13-23

Hacia una herméneutica del sí a partir de Gadamer.

J. Trinidad Guerrero Castorena



PDF
24-41

El universo replegado. La noción de sistema y la subjetividad en Kant y Fichte.

Guillermo Nelson Guzmán Robledo



PDF
42-63

Entramado de ideas entre Theodor W. Adorno y José Vasconcelos Ser maestro:

¿Desgracia o privilegio?

Gustavo Meza Medina



PDF
64-76

Representación, religión y arte en la estética de G. F. Hegel

Caleb Olera Romero



PDF
77-106

La desafección: a propósito de la metafísica de la filosofía política.

Rolando Picos Bova



PDF
107-118

Fundamentos ontológico de la lógica gamma

José Luis Cisneros Arellano



PDF
119-160

De la cultura a la civilización

Sergio Espinosa Proa*

I

La apuesta, en la lógica de la disgregación como en la *epojé* de la lógica, es la misma: que lo real respire entre los poros de la realidad. Que la “vida” se abra paso en la espesura del “mundo.” Una vida que, como sabía Borges, es la vida del Otro. De lo otro del mundo. Pues el mundo lo es porque y en cuanto visible: del mundo se tiene una imagen. Sin ella, ¿qué sería de la realidad? La crítica de la civilización no forzosamente se ensaya desde fuera. Si no es crítica, ¿sería, hablando en serio, cultura? Si adoptamos otra perspectiva, lo real consiste en una discrepancia. No en el sentido argumental. Una discrepancia ontológica. La vida no es una imagen de la vida. Hay una discrepancia entre ella y el mundo, pues el mundo es una imagen: una ilusión, una ilusión esencialmente óptica. No es necesario colocarse —por accidente o programáticamente— en la orilla del mundo. La crítica se produce en una especie de sombra interior. Es la patencia impotente de lo no visible. Ahora estamos en posición de afirmarlo: el mundo sólo puede ser humano, y eso está muy bien, sólo que lo humano no es todo. El todo del mundo es un todo imaginario, es decir, incompleto: una porción totalizada, llevada a ocupar e instalarse en lo que ella no es. ¿Cómo adivinar ese no-es? Exactamente así: adivinándolo. El no-es no es visible, y por no serlo despierta de

*Universidad Autónoma de Zacatecas

su duermevela a los otros sentidos. No lo veremos; lo adivinaremos en los ojos de aquello que lo mantiene escondido. Adivinar no equivale a presentir. Adivinar es remontar una pendiente sin que esa pendiente quede por ese movimiento anulada. Lo humano permanece después de todo detrás de lo humano. El lenguaje es el pasaje al ser: a lo que al mundo falta para cerrarse sobre sí. El ser es exceso justamente porque designa la falta de mundo. A este adivinar podemos llamarle poesía. En sentido estricto, ella no pertenece al mundo. Ella está a distancia, *es* la distancia. No es que su reino no sea de este mundo, sino que oscila en la indefinición del reino y en el desvanecimiento imaginario de ese mundo que sólo podría a su vez ser imaginario. La poesía es la lengua ocupada de lo real. Ocupada en preservar y resguardar lo real frente a las violencias de la realidad, del mundo fabricado por los hombres para medrar y regir. Aunque en esta imposición termine él mismo avasallado. La poesía adivina el (lo) otro del mundo, pero no lo hace en un sentido formal. No lo hace porque ella sea un “género.” Es una crítica de la civilización, sin duda, pero sin remitirse, como sí ocurre con la utopía, a un mundo “mejor”, al mundo “tal y como debería ser.” No es, por consiguiente, que la filosofía termine prosternada ante la poesía. La filosofía se reconoce como un decir que historicamente ha olvidado lo real a fin de concentrarse en la realidad. Pero este vínculo de solidaridad no es inmune a los contagios, a las infecciones y diseminaciones de lo real. La filosofía es también poesía incluso (o más) cuando cree estar por encima de ella. La plataforma a la que hemos arribado nos permite establecer que el pensamiento escurre, cuando es pensamiento, por el lado de la crítica, y que la crítica es en cualquier caso una desinfatuación del mundo. Pensar no es reflejar la realidad, tampoco representarla, sino adelantársele o atrasarse, girar en una distancia que es la rasgadura de lo real en el tejido de lo universal. Hay, por lo mismo, una suerte de atasco en todo pensar, un difícil farfullar. Pensar es una

retención; en ella aflora la oscuridad del propio pensar. Es una oscuridad indócil. Hacia ella se recuesta, en ella deambula el pensamiento que emerge en el siglo XX. Que emerge como filosofía o como literatura, como pintura o como música: como crítica de la cultura. Es en tal sentido que nos parece lícito afirmar que el pensamiento es la crítica poética del mundo, su impugnación, su puesta entre paréntesis. Mas no en la intención de abrir el camino para un mundo nuevo, justo, promisorio, feliz, sino para encontrar la sincronía con aquello que cualquier mundo está obligado a comandar, suprimir, desactivar... u olvidar.

II

La civilización no siempre establece un corte neurótico con la naturaleza. Una separación y una diferencia sí, pero la distancia puede e incluso -en su momento- debe ser amistosa. Los humanos se distinguen del resto de los seres -del polvo a los dioses, de la hojarasca a los ángeles- con resignación u orgullo, con tristeza o júbilo, mas nunca con apatía. La nostalgia se antoja inerradicable. En cuanto tal, fuente incesante del arte, que se revela a su turno como un gesto de recuperación, de reconocimiento y de reivindicación de todo aquello que por ser humanos se ha perdido -o amenaza perderse- sin remisión. ¿Qué se ha perdido si no la existencia en su misterio? El existente es, por naturaleza, un conjurado. Por definición, no quiere adaptarse, no quiere coincidir con la tradición, no respeta las convenciones, no se halla a gusto en y con la masa; al ser un individuo, la soledad será su elemental y más adecuado medio ambiente. Si la religión le sirve de algo, no es, con toda seguridad, como proveedora de consuelos y remedios; la religión, bien entendida, dificulta el ajuste del sujeto con su entorno. Lo suyo, como sujeto empírico, es el riesgo, la desconexión, el rechazo, la rebelión. Tal vez, pero ¿quién, además de Kierkegaard, entiende la religión —y la vida— de esa manera? En todo caso, este repudio a la homogeneización (a la solubiliza-

ción) es lo propio de la cultura. La pasión no “vuelve” otros a los hombres, les deja en la libertad de serlo. Un animal deseante o pasional desea su extinción, su no ser eso que es. Comprende su ser como un trastorno del ser. Quiere simultáneamente sostenerse y derrumbarse. Una bestia que se asigna a sí misma fines se sabe de antemano determinada por ese fin de fines que es la muerte. Deseante, pasional, es decir: mortal. Es una rigurosa inversión de Kant: el cielo estrellado dentro de mí, la ley moral lejos de mí. El hombre ha aprendido a dominar a la naturaleza, pero en su hazaña lleva la penitencia. Un mundo hecho a su medida termina por asfixiarle, irritarle —o conducirlo a la indiferencia. En medio de su triunfo, el hombre “no se halla.” Percibe de golpe su caída en la trampa: se ha arrancado de la naturaleza para encadenarse con eslabones más funestos y más poderosos, aun si quizás más difíciles de reconocer. Aquel triunfo lo condena a las no por nuevas menos espantosas servidumbres. Pasar de una caverna a una jaula de hierro y hormigón, qué progreso. Autodominio y domesticidad ofrecen al cabo un espectáculo desolador. El progreso lo ha sido, sin duda, en la dirección de la abyección. El progreso ha logrado hacer mascotas de los fabricantes de mascotas.

III

El estado ideal de la humanidad ha sido y es la ausencia de Estado. Durante un millón de años, nuestros ancestros deambularon por prácticamente toda la superficie del planeta. No se apropiaban de ella, sólo recogían sus frutos, sus yemas. Tomaban y devolvían, intercambiaban en rituales intensos y complicados. Moverse continuamente era condición de equilibrio; asentarse y echar raíces quedaba descartado: era irracional. La sustitución del nomadismo por la vida sedente provocó cambios verdaderamente catastróficos. La entrada en la Historia es un accidente traumático del que a todas luces es imposible recuperarse (e incluso arrepentirse). Con el nacimiento de las ciudades nacieron las guerras

destinadas a resguardar y extender el territorio. Nacieron infinidad de conceptos, y el de frontera no es el menos sorprendente y nocivo. La lógica de la apropiación condiciona la historia entera de la explotación. Las migraciones han dejado de ser naturales; son desplazamientos forzados, violentos, usurarios. Los flujos del campo a la ciudad, a las ciudades, son cualquier cosa menos efecto de decisiones libres. La acumulación originaria del capital se apoya en, y se alimenta de, estos fenómenos de expulsión, subordinación y marginación de extensos segmentos de la sociedad. El desarrollo es un espejismo cuando se trata de someter naturaleza y cultura al imperativo de la acumulación capitalista; no es, propiamente, desarrollo, ni siquiera crecimiento en un sentido biológico: es un simple aumento en la capacidad de depredación, un incremento cuantitativo y cualitativo de la voracidad del sistema. Esta fatalidad parece inscrita en los genes de la humanidad y sus formas primitivas tienen el cometido -inconsciente- de impedir su eclosión: la prehistoria no es un período previo a la historia sino el modo en que la humanidad se protege de caer en ella y de sucumbir a su violencia. Un modo, maticemos, gracias al cual nuestros ancestros se resguardaron de la historia, que es la historia de la forma-Estado, es decir, de esa excrecencia social que al monopolizar la violencia transforma el poder en dominación y la riqueza en capital. Para nuestra consternación, no hay vuelta atrás: la fuente está rota, el retorno a la naturaleza se antoja impracticable. Quizás el futuro sea necesariamente utópico: lo más lúcido ha sido proponer, como hizo Marx con su pregnante idea de comunismo, un simulacro de retorno. Porque no es cuestión de volver a la naturaleza, sino de recuperar la sociedad, que es nuestra naturaleza. Una sociedad secuestrada por el Estado desde los tiempos de Sumeria y mantenida en cautiverio hasta el día de hoy. Que ello sea posible tras los reiterados fracasos de las izquierdas históricas no equivale a practicar un nuevo acto de fe. El porvenir no estará cerrado mientras exista un "recurso", como decía Vico, que recobre del pasado una energía aún por emplear.

El nomadismo, tan eficaz durante cientos de miles de años, puede ser recreado en nuestro aciago contexto; cómo, cuándo y dónde, no ha sido establecido. Ilustración y tragedia, intercambio simbólico y muerte, profanación y reencantamiento del mundo, inmanencia y fetichismo, violencia y beatitud, inmunización y apertura... El pensamiento social y político contemporáneo está echando mano de viejas nociones -y de antiguas oposiciones- para descifrar el nuevo código: reinventarse es la consigna. Tal vez haber hecho de la política una ciencia -y de la ciencia una política- forma parte de su domesticación, y domesticar se ha revelado como una verdadera pesadilla, como efecto de una pésima elección. El desarrollo siempre se ha acurrucado en otra parte: en la cultura, de la que ciertamente tenemos una definición o demasiado ambiciosa o demasiado humilde. En suma, el pensamiento es el primer obligado a despedirse de la forma-Estado si quiere -si queremos- que exista no una solución a todos nuestros problemas, pero sí, y esto parece más que suficiente, un porvenir.

IV

Los mitos no son en absoluto mensajes más o menos cifrados o esotéricos de un *más allá* concebido como un Dios trascendente; imaginarlos así equivale a destruir su lógica que, según venimos aquí sosteniendo, responde a la incalculable pululación de lo real; imaginarlos como símbolos o alegorías (re-presentaciones) de una realidad trascendente es convertirlos violenta aunque desenfadadamente en aquello a lo que con todas sus fuerzas y recursos se oponen. La mitología, con su pluralismo y su peculiar escepticismo, con su presentación parcial, fragmentaria y como estallada de lo divino, constituye un dique —no tan poderoso como acaso uno lo desearía— a la teología, destinada por el mismísimo Dios a reemplazarla, a declararla —por el mismísimo Hegel— “superada.” Es en virtud de este carácter autónomo y autosignificante que el pensamiento mítico o arcaico será com-

prendido por algunos estudiosos —K. Kerényi, Cl. Lévi-Strauss— siguiendo un surco trazado por Schopenhauer y más resueltamente por Nietzsche como el despliegue de un logos musical: un pensamiento, una oscura sabiduría congénita y estructuralmente abierta a una variación o variabilidad infinitas. En esta apertura se contraponen puntualmente a la clausura, a la asfixia panóptica de la teología (a menos que Dios sea concebido, con Spinoza, como la variación infinita —estética o geométrica: fractal— de la sustancia). El propio Karl Kerényi (1897-1973) demuestra que la lógica musical de la imaginación mítica constituye el medio fundamental de una “ampliación” del horizonte de la conciencia, comprimido ya por su conversión —una conversión técnica— en teología. Se trata, con toda evidencia, del paso de la espontaneidad a la rigidez, de la libertad de movimientos al encierro ético-político: “Es una tecnicización del mito, por cuanto que es el presupuesto doctrinal para un uso de la mitología social y político, tendente a bloquear y sojuzgar al hombre ante fuerzas sobrehumanas que le oprimen (de hecho, ante los manipuladores), tendente por lo tanto —en virtud de intereses muy precisos— a lo más opuesto a una ‘ampliación de la conciencia’. Tecnicizado, el mito no sólo excluye toda ampliación no visionaria de la conciencia, sino que permite a sus manipuladores adoptar con eficacia la actitud de videntes y profetas.”¹ En lugar de racionalizar o instrumentar política-inmunitariamente al mito, ¿por qué no escucharlos como se escucha un disco de música renacentista o barroca? “De este aspecto imaginético-significativo-musical de la mitología derivase el que el único modo justo de comportarse a su respecto sea el de dejar hablar a los mitologemas por sí mismos y ponerse simplemente a su escucha.”² Es la misma, o similar, o afín, línea de defensa y de lectura de Cl. Lévi-Strauss: el mito impide “rellenar” un real-en-estampida transformándolo así en una Realidad

1 Furio Jesi, *Mito*, trad. J.M. García de la Mora, Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. 102.

2 *Ibid.*, p. 105.

Divina. “Ciencia, por lo tanto”, concluye Jesi, “que es forma vacía, no llenable, de la paradójica ciencia de lo que científicamente no es cognoscible.”³ ¿Qué es, pues, el pensamiento si no una Contra-teología, es decir, el modo de imaginar el mundo resistiendo al mismo tiempo (o retardando) la aparición del Estado? ¡Anarquía selvático-lujuriosa versus teocracia pastoral-salvífica! Me parece incontestable que esta resistencia (inconsciente) a la teo-logización (técnico-política) del pensamiento se ha debilitado considerablemente en la ciencia (ella misma fruto de una compulsión técnico-política). De ahí la importancia creciente de la mitología –de esa sabiduría oscura tan difícil de fijar conceptualmente–; cuando la ciencia en su conjunto deviene avatar de una realidad espiritual, imperiosa y despótica, ¿cómo no volver los ojos a Orfeo, a Antígona, a Sísifo, a Medea, a Dioniso y Ariadna, a Odiseo y Circe, a Teseo y Andrómeda, a Takutsi Nakawé y Yirakamé, que continúan generación tras generación dando muchísimo que pensar?

V

Cuando la naturaleza da motivos para volver a ser pensada es porque algo muy malo ha sucedido; se ha quebrado la corteza de la tierra o su ionósfera, un asteroide la amenaza, los recursos alimentarios o energéticos se agotan, el aire se torna y tóxico, epidemias que se desatan, especies que se extinguen... Dando qué pensar, la naturaleza simplemente recuerda a los humanos que ellos sólo en su imaginación, tan dada a contraer fiebres, son los favoritos de un ser ajeno a ella. Es evidente que ha habido modos y modos de pensarla, es decir, de habitarla y de habituarse a ella. Uno de esos modos, el que predomina entre los llamados modernos, es el de la explotación ilimitada. Surgen de vez en vez, de ahí mismo, llamadas de atención: está bien usarla, pero racionalmente. En la historia de su asentamiento en el planeta,

³ *Ibid.*, p. 106.

los humanos han ensayado tres formas principales de estar en ella: recoger sus frutos, ayudarla a producirlos y, al final, forzarla a ello; paleolítico, neolítico, ansiolítico superior y paralítico inferior (cibernético). En el último, que es el nuestro, la naturaleza se piensa como lo hace Woody Allen: ese lugar donde los pollos caminan crudos. Ahora, según inciertos informes, los pollos se producen sin cabeza, sin plumas y sin alas; sólo lo comestible es útil, y si es útil es suficiente para ser verdadero. No siempre, desde luego, ha sido así. Lo llamativo es que, en la época en que la naturaleza prácticamente ha dejado de existir, a algunos alucinados les parezca que ha llegado el tiempo de despertar de un ensueño demasiado urbano. ¿De verdad sabemos lo que es? ¿Algunos lo han sabido? ¿Vale la pena intentarlo de nuevo? “En la actualidad”, escribe Michel Serres, “¿no estamos olvidando el mundo de las cosas mismas, las arenas movedizas, el agua, el barro, las cañas de la ciénaga? ¿En qué arenas movedizas chapoteamos juntos, adversarios activos y mirones malsanos? ¿Y yo mismo que lo escribo, en la paz solitaria del alba?”⁴ El mundo arcaico —y es ésta una denominación pragmática que no designa nada fijo ni en el tiempo ni en el espacio— está dominado por una idea muy particular acerca de lo que son las cosas. Se le ha formulado de muchas maneras, dentro y fuera de nuestras tradiciones sapienciales. En lo esencial, palabras más, palabras menos, se trata de esto: de comprender y aceptar que nada es nuestro; el moderno (promedio) se comporta como si, al contrario, todo lo fuera. Es claro que en medio de la modernidad ciertos segmentos se hallan más bien a disgusto en esta lógica de apropiación y usufructo (aunque por lo demás no les falte nada); pero no tienen mucho sitio a dónde hacerse. Son (somos), en la historia y en el ser, sobrantes y marginales. Queda, con todo y su talento adaptativo, una sorda y pertinaz nostalgia. Con seguridad, los menos capacitados para entender la naturaleza somos los que mediante

4 Michel Serres, *El contrato natural*, trad. U. Larraceleta y J. Vázquez, Pre-textos, Valencia, 1991, p. 10.

las ciencias creemos haber despejado, si no todas, sí las principales incógnitas. Una de las floraciones de la época de la Ilustración quiso enmendarle la plana a Descartes y enseñar que la naturaleza era un poco más que curvaturas en un plano de coordenadas y abscisas: Pascal puso su corazón por delante; Spinoza, reconociendo sin remilgos la naturalidad de Dios; Vico, declarándola impenetrable; Schelling, mostrando que la lógica de la libertad opera desde las partículas elementales hasta Leonardo da Vinci... No constituye un error proponer que el Romanticismo es un movimiento de salvación de la parte encapsulada e inmovilizada por la inteligencia racional. Sí, pero, ¿hemos aprendido a comprenderla, siendo, como es, infinitamente mayor a nosotros? ¿No haríamos mejor renunciando a ello y dejándola ser? Porque creer que del corazón de las galaxias al corazón de un bebé recién nacido sólo hay continuidad o evolución no deja de ser una petición de principio. La ciencia propicia sus propias leyendas santas.

Referencias:

- FURIO JESI, *Mito*, trad. J.M. García de la Mora, Editorial Labor, Barcelona, 1976.
- MICHEL SERRES, *El contrato natural*, trad. U Larraceleta y J. Vázquez, Pre-textos, Valencia, 1991.