

METANOIA



MF

Inquietudes filosóficas

UN ESPACIO PARA EL DIÁLOGO FILOSÓFICO

¿En qué consiste el problema de la cosa en sí?

ABRIL LUCÍA MARTÍNEZ RAMÍREZ

El argumento contra el lenguaje privado

ABRIL LUCÍA MARTÍNEZ RAMÍREZ

Sobre el *Calígula* de Camus

GUILLERMO ELÍAS GARCÍA

Equipo editorial

Consejo directivo

Noemi Alejandra Reyes Ávila
Agness Diana Laura Camarena Rodríguez
Ignacio Enrique Charretón Kaplun

Comité de edición

Angélica Concepción Pérez Rivas
Óscar Clemente Hernández Palacios

Comité de diseño

María Fernanda Arroyo Castellanos
Renata de Jesús Gutiérrez
María José Fernández Rodríguez

Comité de difusión

Iván De Jesús Barón Zamudio
Joaquín Navarro Lomelí
Nahomi Cristina Aquino

Comité de logística

Mordred Kuri Natalia Vallejo Flores

Comité de programación

Antonio Martín Villaseñor

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Editor responsable: Juan Pablo Romero Tejada, S.J.

Apoyo y acompañamiento a los alumnos:

Rubén Ignacio Cadena Corona, S.J.

Miguel Fernández Membrive

Carlos Sánchez Romero

Antonio Cham Fuentes

Equipo técnico

Imagen de portada: Renata Gtz

Diseño de portada e interiores: Ricardo Romo

Diagramación y programación HTML: Daniela Rico Cudurie

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Metanoia, Año 1, No. 1, 1 de diciembre de 2024, es una publicación electrónica semestral editada por los estudiantes de la Licenciatura en Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, c.p. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974. Editor responsable: Juan Pablo Romero Tejada. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2024-071617522600-102 otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Juan Pablo Romero Tejada, 1 de diciembre de 2024.

Índice

- 01 **¿Quiénes somos?**
- 02 **Presentación**
- 04 **Ensayo filosófico**
¿En qué consiste el problema de la cosa en sí?
ABRIL LUCÍA MARTÍNEZ RAMÍREZ
- 10 El argumento contra el lenguaje privado
ABRIL LUCÍA MARTÍNEZ RAMÍREZ
- 15 Un supuesto moderno en una propuesta
posmoderna. La presencia de la dialéctica del
amo y el esclavo en la identidad intercultural
de Francisco Jesús Vélez Alonso
GUILLERMO ELÍAS GARCÍA
- 27 Reconfigurar la vida que nos engendra.
Una lectura de la filiación desde la
fenomenología de la donación
BERNADITA LINARES
- 35 **Textos literarios**
Sobre el *Calígula* de Camus
GUILLERMO ELÍAS GARCÍA
- 39 La molécula del agua adopta una geometría
no lineal
CARLOS IVANHOE GARCÍA CAMPOS
- 41 Sin título
LORENA DEL CARMEN GUTIÉRREZ AVIÑA
- 55 **Agradecimientos**



¿Quiénes somos?

Metanoia es una revista que nace en 2022 por interés de las y los estudiantes de Filosofía y Ciencias Sociales del ITESO con el objetivo de ofrecer a estudiantes de filosofía y carreras afines un medio para publicar sus textos, así como trabajar de primera mano con el proceso y administración de una revista. Nuestro equipo está integrado por estudiantes de licenciatura y maestría apasionados por la filosofía y la labor editorial, con la intención de que el proyecto sea un espacio pedagógico para quienes desean incursionar en este mundo.

En *Metanoia* pensamos la filosofía como un encuentro y un diálogo para reflexionar sobre nuestra realidad, enriqueciendo la formación de nuestros escritores, lectores y colaboradores. Esperamos que la revista sirva como un puente para lograrlo en conjunto.

Presentación

En este primer número, *Inquietudes filosóficas: un espacio para el diálogo filosófico*, quisimos responder a nuestro objetivo como revista de ser un medio para el aprendizaje a través de la publicación de textos filosóficos y de la invitación a pensar desde la filosofía el mundo que nos rodea y las cosas que nos mueven. Esta edición ofrece la oportunidad a nuestros autores y, en extensión, a nuestros lectores, de explorar filosóficamente sus intereses con total libertad.

Contamos con las secciones *Ensayos filosóficos* y *Textos literarios*, que son nuestros medios de expresión en *Metanoia*. Nos complace iniciar este proyecto con una selección de siete trabajos.

La sección *Ensayos filosóficos* cuenta con cuatro textos. El primero lleva por título *El argumento contra el lenguaje privado* y desarrolla los argumentos formulados por Wittgenstein, filósofo analítico, en contra de la existencia de un *pre-lenguaje* o, como él lo llama, un *lenguaje privado*. Para ello, la autora indaga sobre los conceptos de lenguaje privado y lenguaje común, mostrando que su división es absurda.

En el ensayo *¿En qué consiste el problema de la cosa en sí?* se analizan de forma consistente las implicaciones ontológicas del concepto kantiano de *cosa en sí*. Kant, en su *Crítica de la razón pura*, inicia un debate en el que se juegan teóricamente los límites de la razón. Este tema ha suscitado infinidad de discusiones a lo largo de la historia de la filosofía moderna y contemporánea. El texto parte de las preguntas sobre las implicaciones que ha tenido el problema de *cosa en sí* en la filosofía y si ésta entra en contradicción dentro de su propio sistema.

Un supuesto moderno en una propuesta posmoderna. La presencia de la dialéctica del amo y el esclavo en la identidad intercultural de Francisco Jesús Vélez Alonso es una crítica a la *identidad intercultural* de Vélez, pues dicho concepto resulta incompatible con su marco teórico. Para

sostener lo anterior, el autor expone los presupuestos hegelianos de fondo en la noción de *identidad intercultural*.

Como cierre de esta sección, *Reconfigurar la vida que nos engendra. Una lectura de la filiación desde la fenomenología de la donación* expone la indagación fenomenológica de Jean–Luc Marion sobre la llegada a la vida a partir de la figura de la filiación. La reflexión culmina con la figura de la filiación como un *don sin retorno*, a partir del cual se dilucida la hipótesis planteada: el nacimiento tiene la potencialidad de inaugurar a cada instante esta vida que *nos* descubre y *se* descubre siendo hijos.

En la sección *Textos literarios* contamos con tres textos. El primero de ellos, *Sobre el Calígula de Camus*, es un ensayo literario que reflexiona acerca del absurdo dentro de una de las grandes obras del filósofo Albert Camus. Los otros dos, *La molécula del agua adopta una geometría no lineal* y *Sin título*, son poemas de verso libre.

Metanoia agradece el interés de nuestros autores y su confianza en el proyecto. Extendemos la invitación a leer el presente número y a seguir acompañándonos en nuestras siguientes publicaciones.

Metanoia



¿En qué consiste el problema de la cosa en sí?

Abril Lucía Martínez Ramírez

Resumen: En este artículo comenzaré por analizar las implicaciones ontológicas de la distinción entre fenómeno y noúmeno que Kant planteó en la *Crítica de la razón pura*. Enseguida, daré un panorama general acerca del problema de la cosa en sí, desde el surgimiento de la polémica en el idealismo alemán hasta la eliminación de la distinción entre fenómeno y cosa en sí propuesta por el positivismo. Revisaré las principales críticas y defensas del concepto de la cosa en sí, mostrando la manera en que, bajo algunas interpretaciones, el concepto de la cosa en sí se vuelve inconsistente con el sistema kantiano, mientras que, bajo otras interpretaciones, la cosa en sí, entendida sólo como un concepto límite del conocimiento, no se muestra en contradicción con el sistema.

Palabras clave: *cosa en sí, idealismo alemán, fenómeno, Kant, positivismo, Hartnack.*

Abstract. In this work I will begin by analyzing the ontological implications of the distinction between phenomenon and noumenon that Kant raised in the *Critique of Pure Reason*. Subsequently, I will give a general overview of the problem of the thing in itself, from the emergence of polemics in German idealism to the elimination of the distinction between phenomenon and thing in itself proposed by positivism. I will review the main criticisms and defenses of the concept of the thing in itself, showing how, under some interpretations, the concept of the thing in itself becomes inconsistent with the Kantian system, while under other interpretations, the thing in itself, understood only as a limit concept of knowledge, does not appear in contradiction with the system.

Keywords: *thing in itself, German idealism, phenomenon, Kant, positivism, Hartnack.*

LA DISTINCIÓN ENTRE FENÓMENO Y COSA EN SÍ

En la filosofía de Kant se produce una “escisión” del ser por su distinción entre fenómeno y cosa en sí. Mediante esta distinción, la realidad queda dividida en dos partes; por un lado, está la realidad tal y como se muestra al sujeto (el fenómeno), y por otro lado, está la realidad más allá de lo que percibe el sujeto (la cosa en sí).

Según Kant, el fenómeno es “el objeto indeterminado de una intuición empírica”.¹ El fenómeno es el objeto del conocimiento, es lo único que podemos conocer a través de las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. El fenómeno es lo que percibimos a través de la experiencia, pero el fenómeno no se corresponde con lo que son las cosas en sí mismas, sino que es la afección que producen las cosas en nosotros. Kant tiene una concepción hilemórfica del fenómeno: por un lado, está la forma del fenómeno, que se refiere a lo puesto por el sujeto —las formas puras de la sensibilidad—. Aquello que permite ordenar lo múltiple dado en la sensación. La forma se encuentra dispuesta *a priori* y es independiente de toda sensación —en tanto que constituye la condición de posibilidad de la experiencia misma—. Por otro lado, está la materia del fenómeno, que hace referencia a aquello que nos es dado a través de la sensación. Por esta razón, la materia del fenómeno es únicamente dada *a posteriori*. Por su parte, la cosa en sí hace referencia a lo que son las cosas objetivamente, independientemente de las condiciones subjetivas de la intuición. Sin embargo, Kant considera que la cosa en sí es incognoscible:

Los objetos en sí nos son desconocidos y [...] lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio [y el tiempo], y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocida por medio de tales representaciones.²

Lo que Kant quiere decir es que no conocemos el mundo directamente, sino que siempre pensamos el mundo a través de nuestras facultades; en este sentido, sólo conocemos los fenómenos, y los fenómenos son aquello que nosotros consideramos como objetos exteriores pero que en realidad son sólo representaciones de la sensibilidad, por tanto, nunca podemos saber cómo son las cosas en sí mismas.

EL SURGIMIENTO DEL PROBLEMA DE LA COSA EN SÍ EN EL IDEALISMO ALEMÁN

Durante la época del idealismo alemán hubo una tendencia a rebasar los puntos insatisfactorios de la *Crítica*, de manera que los primeros pensadores del idealismo alemán se manifestaron respectivamente como defensores o adversarios de la teoría de Kant y el objeto central de la discusión filosófica se convirtió en la cosa en sí. Reinhold fue el primer intérprete de la obra de Kant. Según Hartmann, los puntos principales de la filosofía de Reinhold son los siguientes:

¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1982, p.41.

² *Ibidem*, p.48.

1. La doctrina de la forma y la materia. Reinhold reduce la idea de la *Crítica* a dos pares de conceptos: materia y forma, fenómeno y cosa en sí.

2. La tesis de la incognoscibilidad y necesidad de la cosa en sí. Reinhold considera que la aprioridad de la forma se deriva de la condicionalidad de la forma para la posibilidad de la representación; por otro lado, la necesidad de la existencia de la cosa en sí se deriva de la condicionalidad material de la representación empírica de la cosa y, por último, la incognoscibilidad de la cosa en sí se deriva de la determinación formal subjetiva de la receptividad.

3. La unidad del principio —tesis de la conciencia— como punto de partida del sistema kantiano. Según Reinhold, el principio unitario de la *Crítica* es la tesis de la conciencia, según la cual las condiciones de la representación son las siguientes:

a) Toda representación consiste en la reunión de forma y materia: el elemento formal pertenece al sujeto y el material al objeto.

b) La facultad representativa es a la vez espontánea y receptiva: la forma es producida por la conciencia y la materia le es dada a la conciencia.

4. El método de Kant es la deducción. Según Reinhold, la deducción consiste en mostrar las condiciones del conocimiento partiendo de la situación real dada, de manera que Kant asciende del *factum* de la experiencia a las condiciones de posibilidad de la misma.

La polémica de la cosa en sí se originó a partir de que Reinhold, en su interpretación de la filosofía kantiana, consideró que la materia del fenómeno se explicaba por la cosa en sí. En palabras de Hartmann: “El elemento material de la representación se enraíza en la cosa en sí; pues, de otra manera, al igual que la forma, tendría que ser producido espontáneamente y podría no tener ningún carácter de cosa dada”.³

En este sentido, Reinhold piensa que la afección del sujeto supone algo que lo afecte, por tanto, la cosa en sí es la causa de la materia del fenómeno. A raíz de esta afirmación de Reinhold, surge la siguiente aporía: por un lado, si se afirma que la cosa en sí es la causa de la materia del fenómeno, entonces se estaría haciendo un uso ilegítimo de la categoría de causalidad, además de que se estaría afirmando la sustancialidad de la cosa en sí. Por otro lado, si se afirma que la cosa en sí no es causa de la materia del fenómeno, entonces tendríamos que atribuir la procedencia de la materia al sujeto.

Con respecto a este problema, Schulze considera que, al afirmar la existencia de la cosa en sí, Kant cometió el error que él mismo refutó en su crítica al argumento ontoló-

³ Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p.24.

gico: de pensar la idea de la cosa en sí no se sigue su existencia —al igual que de pensar la necesidad de los juicios sintéticos *a priori* tampoco se sigue su existencia—. El problema es que no tenemos una intuición empírica de la cosa en sí, por tanto, ¿cómo podemos afirmar que existe?, si el mismo Kant establece como condición que, para hablar de lo que existe, debe haber una intuición empírica.

Schulze fue el primero en señalar que al afirmar que la cosa en sí es causa de la materia del fenómeno se está haciendo un uso ilegítimo de la categoría de causalidad, la razón de esto es que el ámbito legítimo de aplicación de las categorías solamente es el ámbito de los fenómenos, por lo que al aplicarla a la cosa en sí estaríamos saliendo de ese ámbito legítimo. En este sentido, Schulze consideró que la *Crítica* no superó a la filosofía dogmática, y, en razón de esto, Schulze se inclinó hacia una postura escéptica.

Por su parte, Maimón realizó una defensa del sistema kantiano. Éste considera que la cosa en sí es un concepto límite de lo que es cognoscible, además, opina que la cosa en sí no puede ser la causa de la materia del fenómeno, pues la cosa en sí no tiene realidad empírica, no es subsistente.

En cambio, Jacobi se inclina hacia el realismo al afirmar el fenómeno innegable de la realidad de los objetos externos. Jacobi justifica su afirmación en la creencia en el mundo exterior, la cual sólo podría ponerse en duda mediante una reflexión. Con respecto al problema de la cosa en sí, Jacobi hace el importante señalamiento de que, si la cosa en sí es realmente la causa de la materia del fenómeno, entonces, contrario a lo que pensaba Kant, no puede ser incognoscible. Además, Jacobi piensa que el sistema de Kant significa el subjetivismo puro, de manera que la cosa en sí es una inconsistencia en el sistema, en tanto que es un rezago de objetivismo y realismo, pues la cosa en sí reclama una existencia fuera del sujeto. Sin embargo, Jacobi es consciente de que sin el concepto de la cosa en sí no se puede lograr el punto de vista de la crítica.

Por otra parte, Beck consideró que la materia del fenómeno —al igual que la forma— es puesta también por el sujeto. La razón de esto es que Beck opina que la cosa en sí no puede ser concebida como sustancia, por lo tanto, el sujeto debe ser la causa tanto de la forma como de la materia del fenómeno.

LA ELIMINACIÓN DE LA COSA EN SÍ EN LA FILOSOFÍA POSITIVISTA

Según Kofakowski, el positivismo se caracteriza por tener una actitud normativa respecto del saber humano, de manera que a partir de un conjunto de reglamentaciones y un criterio de demarcación distingue lo que es conocimiento de lo que son pseudoproposiciones carentes de significado.

En este sentido, Kofakowski señala que la primera regla del positivismo es la regla del fenomenalismo, la cual consiste en afirmar que no existe una diferencia real entre esencia y fenómeno, por lo que sólo tenemos derecho a registrar lo que se manifiesta en la experiencia.



En numerosas doctrinas metafísicas tradicionales se suponía que los distintos fenómenos son modos de manifestación de una realidad que no puede revelarse directamente al conocimiento ordinario. Esta suposición justificaba el uso de palabras como “sustancia”, “forma sustancial”, “cualidad oculta”, etc. El positivismo recomienda el rechazo de estas distinciones que inducen a error.⁴

Lo anterior deja en claro que el positivismo rechaza la distinción entre fenómeno y cosa en sí, pues el positivismo sostiene que lo único que captamos son los fenómenos, de manera que el concepto de la cosa en sí se vuelve innecesario. Los positivistas sostienen que no hay ninguna realidad que no sea captable por la experiencia, por lo que consideran que la cosa en sí es aún un rezago de la metafísica.

Por otro lado, en *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, Carnap considera la cosa en sí como un concepto carente de significado. La razón de esto es que la teoría verificacionista de los positivistas sostiene que todo enunciado con sentido debe poder ser comprobado o refutado empíricamente. El problema es que no podemos tener conocimiento empírico de la cosa en sí, por lo tanto, la cosa en sí queda relegada al ámbito de la metafísica.

LA DEFENSA DEL SISTEMA KANTIANO

Me parece sumamente relevante la interpretación de Justus Hartnack con respecto a la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. En *La teoría del conocimiento de Kant*, Hartnack comienza explicando que las categorías sólo son aplicables al ámbito del espacio y del tiempo; esto significa, según Hartnack, que no podemos tener conocimiento de un objeto trascendente —un objeto que no se dé en el espacio y el tiempo—. Ahora bien, Hartnack señala que, siguiendo a Kant, el fenómeno es lo que intuimos en el espacio y el tiempo, y el noúmeno o cosa en sí es aquello que no es fenómeno. Según Hartnack, Kant distingue entre un significado negativo y uno positivo del concepto noúmeno. En su significado negativo, el noúmeno no es un objeto de intuición, mientras que, en su significado positivo, el noúmeno se entiende como un objeto que puede ser captado mediante algún tipo de intuición no sensible.

Lo importante en este punto es que Hartnack hace notar que Kant se queda únicamente con el sentido negativo del término y rechaza rotundamente el significado positivo, en tanto que presupone un tipo de intuición que Kant considera imposible. Así, Hartnack sugiere una interpretación lógica o epistemológica de la *Crítica*, en la que la cosa en sí es únicamente un concepto límite, pero jamás un objeto. Hartnack piensa que Kant no sostiene la sustancialidad de la cosa en sí:

El concepto “noúmeno” no es así un concepto de algún objeto sensible cualquiera que éste sea, sino que es un concepto de algo que no es un objeto que puede ser percibido

⁴ Leszek Kołakowski, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1981, p.15.

por los sentidos —que es lo mismo que decir que no es un concepto de objeto alguno en absoluto.⁵

Hartnack considera que Kant no clasifica los objetos como empíricos (fenómenos) y trascendentes (noumenos), pues esto es contradictorio con la idea de la *Crítica*, sin embargo, sí es consecuente considerar al concepto de noumeno como un concepto límite del conocimiento.

CONCLUSIONES

Considero que la principal razón de Kant para introducir el concepto de la cosa en sí fue la de manifestar una postura escéptica respecto del realismo ingenuo. En la teoría de Kant es fundamental la tesis de que no conocemos la realidad directamente. Sin embargo, considero que el idealismo trascendental de ninguna forma cae en el subjetivismo, pues Kant no niega la existencia del mundo exterior.

Por otro lado, pienso que el sistema de Kant no se puede sostener sin la cosa en sí, pero que este concepto se vuelve contradictorio si se interpreta de forma ontológica. Si se sostiene la sustancialidad de la cosa en sí se estaría cayendo nuevamente en la metafísica dogmática al afirmar la existencia de la cosa en sí a pesar de su incognoscibilidad. En cambio, si se sostiene una interpretación epistemológica de la cosa en sí, a mi parecer, una interpretación más acorde con la intención de la *Crítica*, entonces la cosa en sí es únicamente un concepto límite del conocimiento, lo cual no se encuentra en contradicción con el resto del sistema kantiano.

FUENTES DOCUMENTALES

Carnap, Rudolf, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* en Ayer, Alfred, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1932.

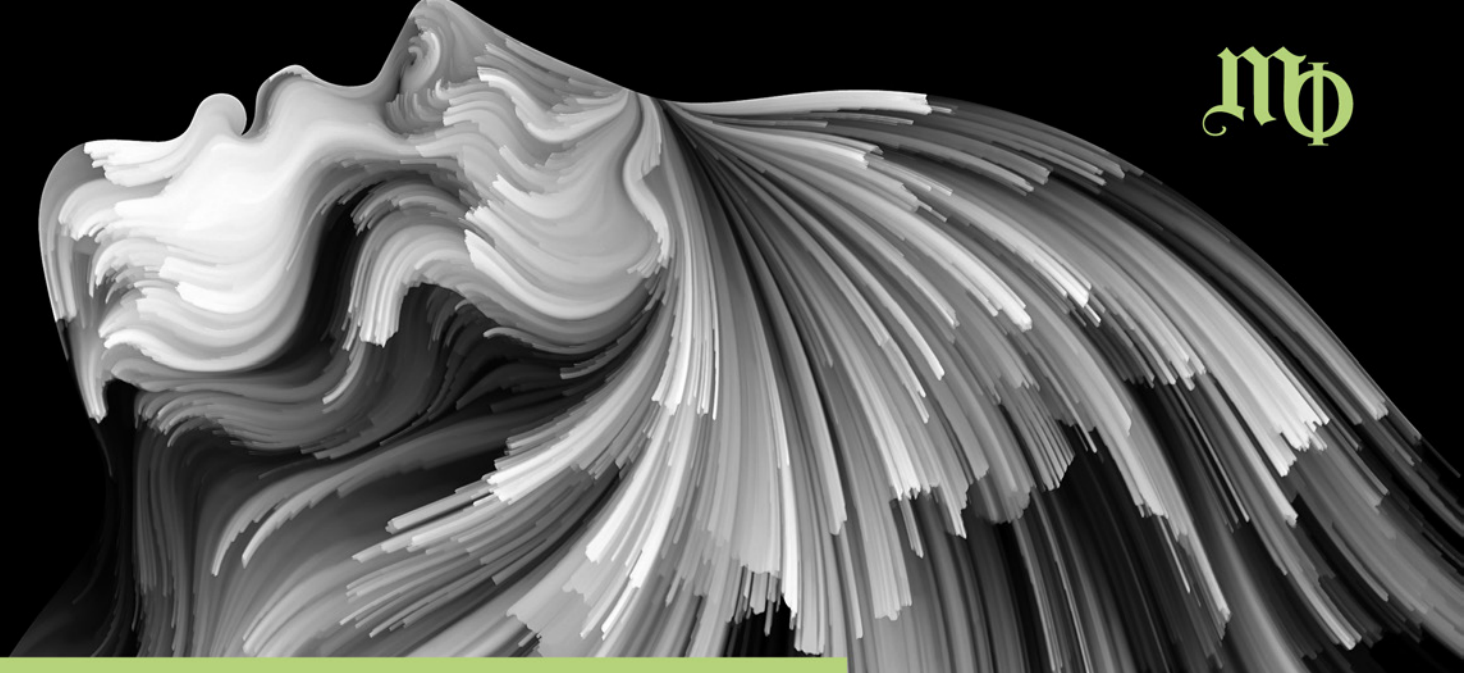
Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961.

Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid, 1977.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1982.

Kołakowski, Leszek, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1981.

⁵ Justus Hartmann, *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid, 1977, p.101.



El argumento contra el lenguaje privado

Abril Lucía Martínez Ramírez

Resumen: En este trabajo expondré de manera general los principales argumentos que Wittgenstein ofrece en sus *Investigaciones filosóficas* en contra de la existencia del lenguaje privado. La tesis de Wittgenstein es, en primer lugar, que no es posible que exista un lenguaje privado porque no se pueden nombrar los datos sensoriales. En segundo lugar, Wittgenstein sostiene que el mundo interior de la conciencia no es relevante para el lenguaje común. En razón de esto, Wittgenstein intenta demostrar que aun suponiendo que pudiera existir un lenguaje privado, no podríamos explicar el paso de lo privado a lo común. Es decir, si suponemos la existencia del lenguaje privado esto nos conduciría al problema del solipsismo.

Palabras clave: Wittgenstein, lenguaje privado, Russell, datos sensoriales, solipsismo, lenguaje común.

Abstract. In this essay, I will outline the main arguments that Wittgenstein offers in his *Philosophical Investigations* against the existence of private language. Wittgenstein's thesis is, first, that it is not possible for a private language to exist because sensory data cannot be named, and second, Wittgenstein argues that the inner world of consciousness is not relevant to the common language. Because of this, Wittgenstein tries to show that, even assuming that a private language could exist, we could not explain the passage from the private to the common, that is, if we assume the existence of private language this would lead to the problem of solipsism.

Keywords: Wittgenstein, private language, Russell, sensory data, solipsism, common language.

En primer lugar, para fines de mayor comprensión, cabe señalar que para Wittgenstein el lenguaje y el pensamiento son lo mismo, no hay una línea divisoria entre ambos, no son dos facultades distintas de la mente. En este sentido, Wittgenstein explica que todos los filósofos anteriores siempre han considerado el lenguaje y el pensamiento como dos cosas distintas, de ahí surgió la extraña idea de la existencia de un lenguaje privado, que es una especie de lenguaje subjetivo que cada persona posee antes de aprender a hablar el lenguaje común —o sea, cualquier idioma—. Sin embargo, Wittgenstein cree que esto es imposible pues no existe pensamiento sin lenguaje y viceversa.

Wittgenstein comienza su argumentación oponiéndose a la tesis de Russell, en la cual sostiene que las sensaciones son completamente privadas y que es posible nombrar los datos sensoriales. Bajo la perspectiva empirista de Russell las expresiones no entran en contacto directo con los objetos, sino con los datos sensoriales. Como los datos sensoriales se refieren a los datos de nuestra conciencia, Russell considera que las sensaciones pertenecen a un ámbito privado y que podemos tener completa claridad sobre éstos, por lo tanto, podemos identificarlos y nombrarlos.

Russell piensa que se puede identificar o delimitar un dato sensorial mediante la “concentración de la atención”. Wittgenstein considera que esto no es posible, pues no contamos con un criterio consistente que nos permita identificar las sensaciones. Wittgenstein se pregunta qué es lo que nos permite distinguir una sensación de otra y llega a la conclusión de que simplemente es el hecho de que creemos que son diferentes. Por lo tanto, no contamos con un criterio de corrección exterior, independiente y objetivo, sino que el criterio de identificación de las sensaciones es subjetivo, es un criterio interno. Esto es lo que Wittgenstein quiere expresar cuando sugiere el ejemplo de la tabla en la imaginación.

Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. Pero ¿debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? —‘Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva’—. Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente.¹

En este sentido, Wittgenstein señala que, mientras que tenemos criterios claros para diferenciar las cosas exteriores en el mundo físico —criterios de identidad—, lo cual posibilita la referencia, el acto de nombrar, sin embargo, no podemos trasladar nuestro modelo para nombrar cosas exteriores a la interioridad de la conciencia, puesto que los objetos de la conciencia no son objetos físicos. Además, Wittgenstein piensa que lo que hace posible que podamos hablar de los datos sensoriales es el lenguaje común y no el lenguaje privado. El vocabulario para nombrar las sensaciones es parte del lenguaje común, pues en el lenguaje ordinario tenemos un vocabulario de sensaciones que efectivamente habla sobre lo que sucede en el interior de la conciencia, aunque es claro que hay una permeabilidad entre lo interno y lo externo, y esta permeabilidad es la que permite que exista un lenguaje común. Esto es lo que Wittgenstein expresa con la siguiente reflexión.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999, p.79.

“¿Qué razón tenemos para llamar a ‘S’ el signo de una sensación? Pues ‘sensación’ es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan.”²

Así, Wittgenstein llega a la conclusión de que las sensaciones no son absolutamente privadas. Sin embargo, Wittgenstein explica que la razón de que anteriormente no se haya cuestionado la privacidad de las sensaciones es que se consideraba que era un hecho innegable. En este sentido, Wittgenstein señala que la proposición “mis sensaciones son privadas” es equiparable a otras proposiciones que tradicionalmente han sido consideradas como proposiciones a priori, en tanto que aparentan ser necesarias porque resulta imposible pensar su contrario. Según Wittgenstein, estas proposiciones se han usado de manera ilícita al afirmarse como proposiciones empíricas, esto es, como proposiciones que realmente dicen algo sobre el mundo, cuando en realidad son proposiciones gramaticales, en tanto que se limitan a explicar el uso de las palabras.³ Por esta razón, Wittgenstein propone pasar del sentido metafísico que se ha atribuido a esas expresiones, a su uso cotidiano.

Cabe señalar que, en este punto, Wittgenstein coincide con Quine en que el significado de las expresiones es su uso, por lo que no hay proposiciones propiamente analíticas cuya validez sea independiente de la experiencia.

Según Quine, es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico [...], parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y éstos son los enunciados analíticos. Pero, por razonable que sea todo eso a priori, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe.⁴

Lo que Quine quiere decir es que no hay ningún fundamento claro que brinde la universalidad y necesidad características de los enunciados analíticos, por lo que, al igual que Wittgenstein, considera que no hay una distinción real entre enunciados empíricos y enunciados analíticos.

Por otro lado, respecto del problema del solipsismo al que conduce el lenguaje privado, Wittgenstein plantea dos ejemplos que resultan sumamente esclarecedores; uno acerca del color rojo y otro respecto a un escarabajo en una caja. En primer lugar, Wittgenstein nos plantea una situación en la que cada persona tiene un escarabajo en una caja; no pueden ver lo que hay en las cajas de los demás, pero suponen, por un lado, que lo que hay en las demás cajas es lo mismo que en la suya, y, por otro lado, suponen que saben perfectamente lo que es un escarabajo.

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p.77.

⁴ Quine Willard, *Dos dogmas del empirismo* en Luis Valdés, *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 2005, p.259.

Esta es una analogía de lo que sucedería con las sensaciones si fueran absolutamente privadas, pues jamás podríamos tener la seguridad de que hablamos sobre las mismas sensaciones —puesto que no podemos ver las sensaciones de los otros—, sólo podríamos suponerlo. Es lo mismo que sucede en el ejemplo que propone Wittgenstein sobre el color rojo, pues si la sensación de “rojo” que cada quien experimenta es privada, entonces tendríamos por un lado lo que sería el color rojo como propiedad objetiva de las cosas, y, por otro lado, el color rojo como sensación particular en cada persona, y en este último caso, no tendríamos forma de asegurar que nuestra sensación de “rojo” es la misma que la de las demás personas, por lo que no podríamos saber si al hablar sobre “rojo” estamos hablando sobre lo mismo.

El punto importante es que Wittgenstein considera que el mundo interior de la conciencia no es relevante para el lenguaje, pues jamás podremos tener una garantía segura para corroborar lo absolutamente privado. En palabras de Wittgenstein: “La cosa que hay en la caja [los datos de la conciencia] no pertenece en absoluto al juego del lenguaje, ni siquiera como un algo, pues la caja podría estar vacía”.⁵

De esta forma, Wittgenstein concluye que es imposible pasar de un lenguaje privado a un lenguaje público, pues el lenguaje de entrada está en lo público, “el lenguaje es común y social de principio a fin”.⁶ Wittgenstein piensa que el lenguaje no se puede quedar en lo privado, tampoco nace en lo privado y después pasa a lo público, pues la significación del lenguaje depende del lenguaje común, de las convenciones acerca del uso de las palabras.

Finalmente, Wittgenstein se esfuerza en hacer notar que no está defendiendo una postura conductista, ya que no niega que exista el mundo interno de la conciencia, ni niega que este sea relevante, pues, a fin de cuentas, Wittgenstein reconoce que lo importante es la sensación que experimenta la persona —dolor, alegría, tristeza, etc.—, y no la expresión de la sensación ni el vocabulario sobre la sensación. Lo que critica Wittgenstein es que tengamos que decidir —bajo una perspectiva objeto–designación— si nos referimos a objetos internos o externos, pues este problema es absurdo.

Así, Wittgenstein concluye que la paradoja desaparece cuando renunciamos a la perspectiva objeto–designación, pues entonces ya no nos vemos obligados a elegir a qué refieren las sensaciones, si a lo interno o a lo externo, ni a elegir entre la postura conductista o la solipsista. En este sentido, Wittgenstein señala que sólo está rechazando la gramática sobre las sensaciones que se quiere imponer.⁷

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p.85.

⁶ *Ibidem*, p.86.

⁷ *Idem*.

FUENTES DOCUMENTALES

Willard, Quine, *Dos dogmas del empirismo* en Valdés, Luis, *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999.



Foto: frankie_s, Depositphotos

Un supuesto moderno en una propuesta posmoderna. La presencia de la dialéctica del amo y el esclavo en la identidad intercultural de Francisco Jesús Vélez Alonso

Guillermo Elías García

Resumen: A lo largo de este breve ensayo argumento que la identidad intercultural de Francisco Jesús Vélez Alonso resulta incompatible con su marco teórico. Para ello, en el apartado 2.1, presento una síntesis del marco teórico que utiliza y su relación con su propuesta; posteriormente en los apartados 2.2 y 2.3 aclaro la carga teórica hegeliana patente para, en el apartado 2.4, desarrollar sus consecuencias.

Palabras clave: *identidad intercultural, dialéctica del amo y el esclavo, posmodernidad, post-historia.*

Abstract. Through this essay we will try to argue that Vélez Alonso's intercultural identity is incompatible with his theoretical frame. For that purpose, in section 2.1, we will present a synthesis of the theoretical frame used and its relation with his proposal; later, in sections 2.2 and 2.3, we will try to clarify the influence of Hegel's theory to develop its consequences in section 2.4.

Keywords: *intercultural identity, master-slave dialectic, postmodernism, post-history.*

1. CONTEXTO GENERAL

1.1. INTRODUCCIÓN

¿Por qué es necesario que, para la formación de la identidad propia, debamos enfrentarnos a otras identidades? Éste es el supuesto fundamental sobre el cual se construye la propuesta de una identidad intercultural de Vélez Alonso y que, sin embargo, no puede sustentarse desde su propio marco teórico. La estrategia del autor es más bien apelar a la autoridad de diversos autores que comparten un concepto parecido de identidad y suscriben, lo mismo que el doctorando, *el supuesto de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo*. Nuestra afirmación no es gratuita, encontramos abundancia de pruebas que sugieren, directa e indirectamente, la presencia y la influencia de Hegel a lo largo del marco teórico que construye el autor. Nos limitaremos a recuperar tres ejemplos:

1. “La identidad se construye y afirma sólo cuando se enfrenta a otras identidades dentro del sistema de interacción social”.¹
2. “De hecho, cabría decir que el que no se reflexiona, el que no se piensa, no se interioriza y si no se interioriza no tiene que exteriorizar (y manifestar como identidad)”.²
3. Ante este contexto de continua confrontación con los demás, consideramos acertada la propuesta de Castells cuando distingue tres tipos de identidades en función de los agentes sociales exteriores:
 - Identidad legitimadora: la que introducen las instituciones dominantes de la sociedad para llevar a cabo y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Persigue la eliminación de la libertad de expresión de las capas más bajas.³
 - Identidad de resistencia: la que sostienen aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación de la sociedad.⁴
 - Identidad proyecto: se da cuando los actores sociales construyen una nueva identidad a partir de los materiales culturales disponibles. Además, al hacerlo, no sólo redefinen su posición en la sociedad, sino que también buscan la transformación de la estructura social.⁵

¹ Francisco Jesús Vélez Alonso, *La construcción de la identidad cultural en el currículum de ciencias sociales. Un estudio de caso en un IES de Algeciras*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2019, p.62.

² *Ibidem*, p.54.

³ *Ibidem*, p.62.

⁴ *Ibidem*, p.63.

⁵ *Idem*.

1.2. CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

El autor escribe su doctorado durante las secuelas de la crisis de migración europea, que comienza con la primera llegada de refugiados sirios en 2014. La crisis surge a raíz de una deficiente política migratoria —el convenio de Dublín—, el cual en la práctica *a)* desplaza de manera desproporcionada la responsabilidad sobre la gestión de los solicitantes de asilo a los países en primera línea —Malta, Grecia, Italia o España—; *b)* promueve un proceso de asilo ineficaz al debatirse entre la asignación de responsabilidad y las preferencias de los solicitantes, y *c)* no goza de competencias exclusivas en materia de migración, lo que explica la dificultad de armonizar las políticas migratorias nacionales y europeas.⁶ En esta misma línea, la pugna por parte de la Unión Europea para que los Estados miembros cedan progresivamente sus competencias nacionales, en este caso sobre la cuestión migratoria, ha contribuido a la aparición de movimientos nacionalistas, euroescépticos y de extrema derecha.⁷ En una palabra:

La llegada de refugiados ponía en cuestión aspectos culturales, económicos y religiosos de muchos Estados miembros, lo cual fue hábilmente utilizado en el imaginario político de estos partidos con una narrativa que a menudo presenta las migraciones en la UE en clave de seguridad, en vez de centrarse en cuestiones humanitarias (...). A pesar de tener numerosas diferencias en políticas económicas y sociales, concuerdan el “cierre de las fronteras europeas a la inmigración, la defensa de la ‘herencia cultural tradicional’ europea y la protección de las ‘identidades nacionales’ ante los que quieren más integración política y económica comunitaria”.⁸

El fracaso de la política migratoria es utilizado por estos partidos nacientes en la elaboración de políticas inflamatorias y efectivas en clave del “nosotros contra ellos”, pensando en un esquema de Estado–nación, es decir, de una cultura para un pueblo. Además, suponen que esta identidad europea o herencia cultural es el resultado de un desarrollo histórico–teleológico, la máxima expresión de valor, después del cual sólo puede haber decadencia. Además, se ha visto en el transcurso de la crisis un progresivo blindaje de las fronteras de la Unión Europea, a propósito del cambio al que se ha visto sujeta la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (Frontex):

De ser un mero instrumento al servicio de los Estados miembros, Frontex ha llegado a tener poderes ejecutivos, adquirir su propio equipamiento, “coordinar operaciones conjuntas, ejecutar retornos (voluntarios y forzosos), firmar acuerdos con países terceros y reclutar un cuerpo de 10,000 guardias fronterizos armados”.⁹

⁶ Cristina Imaz Chacón, “La política migratoria europea: entre la seguridad y la humanidad” en *bie3: Boletín IEEE*, España, Nº 18, 2020, pp. 1511–1512.

⁷ *Ibidem*, p.1512.

⁸ *Ibidem*, p.1513.

⁹ *Ibidem*, p.1521.

Y el incremento en la firma de acuerdos bilaterales y no en el nivel de la Unión Europea hecha por países miembros, para externalizar la crisis migratoria, como por ejemplo en el caso del pacto migratorio UE–Turquía, en el que este último se comprometía a impedir que personas salieran de su país, a cambio, entre otras cosas, de compensación económica, pone de relieve la priorización de los intereses nacionales y políticos sobre el problema de los derechos humanos.¹⁰ Así:

Las diferencias entre los Estados miembros han conllevado la falta de acuerdo entre el Consejo y el Parlamento Europeo sobre una reforma del sistema de Dublín. Si bien las negociaciones continúan al respecto, la política migratoria se presenta, pues, como una “política simbólica” con la que la Unión Europea, por una parte, no da una respuesta efectiva a la llegada de demandantes de asilo con unas condiciones mínimas aseguradas, y, por otra parte, aviva los movimientos nacionalistas y xenófobos en los países miembros.¹¹

Terminamos con un caldo de cultivo propicio para, como sugiere Imaz Chacón, se lea la crisis migratoria en clave de *seguridad* y no de derechos humanos. El Otro es percibido como una amenaza, y es contra esta lectura como Vélez Alonso desarrolla su propuesta de una identidad intercultural que reconozca la importancia positiva y radical de la diferencia.

2. ANÁLISIS PUNTUAL

2.1. SÍNTESIS DE LA PROPUESTA VÉLEZ ALONSO

El andamiaje teórico que sustenta la propuesta de Vélez Alonso de una “identidad intercultural”, expuesto de forma sintética, es el siguiente. En un primer momento, el autor nos da una definición operativa de *Cultura*, la cual “(...) está intrínsecamente ligada a la dialéctica de la contraposición entre identidad y diferencia”,¹² y que debe de entenderse a grandes rasgos como “(...) cierto tipo de identidad objetiva (más allá de la subjetividad de cada individuo) y se conoce como tal precisamente en la medida en que ha podido compararse con otra”.¹³ En breve nos proporciona un esquema que expone los elementos fundamentales, constitutivos, del concepto. Cultura como algo que se aprende y se transmite; simbólica, funcional, normativa y sistémica, que posibilita el desarrollo cognitivo, y es dinámica.¹⁴

En un segundo momento define el concepto de *identidad* como un bagaje simbólico que permite el reconocimiento, y que, por lo tanto, funciona como un *nexo* entre el yo y su entorno,

¹⁰ *Ibidem*, p.1519.

¹¹ *Ibidem*, pp. 1521–1522.

¹² Francisco Jesús Vélez Alonso, *La construcción de la identidad cultural...*, p.49.

¹³ *Ibidem*, p.50.

¹⁴ *Ibidem*, p.51.

un puente que permite la vinculación con lo otro.¹⁵ Hay, pues, una contraposición entre una interioridad y una exterioridad, entre un yo y un otro. Establecida la definición, el autor se ocupa de abordar el cómo se construye. Aquí añade un nuevo elemento a su definición: dinamismo. Al caracterizarla como dinámica, Vélez Alonso busca resaltar lo que considera una capacidad de adaptación y de cambio frente a una concepción estática de identidad. En la medida en la que es dinámica, sin embargo, tiende a buscar un equilibrio entre sus diversos elementos. Este carácter conflictivo, inmanente a la identidad, es lo que el autor llama “tensiones identitarias”.¹⁶ De esta manera, un primer esbozo del proceso de construcción de la identidad sería como una búsqueda de equilibrio entre los elementos tripartitas: entorno, otros, uno mismo.¹⁷ La identidad, además de ser conflictiva ya de suyo, en un “nivel” puramente interior o estructural, es conflictiva en un nivel exterior, a la hora de relacionarse con el entorno y los otros, pues, según el autor, “la identidad se construye y afirma sólo cuando se enfrenta a otras identidades dentro del sistema de interacción social”.¹⁸ Por último, concluye su definición de identidad añadiendo un nuevo elemento que ya venía implicado al entenderla como un “bagaje simbólico”, a saber, su multidimensionalidad. Por ello el autor entiende que está remitida a diversos campos o áreas¹⁹, por ejemplo, su dimensión religiosa, política, sexual, familiar, etc. Las dimensiones pueden relacionarse directa o indirectamente, o no hacerlo del todo. Esto hace más comprensible la definición anterior en la que caracterizaba al proceso de construcción identitaria como uno que tiende a equilibrar sus distintos elementos o dimensiones, pues según esta concepción las distintas dimensiones deben convivir sin ganar preponderancia sobre las demás, ya que en el momento en que lo hacen aparece el conflicto y la necesidad de redefinición de sus elementos.²⁰ Antes de concluir, retomemos el primer punto en el que señalamos cómo en el concepto de identidad va implícita una noción de igualdad–diferencia. Es importante indicar que ella va implicada también, como veíamos al principio, en el concepto de cultura. Esta similitud no es gratuita, sino que permite homologar para fines prácticos ambos conceptos. Tanto así que el autor llegará a definir cultura como *identidad de un pueblo*.²¹ Hecho esto, el autor distingue dos tipos “generales” de identidad, la *identidad personal* como producto de las culturas que nos socializan, y la *identidad cultural* como fundamentada en el sentido de pertenencia a una comunidad.²²

A grandes rasgos éste es el marco que desarrolla el autor para sustentar su propuesta, la cual está inspirada en la pregunta de cómo educamos desde las ciencias sociales la convivencia con los otros; específicamente, se pregunta cómo es posible construir una identidad europea que sirva de tronco común, a manera de puente que permita vincular

¹⁵ *Ibidem*, p.53.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 56–57.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, p.62.

¹⁹ *Ibidem*, pp.65–66.

²⁰ *Ibidem*, p.66.

²¹ *Ibidem*, p.60.

²² *Ibidem*, pp.66–67.

a las diversas identidades culturales presentes a lo largo de la Unión Europea, principalmente en España. Vélez Alonso opina que esto debería de hacerse desde el sistema educativo, puesto que “damos por hecho que la escuela es el lugar por excelencia en que se busca la cultura y donde se ofrecen los primeros elementos para que los alumnos se identifiquen con una u otra identidad cultural”.²³ Y en este sentido es como la escuela debería, según el autor, proporcionar una competencia *intercultural*, la cual “defiende la valoración de todas las culturas y la necesidad de interacción entre ellas. Contiene una idea de intercambio y de comunicación. Significa acercamiento y relación entre culturas diversas, valoración y aceptación de las identidades culturales diferentes”²⁴ a diferencia de uniformar la sociedad homogeneizando la cultura, como propone el asimilacionismo,²⁵ o considerar a los grupos culturales aisladamente, como pretende el multiculturalismo.²⁶

2.2. SUPUESTO FUNDAMENTAL E INJUSTIFICADO DE LA PROPUESTA DEL AUTOR: LA DIALÉCTICA HEGELIANA DEL AMO Y EL ESCLAVO

Antes de continuar con el desarrollo de nuestra crítica debemos detenernos brevemente y aclarar por qué, y cómo, desde la dialéctica del amo y el esclavo, la confrontación con el otro es necesaria.

En la primera parte de *La verdad de la certeza de sí mismo*, donde se desarrolla la llamada dialéctica del amo y del esclavo, Hegel establece como punto de partida la necesidad de la autoconciencia de romper con la tautología del *yo=yo*, es decir, la conciencia debe renunciar a la certeza que tiene de sí misma como un *puro yo* saliendo de sí al encuentro de la alteridad para, de esta manera, establecerse como verdad.

En un primer momento, *el ser-otro se nos presenta como algo para ser negado*. Parafraseando a Hyppolite, no respetamos al ser, nos lanzamos sobre él para hacerlo nuestro.²⁷ Este movimiento será el del *deseo*, el cual “(...) supone el carácter fenomenal del mundo que no es más que un medio para el Sí”.²⁸ Este movimiento no es nuevo, aparecía ya descrito en *La certeza*

²³ *Ibidem*, p.75.

²⁴ *Ibidem*, p.83.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, París, 1967, p.153.

²⁸ *Idem*. Traducción nuestra.

sensible a propósito de los misterios eleusinos y de la conducta animal.²⁹ Y es que en este nivel hablamos todavía de un deseo propiamente animal, cuyo objeto son las cosas. Lo que tenemos aquí es que el deseo se dirige a objetos que consume, que niega. Pero esta negación es una *negación simple*, no una *negación espiritual*, la cual conserva lo negado, dando así origen a una nueva etapa o estadio. Aquí todavía tenemos a un hombre que no se ha elevado del mundo de la vida, que se confunde con éste.

Por ahora, seguimos hablando de la certeza que el yo tiene de sí mismo, no ha roto la tautología. Se le debe presentar, pues, otra conciencia en la cual se vea *reflejada*. Es decir, el deseo debe desear a otro deseo. Sin embargo, al verse reflejada quedamos con que “El otro aparece como lo mismo, como el Sí; pero el Sí aparece igualmente como siendo otro”.³⁰ Ante esta “captura”, ante esta inseguridad ontológica, la conciencia deseante debe de ser *reconocida* por la conciencia deseada. Aquí hablamos de *reconocimiento* en el sentido de que el objeto de deseo, a saber, otra conciencia, debe ver en este modo de ser extranjero su propia verdad, debe negarse a sí misma para que, ejerciéndose esta violencia, salga de sí deviniendo un ser–para–otro. En otras palabras, para que la certeza subjetiva que la conciencia deseante tiene de sí devenga verdad objetiva debe ver su modo de ser subjetivo representado en el mundo, debe ser validado por la alteridad. Aquí entramos ya propiamente a la dialéctica del amo y del esclavo, una dinámica de subordinación. En la subsecuente lucha por el reconocimiento, una de las conciencias retrocederá, y ante el temor de la muerte preferirá aferrarse a su existencia animal que a perderla en pos del reconocimiento; ésta es la figura del esclavo. La conciencia que resulta victoriosa, por otro lado, es aquella que ha sido capaz de elevarse por encima de su apego a la vida animal y, haciéndolo, ha obtenido el reconocimiento; ésta es la figura del amo.

El amo no reconoce al esclavo, sino que éste lo reconoce a él como la verdad esencial; el amo ha logrado ser–para–sí, mientras que el esclavo es solamente un ser–para–otro, por tanto, dependiente. Sin embargo, así como el Otro fue negado, dando lugar a la conciencia servil, la conciencia de dominación propia del amo también ha de ser negada. El amo necesita del reconocimiento del objeto deseado para alcanzar la verdad objetual. Pero al no reconocer al esclavo como un igual, sino como algo subordinado a él, el reconocimiento que otorga el esclavo al amo es vacío. Además, mientras que en un primer momento fue el amo quien se elevó de la vida animal al contrariar su instinto de auto-preservación en miras del reconocimiento, tenemos que ahora regresa a esa misma vida animal, porque su relación con las cosas ha devenido en una relación de inmediatez; el amo consume todo lo que es producido por el esclavo, negándolo completamente para

²⁹ “(...) quien está iniciado en estos misterios no sólo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta desesperar de él; y en parte consume él la nulidad de las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumirse. Tampoco las bestias están excluidas de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciadas en ella, pues no se quedan paradas delante de las cosas sensibles en cuanto que son en sí, sino que, desesperando de esta realidad, y en la plena certeza de su nulidad, se lanzan sin más sobre ellas y las devoran (...).” Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ABADA/UNAM, Madrid, 2018, p.175.

³⁰ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie...*, p.162. Traducción nuestra.

su disfrute. Al negar al Otro el amo se ha negado a sí mismo o, lo que es lo mismo, “La negación del Otro que corresponde al movimiento del deseo deviene, de igual modo, negación de Sí”.³¹ Ambas negaciones que ha realizado el amo no pasan de ser simples. Será el esclavo quien realice la negación espiritual.

Hemos visto que, por un lado, el esclavo ha retrocedido en la lucha por el reconocimiento, pues ha temido por su vida. Esta ansiedad por la muerte ha hecho que el esclavo se percate por vez primera de la totalidad de su ser y de la nulidad de cualquier modo particular de vida o cualquier forma más o menos estable del ser. Por otro lado, se ve forzado a reconocer la autonomía de la cosa; al ser incapaz de negarla en su totalidad por su condición de esclavo, debe trabajarla para el disfrute del amo. Este predicamento hace que el esclavo comience a separarse de su ser–ahí–natural, bajo el servicio del amo debe disciplinarse, “cultivarse”, para el trabajo. Desarrolla, pues, una relación mediata con las cosas, y es aquí donde encuentra, por decirlo de alguna manera, su refugio. Y es que, al *transformar* la materia es capaz de “(...) dar a su ser–para–sí la subsistencia y la permanencia del ser–en–sí (...)”.³² Así, “La forma, por ser expuesta fuera, no llega a serle algo distinto y otro que ella; pues, precisamente, la forma es su puro ser–para–sí, que en esto se le hace verdad”.³³ A la vez que el esclavo es un ser–para–otro en la medida en la que sirve al amo, a partir del desapego de su ser–ahí–natural y de la impresión de su conciencia en el objeto, desarrolla su ser–para–sí. Porque, si en primera instancia el esclavo debe *reconocerse* en el deseo del amo, siendo para él, para un Otro, retorna a sí a través de su trabajo. Es decir, en primer momento se exterioriza para que, al momento de *transformar* al objeto, se *identifique* con éste, lo que le permite retornar a sí.

En un primer momento la conciencia se ve *reflejada* en el Otro. “Verse reflejado” en el Otro equivale a decir “atrapado”; nuestro Sí es un Otro. Para recuperarse exige el *reconocimiento* de esta otra conciencia, la cual, al hacerlo, sale de sí convirtiéndose en un ser–para–otro. Una vez que ha salido de sí puede, sin embargo, operar el retorno a través de la *identificación* con su trabajo, lo cual implica que sea–para–sí, deviniendo autoconciencia. Tal vez el concepto de *identidad* no quede lo suficientemente claro: al refugiarse la conciencia en la *forma* que después imprime en la materia, cuando su ser–para–sí se resguarda en el ser–en–sí de la cosa, la conciencia, al encontrarse frente al producto de su trabajo, no se ve *reflejada*, puesto que él y el producto son uno mismo. El *verse reflejado* implica la falta de reconocimiento del objeto de deseo. O sea, el vernos reflejados implica una inseguridad con respecto al Otro y con respecto a Sí. La certeza que no ha sido elevada a verdad. Cuando se opera el reconocimiento —la negación del Sí— tenemos que el objeto básicamente se reconoce como perteneciente a la conciencia extranjera, por lo que esta última recupera su seguridad ontológica. Sin embargo, esta certeza elevada a verdad no deja de ser certeza porque, después de todo, la autoconciencia del amo no sale de sí misma, sino que es la autoconciencia servil la que se ve forzada a ello. Enajenada, la conciencia servil se ve obligada, producto de la ansiedad de la muerte,

³¹ *Idem*. Traducción nuestra.

³² *Ibidem*, p.170. Traducción nuestra.

³³ Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.269.

a recorrer la vía de la negación espiritual. *Transforma* la cosa, y en esa transformación no sólo conserva la materia prima sino también los estadios anteriores de la conciencia. Es en esa “comunidad” de negatividades, la de la materia y la de los estados previos en que la conciencia servil, a través del fruto de su trabajo, logra encontrarse a sí misma, *identificarse* plenamente, devenir autoconsciente. Ésta sería la diferencia entre *reflexión* e *identidad*, siendo aquella el primer escalón solamente en el camino hacia la identidad.

Dicho lo anterior, ahora podemos reconocer con facilidad la presencia hegeliana en los tres ejemplos que hemos citado al principio de este artículo y, por extensión, en toda la propuesta del Vélez Alonso. El autor cree que a partir de los conceptos de *multidimensionalidad* e *identidad* —específicamente el entendimiento que tiene de cómo se construye— se deriva necesariamente lo que él llama *identidad intercultural*. Sin embargo, como ya ha quedado expuesto, hablar de identidad en clave hegeliana implica una lógica de dominación y de negación de la diferencia.

2.3. IMPLICACIÓN NECESARIA DE LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO: UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hay, por lo demás, una segunda implicación cuando hablamos de identidad desde Hegel. Si bien la dialéctica del amo y el esclavo puede utilizarse para explicar las relaciones interpersonales, ella está más bien en función de su filosofía de la historia.

Los distintos idealismos trascendentales comparten la propuesta del absoluto como superación de la “cosa en sí” kantiana. En la teoría kantiana del conocimiento encontramos la dicotomía fenómeno—cosa en sí. La cosa en sí es el fundamento de objetividad del fenómeno. Sin embargo, solamente podemos acceder al segundo, pues sólo éste es experiencial, es decir, que se nos presenta de forma espacio—temporal, sujeto a las categorías del entendimiento. Al ser el ámbito de la cosa en sí (Dios, mundo, alma) suprasensible, no está sujeto a las categorías del entendimiento, por lo que no podemos producir conocimiento sobre él. De esta manera, ni la metafísica, ni la teología, ni la estética o, en nuestro caso, *la historia*, alcanzan el estatus de ciencia. De esta manera, la característica en común de los distintos sistemas es que *presentan al absoluto como posibilidad de reconciliación*. En Hegel la reconciliación es posible mediante la *aufhebung*, la negación que conserva lo negado, es decir, la síntesis y lo que hemos llamado en el apartado anterior *negación espiritual*. Podemos comprender la realidad porque ésta es racional, es decir, la realidad es el despliegue de la autoconciencia que hace el recorrido de su experiencia, objetivándose, y retornando de esta manera a sí misma. La comprensión de la historia no es diferente. No es gratuito que en la época de Hegel se acuñara y comenzara a utilizar sistemáticamente el término *Geschichte* en contraposición al de origen latino *historie*. Ambos tienen significados distintos. *Historie* se refiere a la *historia rerum gestarum*, a la historia de las cosas hechas. Tiene, pues, una connotación *historiográfica*, es decir, del simple registro de acontecimientos. La *Geschichte* trata los acontecimientos de una forma radicalmente distinta y propia: en lugar de ser un mero recuento de lo acontecido *busca establecer una conexión sistemática entre acontecimientos, para dotarlos de significado y sentido teleológico*. De

ahí que la concepción de una *historia universal* sea fruto del idealismo alemán.³⁴ La filosofía de la historia es, pues, el esfuerzo de encontrar una lógica subyacente a los acontecimientos, aparentemente inconexos, que permita colocarlos dentro de una unidad sistemática.

Decíamos al principio de este apartado que la dialéctica del amo y el esclavo está en función de la filosofía de la historia. Ahora vemos cómo el enfrentamiento de dos conciencias puede ser entendido de manera literal, pero lo que está en juego es en realidad el enfrentamiento, dentro de una misma cultura, de grupos de poder distintos y, en un sentido global, de diferentes culturas. Además, implica un modo de entender el devenir como *progreso* orientado hacia un fin. La síntesis se convertirá en tesis para enfrentarse posteriormente a una nueva antítesis y así continuar el desarrollo histórico.

2.4. LA POSMODERNIDAD Y EL FIN DE LA HISTORIA. CONCLUSIÓN

La característica principal de la llamada posmodernidad es, en contraposición con la modernidad, su ahistoricidad o poshistoricidad. Esto puede entenderse de varias maneras. El ejemplo más popular es el de Francis Fukuyama y su propuesta del fin de la historia y el último hombre. Ya no hay dos conciencias que se enfrenten, puesto que todos compartimos fundamentalmente los valores e intereses del capitalismo. El fin de la historia no quiere decir el fin de los acontecimientos, hablamos del fin de la *Geschichte*, pues

Ya ahora en la sociedad de consumo, la renovación continua (...) está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de “revolucionario”, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.³⁵

Albrecht Wellmer dibuja un esquema sumamente útil para entender la posmodernidad. Encuentra en la diferencia entre el arte moderno y posmoderno la diferencia radical entre ambos paradigmas. Tanto para el uno como para el otro, su objeto es lo *sublime kantiano*, o sea, lo inconcebible e inabarcable por el concepto, lo inefable. Sin embargo, lo que cambia es el enfoque. En el arte moderno se expresa una *nostalgia por la unidad* —el arte posmoderno, en contraposición, celebra la diferencia y su inabarcabilidad—. Y esta nostalgia impulsa los grandes proyectos de reconciliación, de los cuales la lógica hegeliana es la mejor elaborada. Su lógica, como ya vimos, y para decirlo en palabras de Adorno, es una dialéctica negativa. Estos sistemas *suponen un sujeto absoluto mediante el cual se opera la negación de la diferencia, para reintegrarla*. Con Hegel, diríamos que la conciencia se despliega porque se ve reflejada en lo Otro, operándose de esta manera una captura del Sí

³⁴ Podría objetarse que en realidad encontramos ya indicios de una concepción de la *Geschichte* en la filosofía patristica, especialmente desde Agustín de Hipona y su propuesta de la historia como *historia salvífica*, con un origen, el de la creación *ex nihilo*, un clímax, la crucifixión y resurrección de Cristo, y un final, el fin de los tiempos. Sin embargo, argumentaríamos que: a) la propuesta agustiniana es más bien la inauguración de la *concepción lineal del tiempo*, y b) que la *Geschichte* es más bien aplicada al desarrollo de la *Cultura*

³⁵ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.14.

por la diferencia, por lo que la conciencia, en su despliegue, tendrá que hacer el recorrido fenomenológico de su experiencia pasando por la reflexión y el reconocimiento hasta lograr retornar a Sí, deviniendo en autoconciencia, o sea, adquiriendo identidad, volviéndose idéntica a sí misma. Este sujeto absoluto es lo que precisamente critica la tradición posterior, notablemente Freud con su propuesta psicoanalítica del *yo* como un débil intermediario entre las pulsiones del *id* y la presión del *super yo*, y la filosofía del lenguaje con su propuesta de un sistema de significados lingüísticos externos que preceden toda subjetividad e intencionalidad y que, por lo tanto, determinan nuestra percepción y experiencia vital. Horkheimer y Adorno criticarán fuertemente esta dialéctica negativa describiéndola como *un uso instrumental de la razón*, el cual es vacío en sí mismo en la medida en la que el progreso al que apunta “(...) siempre remite a realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso”,³⁶ es decir, que el *fin* es en realidad un *medio* dentro de una sucesión infinita de fines que apuntan a otros fines. Además, atribuyen a este tipo de sujeto y de racionalidad el desarrollo de las ideologías que condujeron al surgimiento de los Estados totalitarios y al Holocausto. Sin embargo, en su crítica Adorno sigue pensando en términos del sujeto hegeliano y, por tanto, al pugnar por un nuevo modo de reconciliación o de entendimiento con la diferencia se encuentra con un abismo insalvable, y de negras predicciones para el futuro. Al final de su ensayo Wellmer nos remite a la propuesta de Habermas de una razón comunicativa en la que el esfuerzo filosófico en un paradigma de diferencias sería el de encontrar una base en común que permitiera el diálogo.³⁷

Además, como mencionamos en el apartado 2.4, de la dialéctica del amo y el esclavo se sigue necesariamente una filosofía de la historia, la cual guarda una relación peligrosa con la noción de ideología. Desde Hanna Arendt, la ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguiera la misma ley que la lógica de su idea. Las filosofías de la historia, por su parte, conciben la historia “(...) como el despliegue de un proceso necesario, bajo el que se encuentran subordinadas las acciones de los individuos”,³⁸ justificando “(...) la prescindencia de aquellos cuya existencia atente contra ese despliegue”.³⁹ Coinciden en su pretensión de una “explicación total” de los acontecimientos, en la abolición de la experiencia individual, en sus métodos de demostración —deducción lógica y dialéctica— y en su promesa de superación.

Llegados a este punto, nos parece que la propuesta de Vélez Alonso de una identidad intercultural es incompatible con su concepción de construcción identitaria, pues al haber evidenciado su carga teórica hemos visto que le subyace una lógica de dominación. Es una lástima porque su propuesta guarda algunas afinidades con la razón comunicativa

³⁶ *Ibidem*, p.15.

³⁷ Albrecht Wellmer, *La dialéctica de modernidad y posmodernidad* en Nicolás Casullo, *El debate modernidad–posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, La Cuadrícula, Buenos Aires, 2004, pp. 201–228.

³⁸ Anabella Di Pego, “Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt” en *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, vol.11, año XI, Nº 13, primer semestre 2020, pp. 35–57, p.51.

³⁹ *Idem*.

de Habermas, en el sentido de que enfatiza la importancia de elaborar una identidad cultural común que sirva como una especie de referente armonizador o base a partir de la cual se puedan elegir las diversas identidades culturales. Sin embargo, hasta aquí terminarían las similitudes. El autor pugna una identidad intercultural, sin embargo, no cuestiona ni el modo en el que pensamos el concepto de identidad ni el de su construcción, sino que más bien se suscribe a un “hilo de conversación” sociológico y, al hacerlo, da por buenos los razonamientos que ahí se exponen, sin llegar a percatarse cómo tanto él como los autores citados recurren, conscientemente o no, a una filosofía que ya no responde a las exigencias de nuestro tiempo, a saber, cómo pensar la diferencia.

FUENTES DOCUMENTALES

Di Pego, Anabella, “Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt” en *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, vol.11, año XI, Nº 13, primer semestre 2010, pp. 35–57.

Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, ABADA/UNAM, Madrid, 2018.

Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, París, 1967.

Imaz Chacón, Cristina, “La política migratoria europea: entre la seguridad y la humanidad” en *bie3: Boletín IEE*, España, Nº 18, 2020, pp. 1506–1524.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987.

Vélez Alonso, Francisco Jesús, *La construcción de la identidad cultural en el currículum de ciencias sociales. Un estudio de caso en un IES de Algeciras*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2019.

Wellmer, Albrecht, *La dialéctica de modernidad y posmodernidad* en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad–posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, La Cuadrícula, Buenos Aires, 2004, pp. 201–228.

Reconfigurar la vida que nos engendra. Una lectura de la filiación desde la fenomenología de la donación

Bernardita Linares

Resumen: Se expondrá una indagación fenomenológica de la llegada a la vida a partir de la figura de la filiación. En un primer momento, se analizarán dos aspectos que Jean–Luc Marion le otorga a la vida y su relación con el nacimiento. Luego, se abordará el llamado que la madre experimenta al encontrar en su carne una vida que pide ser recibida. En tercer lugar, se profundizará en el mismo llamado que se actualiza en la experiencia de la vida, una vida que implora ser acogida a cada instante. Por último, la reflexión culminará con la figura de la filiación en tanto “don sin retorno”, a partir de la cual se podrá dilucidar aquello que se plantea como hipótesis: el nacimiento no sólo es un hecho biológico, sino que tiene la potencialidad de inaugurar en cada instante esta vida que nos descubre y se descubre siendo hijos.

Palabras clave: *vida, nacimiento, filiación, recepción, don.*

Abstract. A phenomenological inquiry into the arrival to life from the figure of filiation will be presented. First, we will analyze two aspects that Jean–Luc Marion recognizes in life and its relationship with birth. Then, it will deepen the call that the mother experiences when she finds in her flesh a life that asks to be received will be addressed. Thirdly, it will deepen the same call that is actualized in the experience of life, a life that implores to be welcomed at every moment. Finally, the reflection will culminate with the figure of filiation as a “gift of no return”,

from which the hypothesis can be elucidated: birth is not only a biological fact, but also has the potential to inaugurate at every moment this life that discovers us and discovers itself as children.

Keywords: *life, birth, filiation, receive, gift.*

DADOS A LUZ

Carla Canullo, en su libro *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*,¹ comienza definiendo el término “vida” como aquello que remite a todo cuanto pertenece a la esfera del *bios*, a nuestra pertenencia al reino de los seres vivos. La vida alude a un dato biológico que nos identifica, ya que nos encontramos ante una realidad física, ante una carnalidad que nos individualiza y nos hace reconocibles. En este sentido, “nos caracteriza formar parte de un cuerpo, de la ‘naturaleza’, de un ambiente que hace posible que vivamos”.² Se trata, por tanto, de un cuerpo que es “dado a luz” porque nos pone delante del resplandor de la vida a la que llegamos. Canullo encuentra en tal expresión un sentido más profundo: ésta no sólo indica la acción mediante la cual la madre trae un hijo al mundo, sino que, al mismo tiempo, expresa que un hijo llega al mundo con su propia carne.³ Entonces, nuestro cuerpo es *dado a luz* en el momento que llegamos a la vida con nuestra propia carne.

De esta manera llegamos a la vida: a través de la respuesta de nuestra madre, quien frente a la vulnerabilidad con la cual solicitamos ser recibidos ha decidido darnos morada en su vientre, en su carne, hasta *ver la luz*. En este sentido, llegar a la vida implica necesariamente ser recibido ya que, desde el comienzo, nuestra existencia está al amparo de otro. Somos *dados a luz*, nacemos *a la luz* porque otro ha respondido por nosotros, ante nosotros.

Por la respuesta de nuestra madre llegamos a una vida que, aunque signifique para nuestro nacimiento *luz*, “brilla por su misma inaprehensibilidad”.⁴ He aquí la primera de las dos paradojas que Jean-Luc Marion presenta sobre la vida en su texto *La vida, eso que nunca se posee*.⁵ Dice Marion:

Mientras que todo en el mundo se abre a nosotros como un fenómeno visible más, porque allí vivimos, la vida, que vuelve todo posible, no se nos aparece en este mismo mundo. En un sentido, el mundo se abre en la vida, pero la vida no se encuentra en ningún lugar del mundo.⁶

¹ Carla Canullo, *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, Sígueme, Madrid, 2015, p.7.

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ Jean-Luc Marion, “La vida, aquello que nunca se posee” en Jorge Roggero, *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion*, SB, Buenos Aires, 2022, p.12.

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibidem*, p.11.

De la luz, que significa la vida, sólo recibimos su resplandor. Esto puede comprenderse más claramente en el caso de los vivientes: la vida está en cada uno, pero no se ve en ninguna parte: “el ente da testimonio de la vida, pero no la manifiesta”.⁷

Sin embargo, hablar de la vida desde su ausencia, desde su inaprehensibilidad, advierte Marion, supone encontrarnos ya en ella, pues “aunque nunca la aprehendamos, ella nos aprehende desde el comienzo”.⁸ Porque nos encontramos en la vida podemos buscarla, encontrarla, concebirla, sorprendernos. Dicho en palabras del autor: “nadie habla si no ha nacido”.⁹ De aquí se sigue la segunda paradoja:

Nadie vivencia haber nacido sin además vivenciar que no nació de sí mismo, sino que, mediante un nacimiento del que no tiene conciencia de haberlo vivido, que no conoce personalmente, se encuentra desde el comienzo ya arrojado en la vida, en una vida que siempre lo precedió.¹⁰

Llegamos a la vida, *vemos la luz* en el momento del nacimiento, aunque no tenemos ningún recuerdo ni la menor conciencia de ello. Nuestro nacimiento ocurre antes de nosotros y sin nosotros, por lo que nos queda confiar en aquellos datos administrativos que lo confirman y en los testigos que lo han visto, que nos han visto nacer y han observado nuestros primeros gestos al momento de crecer.

Ahora bien, esto pone de manifiesto otra cuestión: no sólo no recordamos haber nacido, sino que no lo hemos decidido. Otros han respondido por nosotros nuestra llamada a la existencia. Existencia que no hemos decidido ni provocado. En este sentido, afirma Marion, “permanezco excluido de mi origen, de mi propio comienzo, tan inaccesible, imprevisible e irrepresentable”.¹¹ De estas dos paradojas, que señalan la vida y el propio nacimiento, se deducen, a mi entender, dos aspectos de la vida que el mismo autor menciona: “una vida desconocida y recibida”.¹²

UNA VIDA DESCONOCIDA Y RECIBIDA

Nacer implica, para Marion, no solamente no ser por mí ni ser causa de mí mismo, sino sobre todo advenir cómo y por un acontecimiento que ocurre sin mí, sin mi conciencia, sin que sepa de éste.¹³ Llegamos a la vida, por tanto, desde otro lugar anterior a nosotros. Poco importa, tal como afirma el autor, lo que sea aquel lugar:

⁷ *Ibidem*, p.12.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p.13.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

azar, materia, padres, destino o Dios.¹⁴ Lo que interesa aquí es que éste no proviene de mí, sino que yo provengo de él. Un “lugar” desconocido en tanto que inmemorial a nosotros mismos. Esto pone de manifiesto que la vida no es desconocida solamente por haber perdido la conciencia de nuestro nacimiento —como indicaba la última paradoja—, sino porque ella ya nos aprehende desde el principio como eso “otro”, siempre más allá, por lo que llegamos a la vida y hacia lo cual nuestra existencia está dirigida. En palabras de Marion, “vivir significa que, porque nazco, no existo por mí mismo”.¹⁵

En efecto, llegar desde este “otro lugar anterior a mí”, desconocido, *sin luz*, implica ser recibido, pues al no existir por nosotros mismos y, por tanto, al no llegar a la vida por nosotros mismos, necesitamos que alguien nos hospede, nos reciba. El verbo *recibir*, que supone una acción, viene del latín *recipere*, compuesto por el prefijo *re-*, que hace referencia a un “hacia atrás”, como “repetición”, “reproducción”, “reiteración”, “resurrección”. Y, luego, por el verbo *capere* (caber), que significa “tomar”, “contener”. En este sentido, recibir supone tomar algo —alguien— que viene desde atrás, desde “otro lugar”. Recibir es aceptar, tomar algo —alguien— que ha sido enviado. Siguiendo el hilo conductor de nuestro planteamiento, alguien enviado desde “ese otro lugar anterior” que porque no nace desde sí mismo y no puede existir por sí mismo, necesita de otros que lo “tomen”, lo “contengan”, para que la llamada que significa la llegada de su vida pueda ser respondida. Pero ¿quién debe responder? ¿quién se encuentra interpelado frente a tal llamado? En primer lugar, la madre, en quien, en términos de Canullo, nuestra existencia se “encarna”.¹⁶

El hijo llega a la vida de los padres con su fragilidad y vulnerabilidad, ya que su vida depende de la respuesta que éstos darán. En términos de Lévinas, podríamos decir que el hijo *solicita* encontrarse “a la merced del *sí* o del *no* de aquel que lo recibe”.¹⁷ Éste golpea la puerta de sus padres y espera que le abran, tal como lo hacen el extranjero y el mendigo.¹⁸ Tal solicitud pone de manifiesto que, desde el origen, nuestra existencia está ligada a la libertad de otro, pues en esta espera del hijo por ser recibido acontece en sus padres la interpelación, el llamado. Esta exigencia de respuesta que trae consigo el hijo afirma lo que desarrollamos anteriormente: el hijo adviene, su existencia no depende de él mismo, y ahora vemos que tampoco depende completamente de sus padres, pues si así fuera no sería preciso responder.

Aunque acabamos de mencionar la figura de los padres —que en términos de Marion serían los *amantes*—, el hijo que llega y solicita ser recibido se anuncia con su propia existencia, con su propia carne, en primer lugar y ante todo, en la vida de la *madre*, en su carne, quien comienza a vivirla y sentirla distinta: “casi como si el cuerpo (huesos, músculos, nervios,

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p.14.

¹⁶ Carla Canullo, *Ser madre*, p.10.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, “Un Dieu homme?”. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p.66.

¹⁸ *Idem*.

piel...) hubiera ‘tomado vida’ [...] una vida que ya no es la misma aunque nada se ve o se aprecia en el cuerpo que los demás contemplan”.¹⁹ Es la madre la primera persona que se sorprende por el hijo que ha llegado, pues acontece de manera inaugural en su cuerpo, en su carne, tomándola e interpeándola: “La vida que nos sorprende nos es dada y donada porque, desde el momento en que se anuncia, la vemos ‘en acto’ en nosotras, aunque no seamos nosotras quienes hayamos decidido que sea”.²⁰ Llegamos a la vida a través de la respuesta de nuestra madre, quien incluso, antes que nuestro padre, ha respondido y nos ha dado morada en su vientre, proporcionado con su cuerpo, con su carne, todo lo necesario hasta el momento de nuestro nacimiento.

Por tanto, estos dos aspectos que Marion le atribuye a la vida —desconocida en tanto que me fue dada y dada desde otra parte; recibida como don, no por mí sino por otro— se manifiestan en la experiencia de filiación, tal como lo hemos descrito.

FILIACIÓN: “EL DON SIN RETORNO”

Carla Canullo, en su texto *Le secret de la naissance*,²¹ define la filiación como el vínculo por el cual la vida toma su forma. Tal definición retoma la etimología del verbo “nacer”, ya que posee en griego y en latín una forma media (*gignomai* y *nascor*), es decir, una forma pasiva con un sentido activo.²² A través de este nuevo significado, afirma Canullo, se manifiesta una forma media que, en primer lugar, “da forma” a la vida, poniéndola así “en forma”.²³ En este sentido, podemos afirmar que la vida que llega desde aquel “otro lugar” —*sin forma*, sin nombre, *sin luz*— toma forma, puede ser nombrada, *dada a luz*, cuando es recibida en el vientre de una madre. Sin embargo, advierte Canullo:

Esta primera “puesta en forma”, para nosotros, debe ser redescubierta siempre, porque a medida que se extiende progresivamente y se objetiva, la vida pierde la conciencia de la primera puesta en forma que proviene del hecho de que estamos vivos porque entramos en la vida gracias y por un vínculo que nos conecta con la vida —un vínculo que no es visible como lo son los de algunos seres naturales, y que, sin embargo, “es”.²⁴

Luego de nuestra primera “puesta en forma”, de nuestro nacimiento, de haber sido *dados a la luz*, es preciso “dar forma”, volver a descubrir, redescubrir el acontecimiento que significó llegar a la vida. El sí afirmativo de nuestra madre frente a la fragilidad con la que llegamos a pedir morada, donde nuestra vida comenzó a “tomar forma” en su

¹⁹ Carla Canullo, *Ser madre*, p.16.

²⁰ *Ibidem*, p.41.

²¹ Carla Canullo, “*Le secret de la naissance*”. *Théophilyon*, vol. 2022/27, 2022, pp. 257–278.

²² Cfr. *Ibidem*, p.276.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p.276.

vientre, debe siempre ser recordado como el hecho que permitió que entremos a la vida y permanezcamos para siempre unida a ella, como el acontecimiento por el cual nuestra vida fue “puesta en forma”. En este sentido, como mencionamos anteriormente, nuestra primera experiencia de la vida, aunque no seamos conscientes de ello, es la de ser hijos, ya que, tal como afirma Canullo, por la filiación nos encontramos unidos a la vida.²⁵ Y es, precisamente, desde esta experiencia desde la cual la vida implora volver a ser re–descubierta, desde donde debe volver a “tomar forma”. Pero ¿qué debemos descubrir de la vida? ¿qué nos permite descubrir la experiencia de filiación sobre ella? Que no la poseemos. Y porque no la poseemos, tampoco podemos entregarla, porque se da sin devolución posible.

Así lo explica Marion: “el niño nunca les devolverá a los padres la vida que recibió de ellos. Y si él mismo la da por su cuenta, la dará a un nuevo niño, que tampoco se la devolverá, así como él no se la devolvió a sus propios padres”.²⁶ Resulta paradójico, por tanto, decir que cuando los padres “traen” un hijo al mundo, éstos le han dado la vida, porque no le dan la vida al niño directamente, sino de manera indirecta: recibéndola. La vida llega al niño *por* los padres, no *desde* los padres, ya que, así como el niño recibe la vida desde sus padres, ellos la recibieron de los suyos: “la vida que se da, no se da de vuelta a quien se la da”.²⁷ Por lo que, los padres, al recibir un hijo, no le dan la vida, sino que la reciben desde otra parte. Y “el niño nunca devolverá su vida ni la vida de sus padres, que morirán”.²⁸

A su vez, Marion se pregunta si este “don sin retorno”²⁹ se da a pérdida. A lo que responde de manera negativa, ya que “cada vida se da a otro distinto que su donador, a un prójimo; y no se da al prójimo más que para darle otra vida, absolutamente nueva e inaugural, que dará a otro prójimo, una vez más sin regreso”.³⁰ En este sentido, podríamos entender la filiación como modalidad a través de la cual la vida continúa dándose y recibéndose en el mundo, pues como lo confirma el autor: “la vida sólo permanece incrementando en otra vida, dándola y dando la vida”.³¹

Sin embargo, comprender la vida en estos términos, en tanto algo que nos adviene desde otra parte, sólo continúa poniendo de manifiesto su invisibilidad, su inaprehensibilidad. ¿Cómo podemos finalmente tener acceso a ella?

²⁵ *Idem.*

²⁶ Jean–Luc Marion, *La vida, aquello que nunca se posee*, p.14.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibidem*, p.16.

Que la vida advenga no significa que suceda exclusivamente en el “instante oscuro de nuestro nacimiento, sino también en cada instante inasible de nueva sobrevivida”.³² En otro de sus libros Marion dice sobre el nacimiento: “mi nacimiento incluso se presenta como un fenómeno privilegiado, ya que gran parte de mi vida se dedicó especialmente a reconstruirlo, atribuirle un sentido y responder a su llamado silencioso”.³³ Desde que llegamos a la vida, ella misma implora ser acogida, ahora desde nosotros mismos. Que ella nos aprehenda, nos tome, significa que interpela, que llama de manera silenciosa a ser vivida, a que se encuentre un sentido, que se re-descubra en ella lo que nuestro nacimiento desconocido permitía y prometía. La vida llama, de este modo, a ser descubierta constantemente: “realizar mi nacimiento y, por ende, vivir esta vida desconocida y recibida, conduce al verdadero morir, y así, a no ponerle fin a la vida sin que antes se comprenda algo de ella”.³⁴ Es decir, el primer llamado que la madre experimenta al encontrar en su carne otra carne que pide ser *recibida* y que luego es *dada a luz* se actualiza en la experiencia de la vida: una vida que implora ser *acogida* a cada instante. Por lo que la vida no solamente es recibida —por otros— sino también debe ser acogida —por nosotros—. En ambos momentos, la llamada de *recibir* y *responder* a la vida *en* la vida acontece con la misma radicalidad, porque acogéndola se llega a re-descubrir esta dimensión relacional de la vida misma, que comenzó para nosotros siendo hijos.

En efecto, la experiencia de filiación es un vínculo que no se reduce exclusivamente a una cuestión biológica y visible, sino que, así como nos descubrimos a nosotros mismos en tanto hijos recibidos, podemos re-descubrir la vida en otros en tanto hijos acogidos. La vida se re-descubre a través de aquellas experiencias que ponen de relieve su carácter *desconocido* y *recibido*, sean experiencias ligadas a lo biológico —don recibido— o no —don dado nuevamente—. Por tanto, el nacimiento no es sólo un hecho biológico por el que venimos al mundo, ya que al ser el acontecimiento inaugural por el cual llegamos a la vida siendo hijos, tiene potencialidad de inaugurar, a cada instante, esta vida que nos engendra desde la experiencia de filiación.

FUENTES DOCUMENTALES

Canullo, Carla, “Le secret de la naissance”. *Théophilyon*, vol. 2022/27, 2022, pp. 257–278.

³² *Idem*.

³³ Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, París, 2015, p.46.

³⁴ *Ibidem*, p.16.

Canullo, Carla, *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, Sígueme, Madrid, 2015.

Lévinas, Emmanuel, “Un Dieu homme?”. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París, 1991.

Marion, Jean-Luc, “La vida, aquello que nunca se posee” en Roggero, Jorge, *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion*, SB, Buenos Aires, 2022.

Marion, Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, París, 2015.



Foto: Cristobolus, Depositphotos

Sobre el *Calígula* de Camus

Guillermo Elías García

Podemos resumir la obra de la siguiente manera:

El drama arranca con un Calígula que ha desaparecido del palacio y a quien toda su corte anda buscando, sospechando que su desaparición está relacionada con la muerte de su hermana Drusila, a quien amaba profundamente y con quien mantenía relaciones incestuosas. Cuando Calígula regresa al palacio no parece la misma persona. Quien en apariencia había sido un gobernante inocente, joven, amable y, sobre todo, manejable por su corte de consejeros, parece haber perdido la cordura o, como él mismo asegura, cree haberla encontrado.¹

Calígula, ahora transformado por el absurdo y el dolor, empieza a tomar decisiones que desatan el caos en su entorno inmediato.

La misma corte de aduladores que en un principio temía por su vida y que supone que la muerte de Drusila lo ha trastornado irremediabilmente, comienza a padecer las decisiones que, a partir de ese día, el joven emperador comienza a adoptar, con la única complicidad de su sirviente Helicón y de su esposa Cesonia, quienes se prestan a seguir el juego de la implacable lógica absurda con que impregna sus decisiones. Esa nueva lógica que adopta para su vida afecta dolorosamente todo su entorno, y con ella pretende amortiguar el dolor que ha significado la muerte de su hermana, acontecimiento que lo ha situado cara

¹ Biblioteca Salvadora, *Calígula – Albert Camus (Resumen completo, análisis y reseña)*.

<https://bibliotecasalvadora.com/caligula-albert-camus-resumen-completo-analisis-y-resena/> Consultado 21/III/2023.

a cara ante el absurdo. El joven inocente, dócil y bueno al que todos amaban se ha convertido en un tirano que, consciente de su poder, trata de conseguir imposibles, lo que aparece perfectamente simbolizado en el hecho de que le encargue a su criado Helicón que le consiga la luna. Para justificar su petición, Calígula se expresa de este modo: “No soporto este mundo. No me gusta tal como es. Por lo tanto, necesito la luna, o la felicidad, o la inmortalidad”.²

Me parece que la vida que escogió Calígula es la forma de existencia más auténtica, puesto que es la más libre. Libre porque ante la comprensión de que no hay verdad inherente al mundo, todo lo que envuelve a éste se nos aparece como artificio, máscaras en función de un fin, de algo otro que uno mismo. De una comprensión tal se sigue que el único sentimiento verdadero y puro es la angustia. Puro por no tener objeto al que referirse o, para hablar con propiedad, puro porque a lo que se refiere es precisamente a la vacuidad que todo rodea, que todo absorbe. Su objeto es la nada que subyace al mundo. El miedo, el amor, incluso el odio, todas estas emociones se nos presentan adulteradas, pues el objeto al que podrían estar referidas presupone un valor que no existe. En una palabra, se preocupan por nada, por apariencias, por valores que, en sí mismos, no son otra cosa que intentos por llenar ese vacío.

De esta manera, todo es igual, todo puede y de hecho se nivela a ras de suelo, el bien y el mal, la fealdad y la belleza. Ya no hablamos de manifestaciones del absoluto que se distinguen cualitativamente sólo por grados. No hay manifestaciones, emanaciones o hipóstasis, sólo la verdad de que, en el absoluto, en Dios, todo es lo mismo. Así, la única actividad que queda es la crueldad, pues ¿qué es la crueldad sino actuar sin consideración por nada ni nadie? La crueldad es actuar arbitrariamente, sin ningún tipo de reparo. En una palabra, actuar cruelmente es no hacer distinción alguna, actuar porque sí, porque se puede, porque en el actuar se juega la libertad. Y en la libertad se juega, a su vez, el absoluto que nivela todo a una igualdad indiferente.

En este sentido, los demás son un obstáculo. Pues aquellos que no hayan llegado a la comprensión de esta verdad, en la que se igualan el ser y la nada, seguirán aferrados a valores y el mundo en el que éstos echan raíz. Así, la confrontación es inevitable pues a mi actuar libre, mi actuar porque sí, que nivela todo a la igualdad indiferente, se interpone alguien dispuesto a defender valores fabricados y en ello se juega su vida. Y de ahí que el otro no sea libre, pues depende de algo exterior a él, de algo tan transparente como un valor, para mantenerse firme y de pie. El otro, junto con sus valores, debe ser destruido.

Sin embargo, en la destrucción del otro y de sus valores no se atraviesa el odio, ni el rencor, ni cualquier otra emoción. La crueldad, siendo coherentes con lo que venimos diciendo, es desinteresada, no tiene miramientos. En el actuar no interviene ningún tipo de consideración, se actúa porque se puede, porque se quiere. La indiferencia, ante los ojos de aquellos aferrados al mundo, aparece como nociva crueldad.

² Jaime Molina, *Calígula*, Albert Camus, Cicutadry. <https://cicutadry.es/caligula-albert-camus/> Consultado 21/III/2023.

Así las cosas, la crueldad toma la forma de la poesía, de la auténtica poesía. Pues la poesía *produce* el mundo, reviste a las cosas del barniz invisible que es el lenguaje, haciéndolas inteligibles, cognoscibles, dándonos la capacidad de hablar de ellas. En una palabra, la poesía nos presenta las cosas tal como son. La crueldad, en su actuar implacable y desinteresado, nos muestra, no sin el lirismo propio de la tragicomedia, que las cosas son nada. La poesía sigue sirviendo lo mismo que antes, como una vía para alcanzar el absoluto, como un regalo divino para acceder a la revelación.

El hombre cruel es poeta. El poeta, en este sentido, encarna la divinidad. Ya no hablamos del Cristo que padece, no hablamos de *sympátheia*, no hablamos del sufrir juntos, del sufrimiento que iguala a Dios y al hombre, que coloca a Dios en el sufrimiento del otro. Debemos regresar al momento en el que las cosas fueron nombradas por primera vez, al tiempo mítico de Homero, de la divinidad apática, autosuficiente, silenciosa e indiferente. Dios no se iguala al hombre, sino que el hombre debe de igualarse a Dios y encarnar la divina *apátheia*. Calígula no sólo es Dios, es también, y más importante aún, profeta. Todo poeta es, después de todo, mensajero divino, portador de la revelación.

Y, a pesar de todo, Calígula odió. Se odió a sí mismo hasta el momento de su muerte. Desde que alcanzó la divinidad no vio otra cosa que su propio reflejo. Llegado al final se percató, con la misma crueldad con la que había actuado, de que todos habían estado interpretando un papel: vivieron y murieron sobre el escenario, y una vez terminada la obra han de bajar y volver a vivir. Lo mismo daba ser magnánimo o cruel, cierto. Con la misma facilidad se podía alternar entre lo uno y lo otro. Pero a la hora de bajar del escenario la crueldad no permite olvidar, por eso pide distracciones. Lo mismo le ocurrió a Zeus cuando al devorarlo todo y alcanzar el absoluto, incapaz de soportar el hastío y el hartazgo, tuvo que vomitarlo, y atormentado por su conciencia recurrió a Mnemósine durante siete días y siete noches para expulsar con su semen el recuerdo. Pero al hacer a un lado la compasión, el sufrimiento conjunto, Calígula les dio la espalda a los hombres, perdiendo así la posibilidad de ver en el otro algo más que a sí mismo y, con ello, el lujo del olvido, la posibilidad de renacer.

Los hombres mueren y no son felices. Ésta es la premisa que pone en movimiento a Calígula. ¿Cómo hay que vivir, entonces? La rebelión de Calígula ante la vida o, si se quiere, el destino, es justificada. Es la iconoclasia que permite al hombre hacerse cargo de su propio destino. Sin embargo, decíamos que al darle la espalda a los hombres se condenó, pues dejó la posibilidad del olvido. De la iconoclasia debería de seguir un compromiso ético, un compromiso que necesariamente implique al otro pues, de negarlo como hemos hecho con los valores, renegaríamos de nuestra propia condición.

Ante la nada, más que una libertad igualadora, se abre la puerta de la responsabilidad, la de responder—a, la de ser responsivo, en este caso, a los testigos de nuestra vida. El concepto de testigo es de una importancia capital en *Calígula*. Pareciera que los testigos de nuestra vida acotan nuestra libertad y, más aún, nos impiden olvidar puesto que nos recuerdan quiénes somos. Por ello mismo, porque nos recuerdan lo

que fuimos y lo que somos debemos responder ante ellos, responder por nosotros. Más importante aún, en su olvido encontramos nuestro perdón. Cuando el tiempo se ha llevado la última chispa de la pasión para dar paso a la indiferencia es cuando acontece el perdón. La compasión, el sufrir conjunto, da o debe de dar paso a una comprensión que no es distinta a la que alcanzó Calígula: todo pasa, nada permanece, ni siquiera la emoción más fuerte sobrevive al paso del tiempo. De aquí debería derivarse el perdón. El mismo que Zeus buscó al recurrir a Mnemósine.

¿Por qué Calígula no extendió sus brazos hacia Escipión o Cesonia? Después de todo, ambos personajes, en su comprensión, lo hubieran perdonado. ¿Por qué mata a Cesonia y se lamenta por la juventud perdida de Escipión? Tal vez Calígula no hubiera podido soportar el perdón, no hubiera podido soportar el olvido, tal vez no pudo soportar la verdad de que todo se ve reducido a la igualdad indiferente. Tal vez de haber aceptado su perdón le hubiera provocado vergüenza, lo mismo que nos provoca el que nos vean desnudos. La vergüenza y el ridículo nos impiden dar vuelta atrás por la vía de la crueldad. Tanto así que el perdón de Cesonia le parece insoportable y el pesimismo de Escipión le parte el alma. La intención de Calígula, aquello que dio forma a sus actos, fue el odio de sí mismo. Odio de saberse mortal, infeliz y ridículo. Pero mientras más crecía la cicatriz más necesitaba echar mano de maquillaje.

La intención, el único criterio bajo el cual se puede juzgar la acción de alguien. La intención de Calígula fue, curiosamente, la de compartir su sufrimiento. No para sufrir conjuntamente, sino para orillar a los demás a destruirlo. La intención de Calígula fue la del suicida. Al Suicida hay que eximirle de responsabilidad y de culpa, porque no actúa deliberadamente, sólo reacciona. Calígula no puede ser tenido como responsable porque renunció a su condición de sujeto autónomo desde el comienzo de la obra, una vez que se negó a salir del pozo del absurdo, dejándose llevar por la corriente de la causalidad, como un animal que reacciona instintivamente a los estímulos exteriores.

FUENTES DOCUMENTALES

Biblioteca Salvadora, *Calígula – Albert Camus (Resumen completo, análisis y reseña)*. <https://bibliotecasalvadora.com/caligula-albert-camus-resumen-completo-analisis-y-resena/> Consultado 21/III/2023.

Camus, Albert, *Calígula*, Alianza, Madrid, 2013.

Molina, Jaime, *Calígula. Albert Camus*, Cicutadry. <https://cicutadry.es/caligula-albert-camus/> Consultado 21/III/2023.



Foto: applea, Depositphotos

La molécula del agua adopta una geometría no lineal

Carlos Ivanhoe García Campos¹

Agua metáfora múltiple
de infinitas máscaras Kabuki
fabricadas
de sal y azúcar
y se dice de los charcos
lágrimas
y sangre oxigenada
en el trastorno de la gravedad

y toda la saliva de las lenguas de los calendarios,
inclusive la baba de dragón de Komodo,
tiene un porcentaje de las lagañas de Tales de Mileto.

La gota en el canto de un pájaro tartamudo
taladra mulleras

¹ Este poema fue publicado previamente por la editorial Tulipes. Agradecemos al autor y a la editorial por permitirnos compartir su obra.

lluvia
nota melódica meditación contemporánea

así, las vejigas practican pilates
cuando escriben su pasado con hilos de líquido
y desde el primer cuerpo
nadie se orina en el mismo río.

Henry Cavendish podía meter
un fragmento del mar
o de cualquier laguna en una tetera

el agua puede ser cualquier letra del abecedario o expresión numérica de un teclado

el agua es una página
tus ojos son dos cubos de hielo

y serán vapor.

Te has tomado en serio el papel Dios
Tláloc
Poseidón Suijin Varuna
a Nikola Tesla le faltó un vaso de agua.

Huyes de mi piel para masturbar nubes
y practicas funambulismo en la altura de mis pestañas
eres la promesa de una guerra *ciberpunk*

Nadie puede negarte
ni siquiera los callos de los pies de Jesús.



Sin título

Lorena del Carmen Gutiérrez Aviña¹

Antes de ser nombrada

me llamaba *La gorda*
y ella es quien hablará aquí

La gorda no pudo tener novio
no era un sueño de infancia

La gorda no pudo olvidar
su lugar al fondo
afuera

a la orilla al final

La gorda no se queja
porque el eco es con cariño
y ella debe saberlo

La gorda es una broma pesada de la naturaleza
y su destino es terminarse el plato de su hermana.

¹ Algunos poemas incluidos en este artículo fueron publicados previamente en *Devoro algo mmmuerto* (2023) por la editorial Escrúpulos. Agradecemos a la autora y a la editorial por permitirnos compartir su obra.

Pensé en ti de nuevo

te encerré en mis muslos
e hice que colocaras tu mano en mi abdomen
forcé tus dedos
su recorrido por mi espalda
y no paré hasta que la sombra del asco
desapareciera de tu pecho

te estaba haciendo un Favor

pensé en ti de nuevo
en tus grandes gemidos
tu sudor como cascada cayendo
sobre estos hombros sin memoria
un poco más rendidos por cada golpe
un poco menos míos con cada beso

querías parar
ayer
no ese día
ayer querías parar
y no tuve que pedirte nada

por voluntad soltaste mi cuerpo
al huir en la sombra que te pertenece

no te dejé huir
porque te hice un Favor
como tú lo hiciste conmigo.

Mi sonido al caminar delata mis kilos extra

se revuelve la grasa de la cara con la abdominal
la gravedad las ha hecho una sola
y ahora parece que habla mi ombligo

Mi sonido al caminar también delata el concreto que se rinde
ante mí
y yo también me rindo

mira
cómo me cubro
mira
cómo me culpo
mira
cómo me odio
mira cómo me convierto
en
fragmentos
más
ligeros.

Nadie lo nota: nos estamos despedazando:
persona muerta vale más
que persona gorda.

Una sombra en la pared

un bulto sin ajustarse a nada,
a punta de caída,
me recuerda que no he doblado la ropa.

Sale un pliegue por cada lado
cansados de abarcar tanto
quieren llegar al piso.
Más arriba, dos mangas de suéter se asoman,
pequeñas, mínimas,
contemplan esa caída
y también desean ir hacia abajo.
Una boca hecha
con el cierre de un pantalón
sacude al bulto
desgastándole el silencio,
mientras una mano de calcetín escribe y escribe
sobre la desesperación surgida al contemplar
la altura y el golpe.

Me sorprende el movimiento,
el momento cancelador de la imagen
que muestra la verdadera cara de las cosas.

Hablan de mucosidad

de cerdos cubiertos en desperdicios
ballenas inmovilizadas
garrapatas hinchadas hasta herirse

están hablando de ti.

Piensan en tu nombre al decir que
temen un número en la báscula.
Piensan en tu espalda *grotesca* al
tener hambre.

“Todo menos ser ella” dicen

El movimiento involuntario y espasmódico del asco

te señala.

Recuerda cuando tu madre se atascaba de galletas

y piensa en el tiempo que el azúcar, no tu nombre posaba en su paladar.

Siente el dolor de su ausencia.

Recupera a tu madre con polvorones y café.
Quédate sentada diariamente pensando en tu madre que la paz esté con ella, con su espíritu y con tu cuerpo.

Recuerda que te obligó a hacer dieta.
Guarda el rencor en tu pastel de cumpleaños.
Desafía a la memoria.
Siente el dolor de su ausencia.

Eleva tus niveles de azúcar hasta que el cuerpo grite la enfermedad de tu madre.
Ten paciencia y, de nuevo, siente el dolor de su ausencia.

Hospitalízate y haz que te amputen una pierna, así serás como tu madre.
Siente el dolor de la ausencia de tu pierna y convierte el rencor en lástima.

Ahora eres como tu madre.

Me han dicho que las palabras son dagas

que cortan y desgranán
que marcan como cicatrices

como todo es metafórico
imagino a mi cuerpo metafórico
siendo desmembrado y cortado en metafóricos pedazos
esparcido por todo el rencor que le tengo
en un campo metafórico de hastío y repulsión

entonces el dolor no sería una palabra sino un cuerpo.

Si no alcanzo

Si quedo muy grande

Si soy el sarro aferrado al recuerdo

Si pierdo mi esencia de vidrio permanente

Si muero a diario cuando olvidan mi nombre frente a mi sien

Si todo crece y me aprieta como insectos furtivos escondidos en mis zapatos

Si aún no sé explicar la causa de lo que en boca de todos se hizo común

Si soy un pedazo de huella en el irremediable frío

Si mañana no sé dónde ni cómo ni para qué

Si quedo pequeña

Si no quepo

La idea de persona no nos toca a las gordas

somos grasa encapsulada en los inocentes huesos

pobres
no han visto nunca la luz del sol

como mierda aplastada en la tierra

nos toca la carga idiomática del asco
la identidad y cultivo metafórico, eufemístico
del animal perdido en la ciudad
porque huyó antes del sacrificio

no somos personas, pero nos parecemos
tenemos el llanto bajo la carne
una historia del cuerpo

y el desconocimiento de qué tanto vacío podríamos ser
si quisiéramos ser algo distinto.

Esta desorientación tiene el amarillo de la delgadez

nace en un lugar donde nunca hemos sentido
calor

sin enunciarlo nos duele
lo sabemos.

El vómito seco en la barbilla es la mejor forma de nombrarlo.

Mañana

iba a bajar de peso
pero me habría dado amnesia

En una realidad alterna

nunca bajaste de peso

te levantas a las cinco de la mañana por un té con limón
haces cien abdominales
desayunas lechuga huevos cocidos
y mides tu cintura implorando que se haya quedado en 120 cm
desde la noche anterior

pero
en una realidad alterna

comprendes lo que es el deseo

cómo se siente en tu cuello
la forma en que tu sudor es bien recibido
por el hombre que tienes arriba, detrás, al lado

pero
en una realidad alterna

no tienes una cara delgada

tus muslos no son sinónimo de erección
y tus axilas negras opacan tu piel blanca
no puedes hacer nada
contra el desorden hormonal

pero
en una realidad alterna

alguien te prepara el desayuno

y se preocupa por ti

las venas conquistan tus clavículas
te desmayas dos veces a la semana
porque el abdomen plano, a él, todavía le parece fascinante

en una realidad alterna
nunca bajaste de peso
nadie te eligió
no sabes lo que es el amor que abraza a la luz del día

ni tener frente a ti el rostro del asco
pero

tus huesos no están en una urna sobre el librero

donde tu esposo se apoya
gimiendo y oscureciéndolo todo
a escondidas de tu desorden
dando gracias a la vida por cogerse a una gorda,
hacerle el favor y mantenerlo en secreto.

Oír la voz del hambre

sentir la línea, el padecimiento que apesta y hace llorar
a los años de evolución que le tomó a tu estómago
aprender a decirte que algo le falta

la voz imperativa se acostumbra a la soledad
de los fragmentos que caen y significan
simpatía en tu boca
sobrevive a medias, apenas con jirones líquidos
pensados para posponer la desconfiguración del atasco

la técnica convierte al hambre en tiempo
el tiempo espera el tiempo es paciente
 el tiempo carcome el tiempo es infalible

el tiempo hace oír la voz, pero palabras son palabras
y el hambre sobrevive.

Agradecimientos

Metanoia quisiera expresar su más sincera gratitud a todas las personas que han hecho posible la publicación de este número, principalmente a nuestro equipo: Noemí Alejandra Reyes Ávila, Agness Diana Laura Camarena Rodríguez, Ignacio Enrique Charretón Kaplun, Angélica Concepción Pérez Rivas, Óscar Clemente Hernández Palacios, Natalia Vallejo Flores, Mordred Kuri, Nahomi Cristina Aquino, Joaquín Navarro Lomelí, María Fernanda Arroyo Castellanos, Renata de Jesús Gutiérrez, María José Fernández Rodríguez, Antonio Martín Villaseñor y Paola Ramos López de Llega por su incansable trabajo y dedicación, que, desde sus diferentes roles, han contribuido al nacimiento de este proyecto.

Queremos agradecer también a todos aquellos que no terminan este viaje con nosotros: Mónica Itzel Martínez Ramírez, Sara González Orozco, Iván De Jesús Barón Zamudio, Ángel Samaniego Rivera, María José López Ulloa, Carlos Vicente Castro Preciado y Mauricio González Camargo, por su invaluable contribución, pues fueron fundamentales para la creación de *Metanoia*.

Agradecemos profunda y especialmente a nuestra asesora Lorena García Caballero por su dedicación durante la fase inicial del proyecto y que nos acompañó en todo momento. Gracias a su trabajo, tiempo y esfuerzo se sentaron las bases para que *Metanoia* se convirtiera en lo que es hoy. Aunque ya no forma parte de nuestro equipo, su legado sigue presente en cada aspecto de nuestra revista.

A nuestros autores Guillermo Elías García, Carlos Ivanhoe García Campos, Lorena del Carmen Gutiérrez Aviña, Bernardita Linares, Abril Lucía Martínez Ramírez. Gracias por la confianza brindada y por compartir sus ideas con nosotros.



MP



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara