

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**Hacia una ontología de la verdad histórica:
De la construcción del discurso histórico
a una ontología histórica de nosotros mismos**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A :

FERNANDO SOLIS LUNA

DIRECTOR

DR. BILY LÓPEZ GONZÁLEZ

Ciudad de México, abril de 2024.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	7
Capítulo 1	
El fundamento de la ciencia histórica: El paradigma histórico del positivismo para la administración de la vida.	15
I. <i>Las pretensiones del positivismo: Sobre la Verdad.</i>	15
II. <i>El método positivista: Una teoría del conocimiento trascendental.</i>	25
III. <i>El camino hacia la construcción de una Ciencia para la vida: El espectro del positivismo.</i>	32
IV. <i>La historia y el gobierno de la vida: Hacia una política de la administración.</i>	38
Capítulo 2	
El develamiento desgraciado de la autoconsciencia: El nacimiento del sujeto histórico para la muerte.	52
I. <i>Hegel y el desarrollo del espíritu: Consciencia y autoconsciencia.</i>	52
II. <i>La dialéctica: hacía la configuración del espíritu absoluto.</i>	61
III. <i>Dialéctica e historia: El progreso del espíritu.</i>	69
IV. <i>El nacimiento del sujeto en el tiempo: La historia como autodeterminación.</i>	78
V. <i>El fin de la novela: Barbarie indistinta y paz postergada</i>	90
	2

Capítulo 3

Una ontología del presente: Una nueva pregunta por una historia para la vida.

	97
I. <i>Nietzsche, el filósofo historiador: La genealogía y la construcción de una historia.</i>	
	97
II. <i>¿Para qué la historia? Un análisis Nietzscheano sobre la pregunta del historiador.</i>	
	104
III. <i>Para una Ontología de una posible verdad histórica ¿Cómo hay que preguntar a la historia?: La relación Foucault-Nietzsche, la genealogía.</i>	
	114
IV. <i>Arqueología: la búsqueda del enunciado, el archivo.</i>	
	123
V. <i>La fuerza de la historia: Un mundo de posibilidades.</i>	
	133
A modo de conclusión	
	146
Bibliografía primaria	
	160
Bibliografía Secundaria	
	161
Bibliografía de recomendación Complementaria	
	163

Agradecimientos

No hay más que un problema filosófico serio, el suicido. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías vienen a continuación. (Albert Camus, El mito de Sísifo) He querido comenzar mis agradecimientos con las palabras de Albert Camus, porque si considero que la Filosofía es fuente de transformación y cuna de creatividad, la misma tiene que acentuar toda su potencia hacia un algo y ese algo es la vida.

Filosofía y vida marchan y han marchado juntas en los senderos del tiempo humano. Dicha relación, aunque vaga en algunas tradiciones de pensamiento y en otras tantas es muy fuerte, no se rompe ni con el yugo del poder político, ni con el yugo del poder religioso, ni con el yugo del poder estatal y mucho menos con el institucional. Más bien se alimenta de todos los problemas y elementos que constituyen nuestra humana condición. En ese sentido, hablando a título personal, sin la relación filosofía-vida, mi navegar en los mares múltiples y diversos de la existencia hubiese terminado en una naufragio más que seguro.

Por lo anterior, agradezco en estas líneas a todos aquellos que han contribuido en robustecer esa relación alegre que tengo con la filosofía y la vida. Entonces, por siempre tendré un infinito agradecimiento con mis padres: Isabel Luna y Rodolfo Solís quienes con esfuerzo y sacrificio me han posibilitado una educación y, sobre todo, un espíritu en vocación a la ayuda de los Otros. Agradezco a Jean Pool Solís y Araceli Ramírez por inspirarme en todo momento afectos alegres dentro y fuera del aula. Ambos, con un espíritu ligado a la navegación constante dentro de los marcos de la razón y el sentimiento, me han posibilitado entender cuán importante es la relación del

uno con el otro; cuán importante es la relación entre filosofía y amistad, entre filosofía y amor y, finalmente, entre filosofía y *polis*.

Justo en el marco de la amistad encuentro muchos nombres de personas importantes en mi desarrollo como estudiante; personas que posibilitaron que mi instancia en la universidad no sólo estuviera ligada al estudio, sino también al juego y a la diversión que debe implicar recorrer los pasillos de una universidad pública. Así, mencionó a Miguel Ángel Vázquez a Luis Arturo Villegas como camaradas de cancha no sólo en los campos de fútbol, sino también en los campos de la vida. Gracias por estar allí.

Y de repente, todo se detuvo abruptamente por una pandemia: Las aulas quedaron vacías y tuve la gran oportunidad de concluir este proceso de titulación, sin embargo, por una convicción filosófica consideré que dichas condiciones podrían ser más potentes y útiles si volcaba mis esfuerzos en conocer más a la comunidad que me había rodeado desde mi niñez. Motivado por esa idea me involucré con una nueva generación de personas a las cuales pude apoyar en un momento tan complicado como el que vivíamos. Algunos de ellos y ellas me mostraron el lado estético de mi relación entre filosofía y vida, es decir, me hicieron sentir que la filosofía en tanto experiencia posibilita cambiar la mirada de todo aquel que se permite escuchar el canto del saber: les agradezco por escucharme y apoyarme en momentos alegres y tristes. Gracias a Ramsés Rosales, a Abigail Rosales, a Emiliano Hernández y a El Colectivo Luna y Sol. En ustedes recae la confianza que tengo en las generaciones más jóvenes.

Siempre he admirado a todos los profesores y profesoras que me han enseñado y transmitido su pasión por el mundo de las letras, del deporte y del conocimiento sea cual sea el área a la que pertenezcan. Durante mi instancia universitaria y fuera de ella encontré inspiración y alegrías en el trabajo de muchos de ellos y ellas. Gracias por

incrementar la confianza en mí; gracias por confiar en mi trabajo. Nombraré a algunos de ellos y ellas sin considerar jerarquías en el orden de la enunciación, todos y todas han sido importantes en mi formación como persona: Samanta Zaragoza, Oswalth Basurto, Araceli Ramírez, Mariela Oliva, Leonel Toledo, Irma Margarita Avila, Edgar Sandoval, Natalia Luna, Gonzalo Chávez, Norohella Huerta, Alejandra Rivera, Gabriela Guevara, Fernando Rodríguez, Mario Rojas, Alberto Fonseca, Mario García entre otros y otras.

No podría estar más agradecido con mi amigo y Director de Tesis Bily López. Podría resultar absurdo el hecho de recordar que mi primer acontecimiento agradable en mi vida académica dentro de una institución universitaria la tuve con él; fue mi primera gran inspiración. Ahora, después de un largo tiempo, con su tutela y su extraordinaria vocación a la filosofía, termino un momento más en mi devenir como pensador. Bily es un profesor riguroso, exigente, solemne y, sobre todo, alegre. Gracias por todos los aportes que realizaste en la presente investigación y en mi formación como individuo. Asimismo, el trabajo generado por mis lectoras ha sido monstruoso y enriquecedor. Sus comentarios meticulosos y sus observaciones metodológicas me han posibilitado entender más a los autores manejados en cada uno de los capítulos. Sin ustedes las cosas serían más oscuras. Por otra parte, es importante mencionar que las tres han sido grandes profesoras que admiro y respeto mucho por el compromiso que tienen y han tenido con el espectro estudiantil. Gracias a Patricia Díaz, a Luz Beleguí Gómez y Cynthia Falcón por su compromiso y apoyo en mi investigación y formación.

Este marco enunciativo, claro, no sería posible sin la existencia de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; institución con la que estaré eternamente agradecido.

Nada humano *nos* es ajeno

Introducción

Todo parte siempre de un presente, un presente herido, confuso o fascinante, quizá gozoso; pero en todo caso, un presente no del todo develado que, acaso como afrenta, nos interroga: ¿qué pasó? ¿qué está pasando? [...] Ese tiempo tan escurridizo e inasible, acaso el talón de Aquiles del pensamiento.

Bily López

Existe un tema que ha sido de especial interés en mi formación como estudiante de Filosofía e Historia de las Ideas; un tema que, además, abarca la dimensión histórica de nosotros como personas. Ese tema es la historia. Somos personas dispuestas en un ahora, es decir, en una estratificación histórica que se caracteriza por cuestiones de índoles diversas: cuestiones morales, religiosas, éticas; en fin, cuestiones políticas relacionadas con *la vida*. La historia, en ese sentido, está vinculada con ella en todas sus dimensiones. En la presente investigación, en efecto, abordaremos esa cuestión, a saber, que la historia está íntimamente ligada a la vida. Entonces ¿Necesitamos a la historia? Airosamente contestaremos que sí la necesitamos, porque más allá de ser mero corolario académico, es una cuestión vital, es decir, abordar y analizar las formas en que hemos configurado eso que denominamos historia es una tarea importante, porque se encuentra relacionada con la forma en que construimos relaciones en el mundo; relaciones políticas. Sin duda, existe una relación muy profunda entre el sujeto, la historia y la vida. ¿Qué pasa con la historia? ¿Cómo la construimos? ¿Bajo qué condiciones la historia determina la construcción de eso que podemos llamar *sujeto histórico*? ¿Necesitamos la historia?

Valientes e iracundos tenemos que ser si deseamos interrogarla en un sentido o en otro, porque la manera en que lo hagamos determinará las respuestas y las acciones que podremos realizar para vivir nuestro presente. Entonces, ¿cómo interrogar a la

historia? Ya Nietzsche demandó con entusiasmo que la historia es necesaria para la vida. Es la historia en ese sentido el discurso que le permite contenido a toda experiencia vital. Nuevamente: ¿Necesitamos a la historia? “Sí, necesitamos a la historia, pero de otra manera de cómo la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber.”¹ Necesitamos a la historia para afirmar la vida como sujetos activos y no para afirmarla sólo como espectadores de la vida misma. Entonces, ¿es la historia la condición de posibilidad que permite la acción del sujeto histórico? ¿Es la historia la base ontológica de la vida de las personas? ¿La historia desnuda la verdad? ¿Cómo es ello posible?

Según Ortega y Gasset, la historia es un sistema que posibilita desnudar las circunstancias con las que nuestra consciencia debe enfrentarse, es decir, la historia exige a la persona pensante posicionarse de una forma o de otra ante los problemas que se acentúan en su presente.² En ese sentido, existen por lo menos dos tradiciones que han predominado para dicha tarea; tradiciones que han establecido criterios para la construcción del pensamiento, los saberes y las acciones de los individuos. Por una parte, se encuentra la noción positivista de la historia y, por otra, la visión y la lectura dialéctica de la misma. Ambas formas de hacer historia, con sus respectivas metodologías, han formado las bases discursivas que fomentan una actitud pasiva en el sujeto histórico, de ahí la importancia de encontrar alternativas diferentes para asumir nuestro compromiso con la historia de manera vital.

Y aunque desde finales del siglo XIX las mentes más perspicaces cuestionaron la manera de mirar a la historia y de construirla, no es sino hasta el siglo XX cuando se establecen formas de diagnóstico para interrogarla desde un registro político-vital, es

¹ Nietzsche, Friedrich, *Beneficios y prejuicios de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 37.

² Cfr. Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Gredos, 2014, P.p. 185-225.

decir, desde las condiciones más actuales e inmediatas de las personas. Esto quiere decir que la pregunta por la historia comenzó a plantearse a partir de las necesidades que el sujeto enfrentaba desde su presente para mejorarlo y así tener la posibilidad de vivir y construir un mejor futuro.

La escuela de Frankfurt, la corriente existencialista francesa (Jean Paul Sartre, Albert Camus), el existencialismo español (José Ortega y Gasset) y con mayor perspicacia toda la corriente fenomenológica y hermenéutica del siglo XX, destacando los trabajos de Martin Heidegger, no obviaron, como buenos herederos del pensamiento hegeliano, que “el hombre” era un ente en el tiempo sometido al devenir, y, por tanto, sometido a una determinación relacionada con condiciones y necesidades fácticas de la vida. La historia y la historicidad del presente adquirieron gran relevancia en el campo filosófico. El siglo XX daba un paso iracundo hacia una problemática que vinculaba, entonces, el tiempo histórico con las condiciones que lo posibilitaban. Y es justo en Francia donde nace un proyecto que tiene como objetivo establecer una relación directa entre la historia y las condiciones que permiten un saber decir la verdad. Se trata de la Escuela de los *Annales*, cuyos miembros aprendieron a desconfiar de las metodologías históricas existentes hasta el momento, y emprendieron así nuevas pautas teórico-metodológicas para examinar y construir la historia. En ese contexto es en el que aparece el trabajo de Michel Foucault; un trabajo filosófico que relaciona de manera directa las formaciones discursivas de la verdad con la historia política de los sujetos.

En efecto, la presente investigación tratará el problema de la historia, la forma en que se ha construido y sus implicaciones en términos reales y es que sí necesitamos a la historia, pero la necesitamos como una forma de hacer de nuestro presente una obra de nuestra propia acción, porque la historia en tanto *Historie* y *Geschichte*, es decir, en tanto relato y en tanto proceso efectivo de posibilidades, es un constructo necesario para

el fundamento de las prácticas de las personas, en otras palabras, es un fundamento ontológico, pues determina valores, deseos, tendencias y relaciones con el mundo. Construye, pues, subjetividad histórica. Por tal motivo, cada estratificación temporal edifica un discurso histórico que muestra y dice lo que es suficiente y necesario para la vida en sus dimensiones políticas. Esto advierte suponer que la historia, la formación de la historia, implica una relación directa con el ser en tanto ser. Lo anterior nos lleva a advertir que la historia es el fundamento ontológico para el devenir de las subjetividades históricas.

No podemos obviar, en este caso, que dentro de las circunstancias que nos toca vivir es evidente que ciertas formas de asumir la historia son las que predominan dentro y fuera de la academia. Los discursos que enmarcan verdades absolutas, que muestran la existencia de marcos conceptuales históricos que polarizan los acontecimientos entre las clases sociales, los discursos que enuncian una historia de la anormalidad enfrentada a la anormalidad moral son discursos que consideran a la historia como una “herramienta” fundamental para alcanzar el progreso y la evolución de la cultura humana. Dichas concepciones desnudan problemáticas vinculadas con la toma de posición de las personas ante ciertos fenómenos.

Por lo cual, analizaremos la noción que el positivismo tenía de la historia y su forma de construirla. También, analizaremos la visión dialéctica de la historia propuesta por Hegel.³ Ambas formas de asumir lo histórico proponen suficientes elementos que las hacen plausibles y verosímiles en el sentido virtuoso de la aplicación, es decir, son y fueron compatibles con formas políticas de administración de la vida que dieron y que siguen dando resultados, sin embargo, ambas han condenado al sujeto a un marasmo; a

³ En este caso coincidimos con la visión de Ortega y Gasset quien consideró que dentro del marco de la intelectualidad e, incluso, en el discurso de los medios de comunicación han existido dos tradiciones que han predominado para construir una noción de lo que significa hacer estudios y análisis históricos. Tradiciones que han influido en la construcción de una visión histórico para alcanzar progreso y evolución. *Cfr.* en Ortega y Gasset, José, *Vieja y Nueva Política*, Madrid, El Arquero, 1908.

una no acción política. Esto quiere decir que han condenado al sujeto de consciencia sólo a esperar lo acontecido para afrontarlo, vivirlo y describirlo. Estas formas de hacer historia están: “organizada[s] conforme al modelo del relato como gran sucesión de acontecimientos inmersos en una jerarquía de determinaciones: los individuos quedan contenidos dentro de esta totalidad que los supera y se mofa de ellos. A punto tal que esta historia, a la vez proyecto individual y totalidad, se torna intocable.”⁴

Ante dicho escenario es menester crear alternativas donde el sujeto siempre sea un sujeto de acción; un escenario donde esperar no es alternativa, porque la historia se desarrolla, deviene sin detenerse y en ese vaivén muchas injusticias y aspectos bárbaros se hacen presentes. Entonces, para resistir y luchar contra las circunstancias, no es válido esperar, sino actuar en todo momento. Aquí el ingenio de Michel Foucault nos será de mucha utilidad, porque, influenciado por Nietzsche, construye toda una red conceptual y discursiva que apremia constantemente a las siguientes preguntas: ¿qué ha estado pasando aquí? ¿Cómo ha sido esto posible? ¿Qué debemos esperar? Y ¿cómo podemos esperar otra cosa en vez de lo establecido? Con Foucault es posible encontrar y construir lecturas de la historia que posibiliten la configuración de sujetos comprometidos constantemente a no hacerse esclavos de sus propias circunstancias.

Por tal motivo, en nuestro primer capítulo analizaremos las pretensiones del positivismo en el marco de la relación que hay entre la historia, la verdad y la vida. Analizaremos cómo estos tres ejes delimitan los alcances de lo que algunos pensadores, que representan dicha tradición, denominan como “física social”. Partiendo del hecho de que la verdad se construye por un método, tanto Augusto Comte como Leopold Von Ranke, consideran fundamental encontrar el camino para configurar una sociedad cuya base sea una ciencia. Piensan, por tanto, en una ciencia para la vida y, en tanto ciencia,

⁴ Foucault, Michel, *¿Qué es usted profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 154

ésta debe tener un método: la historia misma. El positivismo fundamenta, en efecto, todo un marco conceptual que identifica a la ciencia como la única posibilidad para construir el mejor de los gobiernos posibles. Así, al realizar sus respectivos análisis sobre cómo construir esa sociedad, siempre apelan a la pregunta ¿qué es lo que ha sucedido para llegar hasta aquí? Los papiros y las evidencias epistémicas que nos han dejado las sociedades antecesoras y su acumulación son la clave para crear metodologías efectivas en aras de administrar la vida humana y la vida no humana de la manera más rentable posible. Apelando a la historia, el positivismo construye una visión metafísica del conocimiento verdadero que resulta ser la única guía válida para las acciones humanas en vías de alcanzar su máxima realización, el progreso.

En el segundo capítulo, por su parte, analizaremos la concepción dialéctica de la historia que configura Hegel en su sistema de pensamiento cuyo objetivo es explicar el desarrollo del *espíritu absoluto*. Sin duda, para el filósofo alemán el sujeto es el actor protagónico en la encrucijada de la historia. El sujeto que deviene en autoconsciencia de sí es responsable de su propia libertad y, para ello, de alguna manera, debe tomar al espectro de la historia y reclamar lo que le es más propio al *absoluto*. Es importante mencionar que, con Hegel, nace una concepción vital de la historia que pone en juego la existencia del sujeto autoconsciente con su ser en el tiempo, por lo que implícitamente su reflexión siempre está acompañada de las siguientes cuestiones: ¿Cómo se ha sido partícipe de los momentos del absoluto? ¿Cómo soy partícipe de ese desarrollo en tanto sujeto autoconsciente de sí? ¿Cómo luchar por mantener la libertad? Si bien pareciese que Hegel sólo toma como punto de partida un análisis conceptual y metafísico del vínculo que existe entre el sujeto y la verdad absoluta, que es la libertad misma, resulta que la experiencia del vivir y de tratar de salvar la vida siempre son el punto de partida de su proceder dialéctico.

En el tercer capítulo, analizaremos algunos elementos conceptuales y metodológicos del pensamiento tanto de Michel Foucault como de Nietzsche, pues, junto con ellos, comprendemos que el problema para interrogar a la historia es una cuestión de método que, aunque parezca poco significativo, resulta relevante. Lo que propone Foucault, casi en un sentido nietzscheano, es poner en suspenso las viejas metodologías que hicieron posible la historia como algo incuestionable. Con Foucault encontramos una manera distinta de hacer historia que permite afrontar todo presente de manera más vital, porque pone el acento en las condiciones de posibilidad. Enarbolar las condiciones de posibilidad exige preguntarse por el ente, pero no por el ente en cuanto ente, sino por él y por las condiciones que permiten su existencia específica. Entonces, lo que se necesita realizar no es un trabajo metafísico, sino todo lo contrario, es menester emprender un análisis ontológico del ente y de su historia. Foucault lo hace desde un sentido arqueológico y genealógico. Esto implica colocar a las cosas en un nivel óntico⁵ que sólo es posible entender a partir de la conformación de una ontología. Desde este marco categorial la vida en acto es a la vez vida en potencia; desde esa cartografía la vida y, por tanto, la historia, sólo pueden entenderse a partir de relaciones complejas y políticas. Filosóficamente hablando, preguntarse, *¿cómo ha sido posible esto? haciendo alusión a un presente*, exige mirar a la historia no como una totalidad, sino como un telar de relaciones que hacen posible un centenar de acontecimientos que pueden bifurcarse casi hasta el infinito, pero donde sólo algunos cuantos serán coherentes y, por tanto, plausibles para constituir narrativas históricas que nos

⁵ Óntico puede definirse como aquella propiedad de las cosas cuya naturaleza es asequible de manera inmediata por los sentidos del sujeto, en otras palabras, es una propiedad no necesaria de las cosas; propiedades empíricas. Muchas veces lo óntico suele confundirse con las propiedades ontológicas del ser. Éstas, más bien, hacen referencia a la esencialidad del ente. La distinción ha sido subrayada por Heidegger quien dice lo siguiente al respecto: "Ontológico en el sentido que la vulgarización filosófica ha dado a la palabra (y que abre paso a la confusión radical) significa lo que, en cambio, debería ser denominado óntico." (Heidegger, Martín, *Hoelderling y la esencia de la poesía : Seguido de Esencia del fundamento*, México, Árbol, 1944)

posibiliten la valentía y la resistencia, porque si necesitamos a la historia sólo será para establecer las condiciones que nos permitan siempre potenciar nuestro ser desde la afirmación y la acción vital.⁶

⁶ Si bien es cierto la problemática sobre la forma de construir la historia se fue gestando desde mucho antes de la modernidad y desde mucho antes de la época clásica, pues, incluso, los griegos ya utilizaban el concepto *historia* para referirse a un tipo de indagación, la presente investigación aborda la cuestión a partir de la consolidación del positivismo en el siglo XIX, ya que desde ese momento la historia nace como un intento de ciencia o como el camino para encontrar la verdad absoluta. Es por ello que en el primer capítulo abordamos las nociones del positivismo sobre la historia y sus cuestiones. En el segundo capítulo abordamos la visión hegeliana de la historia y en el tercero nos centramos en el análisis de la construcción histórica desde una visión arqueológica y genealógica. Esta última propuesta surge del pensamiento tanto de Foucault como de Nietzsche cuyo trabajo parte de una crítica a la tradición positiva y a la tradición dialéctica. Es importante mencionar, por otra parte, que la cuestión que nos atañe no es enunciar cuál tradición es mejor, nuestro objetivo no recae en el ámbito de lo moral. Analizamos y abordamos esas tres tradiciones para crear una cartografía que nos permita no ser esclavos de nuestras propias circunstancias en el sentido de la acción histórica, porque “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.” (Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, el Arquero, 1914)

Capítulo 1

El fundamento de la ciencia histórica: El paradigma histórico del positivismo para la administración de la vida.

I. *Las pretensiones del positivismo: Sobre la Verdad*

Durante el siglo XVII la ciencia natural acentuó una condición de verdad cuya base se encontró en la experimentación. Esto significó un fuerte apego a los modos y mecanismos que permitían explicar los fenómenos que acaecían en el mundo, en ese sentido, el método experimental tenía la facultad de externar y axiomatizar la *verdad*. Era posible encontrar la verdad y con ello los hombres se acercaban a la imagen de un Dios, quien por medio de la palabra dice y dicta lo que acontece en el mundo. Esta tendencia se consolidó durante el siglo XVIII. Pensadores como Hume demandaron la aplicación extensiva del método científico no sólo para el estudio de la naturaleza y su física, sino también para el estudio minucioso del comportamiento del hombre. Aparece aquí un problema de corte epistemológico que se relaciona con la verdad, pero que al mismo tiempo posee un peso ontológico, porque la verdad se erige como el fundamento de la existencia del hombre. Desde Descartes, cuando se pregunta cómo es posible encontrar conocimiento del cual no se pueda dudar; tomando como parámetro el desarrollo de la ciencia natural, se aludió al método. Partiendo de la duda metódica, y por tanto de un escepticismo simulado que forma parte del método, establece que, aquello de lo que no se puede dudar es de que se *es*, porque se piensa: “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa ¿qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente.”⁷ Pensamos y posteriormente existimos, nos dice el filósofo

⁷ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 2014, p. 20.

francés en sus *Meditaciones Metafísicas*. El ámbito epistemológico se convierte así, en ámbito ontológico.

Ahora bien, ¿cómo fundamentar el método como principio ontológico para estudiar las costumbres, los problemas y la conducta de los hombres? Kant al respecto instituye una filosofía que según Cassirer establece las condiciones necesarias para superar la metafísica como el área del conocimiento que estudia todo el desarrollo de lo que implica lo humano.⁸ Si no es la metafísica ¿qué es lo que explica o por lo menos qué nos posibilita estudiar al hombre con rigurosidad? Los numerosos conocimientos logrados en el área científica alcanzados por un lado y las diversas dificultades a las que se enfrentaban los sistemas metafísicos por otro durante el siglo XVIII y principios del siglo XIX condujeron a que se cuestionase de manera rigurosa los alcances de la metafísica en tanto condición que posibilita el conocimiento. Bajo ese panorama fue sustituida por la ciencia natural. Si bien es cierto ésta coexistió aún con creencias teológicas y especulaciones metafísicas más tarde que temprano, partiendo del sentido histórico que implica desarrollo, fueron sustituidas por conocimientos estructuralmente demostrables y por ello podríamos decir que fueron sustituidos por un conocimiento verdadero cuya base se encontró en el procedimiento científico. En efecto, bajo ese panorama surge el positivismo clásico vinculado con la teoría del desarrollo de la mente hacia el progreso.

Tenemos, entonteces, que la Verdad, para el positivismo, se convierte en el fundamento ontológico del hombre. En ese sentido cabe preguntarse ¿cómo es posible llegar a la verdad? Sería más aventurado preguntarse por la verdad en sí misma en un sentido positivo, pero tomando en cuenta la naturaleza de la presente investigación plantearé la interrogante de la siguiente forma: ¿Qué es la Verdad para el positivismo?

⁸Cfr., en Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de cultura económica 1987. P.p., 15-25.

En un sentido clásico podríamos decir que la Verdad es la cualidad por la que un procedimiento cognoscitivo resulta necesario o eficiente, es decir, es un criterio formal que permite la validez o la eficacia de los procesos del pensamiento. En ese sentido, algunos teóricos como Edgar Morín consideran que se puede hablar en dos sentidos sobre la Verdad.⁹ El primero de ellos entiende a la Verdad como relación o correspondencia, esto quiere decir, que siempre habrá una relación entre los juicios o los enunciados que elabora el entendimiento y la cosa. En el *Cratilo* de Platón se expone al respecto esta noción de verdad al decir que: “Verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son.”¹⁰ Es cierto que el filósofo griego consideraba que el marco de lo verdadero sólo podía enunciarse en el marco de lo metafísico, por lo que la verdad se encontraba en un mundo trascendente de esencias y conceptos.

No es sino Aristóteles quien dimensiona, en su *Metafísica*, a la verdad en un sentido inmanente partiendo del principio de no contradicción al decir que “Negar lo que es y afirmar lo que no es, es falso, en tanto que afirmar lo que es y negar lo que no es, es verdadero.”¹¹ Agregando que son el pensamiento y el lenguaje los medios por los cuales articulamos al primero, podemos concluir que en el pensamiento se encuentra la verdad: “La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento.”¹² Sin embargo, la medida de la Verdad, es decir, lo que hace que una cosa sea esa cosa y no otra en términos epistemológicos se encuentra en la cosa misma. Así, el pensamiento debe tener una correspondencia con la cosa para formar juicios o enunciados sobre realidades simples y juicios sobre realidades compuestas. Al respecto dice Aristóteles:

⁹ Cfr., en Morin, E.. *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral, 2000. P.p.,45-50

¹⁰ Platón, *Cratilo*, 385 b.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1011 b26)

¹² *Ibidem*, 1027, b 25)

Puesto que lo que es y lo que no es, se dicen, en un sentido según la figuras de la predicación, en otro sentido según la potencial y el acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario de las cosas [...] En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.¹³

Puesto que tanto la verdad como la falsedad para Aristóteles no se dan en las cosas en sí mismas, sino en el juicio o en la proposición cuya correspondencia es directa con la cosa, el estudio de ella (de la verdad) corresponde a lo que ahora distinguimos como la epistemología, pero la carga ontológica que adquiere es muy evidente.

De estas concepciones clásicas de la Verdad se derivan otras dos nociones que nos permiten hablar de la Verdad como revelación y de la Verdad entendida como establecimiento de reglas; la primera de ellas tiene dos formas fundamentales. Una empirista y la otra metafísica fundada siempre sobre la Unidad. La forma empirista parte del hecho de que la verdad es lo que de manera inmediata se revela al hombre y que éste percibe por medio de todos los sentidos sensoriales que posee; en efecto, el hombre, que es consciencia y que construye su entorno a partir de la costumbre según Hume, es partícipe de los fenómenos que le rodean al distinguirse como una cosa o un ente distinto de lo que percibe. Tenemos, entonces, al sujeto y al fenómeno como entes distintos que comparten un entorno, sin embargo, y es de suma importancia mencionarlo, siempre existe una mediación entre el sujeto y el fenómeno que hace posible la categorización de lo acontecido.¹⁴ Por otro lado, tenemos la forma metafísica de la Verdad que establece experiencias excepcionales y privilegiadas a partir de las

¹³ *Ibidem*, 1051 b 5.

¹⁴ *Cfr.*, Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005. P.p., 120.

cuales se accede a ella, a la esencia de las cosas, al principio del todo. Esa forma de acceso a la Verdad es el fundamento de toda filosofía de lo Uno: “Las filosofías de lo Uno implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes.”¹⁵ La segunda noción de verdad que se extrae de las dos concepciones clásicas representadas por Platón y Aristóteles es la Verdad como conformidad de una Ley. Lo que se busca es encontrar los criterios que hacen que las facultades del entendimiento posibiliten al hombre un conocimiento necesario para la vida. Justo el positivismo encuentra su espectro teórico en estas dos nociones: La verdad como revelación y la verdad como ley. Comte, considerado por la tradición como el fundador del positivismo, asumió que la verdad, en tanto conjunto de conocimientos, es histórica. En efecto, para el filósofo francés el espíritu humano tiene historia, es decir, se ancla en el tiempo y a los devenires de éste, pero no lo hace cual barco sin mira, pues resulta que el espíritu es progresista en su conjunto. Así,

Al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde sus orígenes hasta nuestros días, -Comte cree haber- descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto este desarrollo con una necesidad invariable que parece puede ser sólidamente establecida, bien con pruebas racionales que nos proporciona el conocimiento de nuestra organización, bien con las verificaciones históricas que resultan de un atento examen del pasado.¹⁶

Si la verdad es histórica, entonces cambia y al ser progresiva la acumulación del conocimiento adquirido conforme pasa el tiempo no sólo es mayor, como se podría intuir, sino que también de alguna manera ese conocimiento mejora, en otras palabras, tiene mayores alcances para los tiempos y las necesidades presentes que podrán ser de corte político, económica, ético, religioso, etcétera. No obstante, esa verdad no se

¹⁵ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 56.

¹⁶ Comte, Augusto, *Cursos de Filosofía positiva*, Madrid, Orbis, 1984, p. 26.

presenta de manera inmediata. En la Edad Media, por ejemplo, Dios era la Verdad en sí misma y por tanto su propia medida. Atestiguar a Dios implicaba someterse a ciertas experiencias que depuraban al espíritu del hombre en todo sentido, principalmente en la cuestión moral para después acceder a una arista de lo divino. Comte, a partir de un posicionamiento filosófico positivista tiene una idea muy parecida. Si bien es cierto que la Verdad se asimila la misma se revela después de que la inteligencia se somete a un conjunto de experiencias, no en un sentido metafísico como sí ocurría en el periodo medieval, sino en un sentido empírico que permite, por otra parte, fundamentar una regla, una ley que posibilita asimilarla, es decir, enunciarla y predicarla. De lo que se trata es de encontrar los mecanismos necesarios y suficientes para revelar y darle ley a la Verdad y, con ello, al progreso de ésta.

Comte sostenía la idea de que desde Bacon todos los pensadores con espíritu serio afirmaban que no había más conocimiento verdadero que aquel cuya base estaba en los hechos observados. Esa máxima fundamental es evidente e incuestionable a decir de Comte.¹⁷ Sin embargo, dicha regla general no podría dilucidarse sin un minucioso examen del pasado en un sentido analítico, esto es, tomando en cuenta que a lo largo del tiempo se han enunciado verdades y con ello una gama considerable de discursos que son válidos pero no absolutos e incuestionables. Comte señala al respecto:

Cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo. En otras palabras, que el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente, en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyos caracteres son esencialmente distintos e, incluso, radicalmente opuestos: primero, el método teológico; a continuación el método metafísico; y, por fin, el método positivo. De aquí, tres clases de filosofías, o de sistemas generales de reflexión sobre el conjunto de los fenómenos que se excluyen mutuamente: el primero es el punto

¹⁷ Cfr., en Comte. Augusto, *Cursos de Filosofía positiva*, Madrid, Orbis, 1984, p.20

de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado únicamente a servir de transición.¹⁸

Lo que estructura Comte es una cartografía que posibilita encontrar tanto una idea de la historia universal y total como la idea de que con el avance de los tiempos, por antonomasia, se terminará por producir un estado de cosas perfecto. Así, la Verdad es histórica, por lo que cada extracto temporal ha tenido y tendrá su Verdad y lo que ello implica: considerar que han existido criterios de verdad y estructuras muy particulares para enunciarlas. La particularidad de dicho planteamiento radica en que la filosofía se convierte en rectora de todo tipo de reflexión y asimilación de lo que acontece fuera del sujeto. Es la filosofía la que puede dar los indicios de que se ha llegado a una época de oro donde el conocimiento Verdadero, que sin embargo no es absoluto, tiene gran relevancia para la transformación del estado de las cosas. Partiendo de la idea de progreso, Comte cree haber establecido su filosofía en el registro de la reflexión positiva. Y es justo en la segunda mitad del siglo XIX, en una época de ebullición científica y económica, donde su filosofía establece el inicio de la época positiva según su ley y esquema. Nacido en Francia, en la provincia de Montpellier en 1789, Comte heredó el espíritu que considera al progreso como un elemento inherente de la naturaleza humana, por otra parte, al pertenecer a una tradición católica y monárquica, no podía pensar su estadio histórico en el marco del desorden sino en el del orden; en el de la armonía. Por otra parte, tenía una fuerte influencia de su mentor y filósofo, Saint-Simon que había establecido previamente que el hombre es un ser histórico que puede ser divinizado. Según Henri Gouhier estos elementos serán visibles en la filosofía de Comte.¹⁹

¹⁸ *Op.Cit.*, Comte. Augusto, p. 26.

¹⁹ *Cfr.*, Revuelta, José M., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Ediciones Orbis, 1999. P.43

En efecto, partiendo de la idea del progreso, del orden y del talante divino del ser humano, el Positivismo establece un criterio de Verdad, a saber, *el método* entendido como una estructura que responde a la historicidad del conocimiento. En esa lógica es posible pensar y analizar distintos métodos que han hecho posible llegar a la verdad. En consecuencia tenemos el método pensado desde un sentido teológico, el método pensado desde un sentido metafísico y, finalmente, tenemos el método pensado en un sentido positivo. Una vez llegado a este último el criterio de Verdad se vuelve fijo. Todo lo afirmado (acontecido) en un pasado se encuentra condensado en él. Tenemos un método que funciona como una estructura sin contenido, cuyo llenado depende de las revelaciones que permita el Método sujeto a los devenires y exigencias de los tiempos. En el caso del Positivismo *el método científico* se convierte en el criterio de Verdad que posibilitará conocimiento racional; conocimiento cuyo espectro conducirá a los hombres a una paz perpetua. Así, historiadores de la Filosofía como Ramón Xirau, Nicola Abbagnano, Henri Gouhier y Frederick Copleston, sostienen que el positivismo tiene una relación romántica con la ciencia al considerarla como la única posibilidad que posee el hombre para regir su vida en un sentido moral, político y hasta biológico.

Ahora bien, parece permisible pensar que si existe un criterio de Verdad que es el resultado de una estructura fija nos es imposible suponer la existencia de múltiples posibilidades para afrontar la vida en sus diferentes dimensiones, por lo que sólo habría una única moral, una única religión, una única forma de entender y relacionarse con el mundo. En este punto hablamos de univocidad en cuanto a la Verdad, sin embargo, ésta no es del todo estática. Pese a que lo anterior podría parecer una contradicción Comte lo entendía de esa forma, por ello el método de la ciencia, estructura sin contenido, es, para el filósofo francés, puramente descriptivo, es decir, enuncia los hechos que acontecen

fuera del sujeto para establecer las relaciones que existen entre ellos y ciertas pautas que permiten determinar sus leyes: Describir para comprender y prever, esa era la cuestión. En otras palabras, el método positivo establece como pauta una prevención de los hechos.

Pero ¿qué pasa cuando los hechos cambian; cuando los resultados dejan de ser los esperados? Pongamos un ejemplo al respecto. Es sabido que la materia cuenta con tres estados de agregación molecular: Sólido, líquido y gaseoso. Los líquidos se han de caracterizar porque sus partículas están relativamente más cerca una de otra, por lo que desprenden una mayor energía cinética. En consecuencia, las moléculas del agua se mueven rápidamente en términos de su vibración, rotación y traslación. Por ese motivo, los líquidos son maleables. Cuando un líquido se calienta alcanza eventualmente una temperatura en la cual la presión del vapor es lo bastante grande que el líquido alcanza la ebullición. Una vez que el líquido comience a hervir, la temperatura permanece constante hasta que todo el líquido se ha convertido a gas, es decir, sus moléculas han perdido densidad. El punto de ebullición normal del agua es de 100°C a una atmósfera de presión. Ahora bien, supongamos que un hombre que se ha lanzado a una peligrosa expedición por las montañas decide calentar un poco de agua en aras de mejorar su condición. Acostumbrado a la reacción normal del líquido, lo calienta con la intención de que llegue a una temperatura de 100°C sin obtener el resultado esperado, la ebullición. En las montañas la ebullición ha llegado cuando el agua alcanzó los 84°C . Es cierto que el punto de ebullición normal del agua es 100°C porque ésta es la temperatura a la cual la presión del vapor del agua es de 760 mmHg, o 1 atmósfera. Es decir, que bajo condiciones normales el agua tiene un punto de ebullición al llegar a los 100°C . A 10,000 pies sobre nivel del mar, altura a la que se encontraba nuestro viajero,

la presión de la atmósfera es solamente de 526 mmHg. A esa presión el punto de ebullición del agua ocurre a una temperatura de casi 90°C.²⁰

El método de la ciencia permitió formular las tres leyes de la ebullición que dicen lo siguiente

- 1º) El líquido tiene una temperatura de ebullición que le es propia.
- 2º) Mientras dura la ebullición de un líquido la temperatura de sus vapores permanece constante.
- 3º) La ebullición de un líquido se produce cuando la presión de sus vapores se equilibra con la presión exterior.²¹

El criterio de Verdad que establece el Positivismo es una estructura autopoiética que se redefine según los casos, los tiempos y las circunstancias. Es decir, que como estructura fija determina los pasos para revelar la Verdad, pero la información, los fenómenos y los análisis que la estructuran son dinámicos. En consecuencia los resultados del método son variables: La verdad es mutable pero unívoca temporalmente. Es por ello que Comte asegura que la Razón, entendida como la facultad que permite discernir el conocimiento que enuncia Verdad es lo suficientemente madura para realizar una labor científica sin tener a la vista motivos ajenos a la ciencia. Dice al respecto: “nuestra actividad intelectual está suficientemente motivada con la simple esperanza de describir las leyes de los fenómenos, o con el simple deseo de confirmar o desmentir una teoría [en un sentido científico].”²² Ahora bien ¿qué condiciones posibilitan el método? ¿cuáles son los alcances de esa estructura vacía que funge como criterio de verdad en el registro de la epistemología, y por tanto, en el registro de lo ontológico? Es lo que analizaremos en el siguiente apartado.

²⁰ Desafortunadamente nuestro viajero no tomo en cuenta lo descrito, por lo que su suministro de agua se agotó por completo al evaporarse en un tiempo que no consideró como el indicado, quedándose sin la posibilidad de ingerir algo caliente en medio de una tormenta que podía generarle una hipotermia letal.

²¹ *Cfr.*, en Jaramillo, O.A., *Notas de Físico-química: Estados de la materia; líquidos*, México, UNAM; Centro de investigación en energía, 2007.

²² *Op.Cit.*, Comte, Augusto, p. 30.

II. *El método positivista: Una teoría del conocimiento trascendental*

Tomando en cuenta que para el positivismo existe un método que permite acceder a la verdad lo primero que tenemos que advertir es la posibilidad que implica pensar en la verdad, es decir, lo primero que debemos analizar es la cuestión relacionada con el acceso al mundo. La pregunta importante a escudriñar, en consecuencia, podría ser la siguiente: ¿qué conocemos del mundo?, ¿cómo construimos el conocimiento? Ambas preguntas se han anclado en la historia de la filosofía y han dado lugar a reflexiones de suma importancia. Heredero del pensamiento Kantiano, Comte parte del supuesto de que en efecto, existe un mundo lleno de fenómenos, hay un mundo fenoménico al que se accede por medio de los sentidos; un mundo que dice todo cuanto podamos escuchar. No obstante, acceder al fenómeno desde el acto empírico no proporciona conocimiento mediado y certero, tan sólo nos posibilita una representación quimérica de lo acontecido. En este caso lo importante es describir las condiciones que posibilitaron lo que despierta la duda o el asombro. Por ello, Comte sostiene que no tiene “la más mínima pretensión de exponer cuáles sean las causas generadoras de los fenómenos [...] pretende analizar con exactitud las circunstancias de su producción y coordinar unos fenómenos con otros.”²³

Ahora bien, es importante tomar en cuenta que el filósofo francés considera que existen cuatro categorías principales de fenómenos naturales a saber: los astronómicos, los físicos, los fisiológicos y los fenómenos sociales. Esto nos induce a pensar que si el mundo en sus diferentes variantes está dado, sólo un espíritu positivo considera que las facultades del sujeto, tal es el caso de la razón científica, hacen posible encontrar las leyes explicativas que regulan la naturaleza misma y todos los elementos constitutivos de la cultura humana. Tenemos, así, dos elementos a destacar, por un lado está un

²³*Ibidem.*, p. 31.

mundo que se expone frente a los sentidos de un sujeto que observa y siente todo aquello que le rodea: charlas, lluvia, palabras, conceptos, discursos, entre otros elementos y, por otro, tenemos las condiciones que posibilitan dichos fenómenos. En ese sentido, no es pertinente, epistemológicamente hablando, preguntarse por el origen de los fenómenos sino por las condiciones que los posibilitan. En este caso la manera más sensata de hacerlo es promulgando el método, esa estructura vacía cuyo llenado depende de las condiciones reales bajo las cuales se realicen las investigaciones y los análisis que competen a un particular presente y a una particular intención.

Comte, al igual que Kant, considera que bajo dicho escenario el sujeto todo lo puede. Las posibilidades de su conocimiento son infinitas, más aún si se considera que todo cuanto acontece es el resultado del trabajo de un ente que desborda el tiempo y el espacio, sin embargo, en esa vertiginosa carrera se debe establecer límites. Racionalmente el hombre puede justificar cualquier creencia. Entonces ¿qué hacer si se desea encontrar la verdad? Si se considera a la razón como la facultad que posibilita discernir, clasificar y enunciar fenómenos damos por hecho que ésta nos permite el acceso a la verdad, por lo que no dudamos de los elementos reflexivos que nos posibilita, por ejemplo, no solemos dudar de las matemáticas. La experiencia nos ha dicho que la suma o la resta de la unidad siempre nos darán un resultado fidedigno de la sustracción o de la adición. Con mucho sentido en relación a lo mencionado, Kant dijo:

Entusiasmada, con semejante poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno. La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esa forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y

donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento.²⁴

Es inevitable que se ponderen los alcances de la razón cuando ésta nos permite comprender en sus diferentes dimensiones la realidad. De hecho, suele ocurrir que gracias a ella se edifican grandes estructuras de pensamiento sobre la mera especulación sin antes examinar detalladamente las causas de las afirmaciones realizadas. Lo que queremos decir es que la razón exige cautela. Entonces, no basta con ser un docto entregado gradualmente a las actividades de alta cultura, es decir, no resulta suficiente conocer la tradición de las ciencias humanas para estar seguro de que se ha encontrado la verdad o un atisbo de ésta gracias a la razón. De hecho, hubo quienes desde pequeños fueron instruidos en las letras, pensando que por medio de ellas podían adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sin embargo, el tiempo les haría tener otra concepción. Uno de ellos con mucha elocuencia mencionó que “tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia.”²⁵ Esta docta ignorancia parece convertirse en una condición que posibilita la apertura para la renuncia de lo que puede ser considerado en un primer momento como lo verdadero. Por lo que es pertinente dudar, incluso, de la capacidad racional del hombre. Es decir, tal cual lo enunció Kant en su momento, es menester establecer los límites de la razón. Pero mientras que para el filósofo alemán la razón configura y estructura categorialmente los fenómenos a partir de conceptualizaciones mediadas por la

²⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, México, Taurus, 2013, p. 46

²⁵ Descartes, Rene, *Discurso del Método*, Madrid, 2014, p. 103.

experiencia, para Comte la razón tiene un devenir histórico o mejor dicho un desarrollo que le hace madurar. Esto no inhibe, por supuesto, establecerle límites.

Dentro de una estructura positiva del pensamiento la razón posibilita asir con significado el fenómeno que se observa, gracias a ésta la experiencia puede tener una estructura, pero no siempre, a lo largo del tiempo, ha tenido pretensiones científicas. Comte sostiene la idea de que la razón humana, entrado su siglo ya en un estadio positivo, como se mencionó en el apartado anterior, ha llegado a cierta madurez que le permite entregarse a una laboriosa tarea científica, sin tener a la vista ningún objetivo ajeno a la ciencia. Sin embargo, no siempre ha sido de ese modo, porque los intereses y deseos del hombre han estado naturalmente dirigidos a campos muy particulares a lo largo de la historia. La inteligencia del hombre, en ese sentido, ha desarrollado maneras más complejas y acertadas de preguntarse sobre las cosas celestes, divinas y humanas. El estadio del pensamiento teológico, el abstracto y finalmente el positivo dan pauta y sentido concreto a las acciones humanas de un momento histórico en particular. Entonces, la *razón positiva* tiene límites y estos están dados naturalmente por el momento histórico que se vive.

Recordemos que la ley de los tres estadios sostiene que cada rama del conocimiento, así como la inteligencia humana en su totalidad, pasa por tres estados epistemológicos-ontológicos. En el estado teológico la mente humana, por medio de la razón, configura escenarios ficticios, lo que conduce a la búsqueda de fines y orígenes suponiendo que todos los fenómenos son producidos por la acción inmediata de una potencia que desborda tiempo y espacio, supone, pues, la existencia de un Dios. En el estadio metafísico o abstracto el intelecto humano presupone que fuerzas no definidas, como la gravedad, son las causas primeras de todo cuanto acontece en el mundo. En el último estadio la mente renuncia a la tarea trascendente de buscar ideas absolutas,

renuncia a buscar el origen y el destino del universo. Su tarea como se ha dicho es describir las condiciones de posibilidad que permitan el estudio de las leyes de los fenómenos.

Ahora bien, si suponemos que cada estadio no puede constituirse hasta que el antiguo sistema ha agotado sus potencialidades es inevitable suponer que el aumento y la acumulación de conocimiento hacen posible por antonomasia la madurez de la razón. Lo que quiere decir que cada estadio por sí implica necesariamente al anterior. En ese movimiento de acumulación las cosas siempre se superan. Entonces, “el hombre, adecuadamente llamado de esa forma, cuando es considerado en su realidad esencial, y no a la luz de los sueños materialistas o espiritualistas, sólo puede comprenderse por medio del conocimiento anterior de la humanidad, del que este hombre en realidad depende.”²⁶ En efecto, podemos observar una enunciación que abarca las dimensiones históricas del sujeto. En este caso resultaría limitada la cuestión de analizar la vida y lo que compete a ella sólo fijando la atención en el sujeto y en el fenómeno mismo, ya que es importante tomar en cuenta su historia. En consecuencia, si hablamos de los límites de la razón dentro del positivismo, éstos son históricos. Los métodos para acceder a la verdad son hijos de su tiempo. De ese modo, y si definimos al método como condición de invención que sirve para dirigir la verdad, ésta última es histórica y el método se convierte en una estructura vacía con reglas que cada vez se hacen más certeras, concretas y claras dentro de un estadio positivo.

El destino del hombre es hallar y rescribir la verdad cuantas veces sea necesario y en un estadio positivo el método es tanto inductivo como histórico, es decir, el método tiene como base una comparación histórica. Dicha comparación “está destinada a establecer la dirección general del desarrollo humano en relación con los conceptos

²⁶*Op. Cit.*, Comte. Augusto, p. 353.

fundamentales del hombre acerca del orden social y natural.”²⁷ Para hacer posible dicho procedimiento Comte considera que es preciso inmiscuirse en los hechos que constituirán el análisis de la experiencia, lo que permite la fragmentación de lo acontecido. Una vez discernido el acontecimiento resulta relevante la selección de los hechos en función con aquello que se incluirá y lo que se excluirá para una descripción verosímil de lo que ocurre en el mundo. Dando paso, así, a la elaboración de principios que expliquen las condiciones de posibilidad para que un tal fenómeno pueda presentarse. Esto implica el conocimiento de los principios en virtud de lo que resulta útil en un determinado momento.

Desde Bacon, piensa Comte, “todas las mentes y espíritus serios han afirmado que no hay más conocimiento real que aquel que se basa en los hechos observados. Esta máxima fundamental es evidente, incuestionable.”²⁸ Es por ello que el método positivo, que es método científico, se basa en la observación empírica de todo cuanto afecta la conciencia del sujeto; un sujeto que está anclado a un presente. Los límites de la razón dentro de este sistema se encuentran en la experiencia misma; en lo observable, en lo que se siente, en lo se ve, en lo que se huele. Por otra parte, naturalmente y conforme se desarrolla la historia la razón se establece límites relacionados con la verosimilitud de los discursos que puede fundamentar, es decir, los límites de la razón están evaluados conforme al apego del absurdo. Así, si una descripción de un fenómeno resulta absurda para fines prácticos de un presente, las enunciaciones vinculadas con esa ley no son científicas. Entonces, la verdad no es absoluta y toma distintas formas, pero el método es la estructura categorial que permite re-escribirla; es una estructura trascendental que

²⁷ Thompson, Kenneth, *Augusto, Comte: Los fundamentos de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 43.

²⁸ *Op.Cit.*, Comte. Augusto, p. 28.

da sentido a todo un proyecto de vida ontológicamente hablando.²⁹ Sin embargo, aunque se tiene cierta certeza con el método, el orden del conocimiento humano es diverso y complejo. Se ramifica y cada ciencia posee su propio objeto de estudio. El método, en consecuencia, es insuficiente por sí, pues, dilucidar las condiciones de posibilidad que permiten los fenómenos siempre tendrá fines meramente prácticos. Se busca tener un beneficio de ello. Comte, no ignorando dicha situación, consideró que toda ciencia debe basar su análisis de lo real en el método, pero el método debe ser criticado constructivamente para describir de manera verosímil la realidad. Dicha tarea es exclusiva de lo que denominó como *filosofía positiva*. Ésta se encargará de construir los discursos que permitan vincular y coordinar los estudios que toda ciencia emprende en pos de la felicidad del hombre y de sus generaciones venideras. Aludiendo sólo al método corremos el peligro de perder de vista la interconexión de todas las partes del conocimiento y desarrollo humano.

²⁹ El método es trascendental en el sentido de que depende de la inmanencia de lo que se desea analizar, de ahí que sea una estructura amorfa en cuanto a contenido. Para entender la cuestión, es menester realizar una diferencia teórica entre lo trascendente y lo inmanente. Recordemos que la filosofía ha buscado fundamentos a lo largo de la historia y los ha encontrado de diferente manera. Para poner un ejemplo de esa búsqueda podemos remitirnos tanto al pensamiento de Platón como al de Aristóteles. Cuando Platón se pregunta por el hombre, al mismo tiempo, está preguntándose por su fundamento y la respuesta que dará será de un talante metafísico. Platón ha de considerar que el fundamento de todo cuanto existe es la idea en sí, sin importar la materialidad de la cosa a la que se haga referencia. Por lo que el fundamento del hombre será la idea de humanidad en tanto idea que trasciende las escalas de espacio y de tiempo, es decir, el fundamento del hombre es trascendente.

Aristóteles por su parte, considera que el ser de cada cosa, su fundamento, se encuentra dentro de sus propias posibilidades, dentro de su propia materialidad, o, mejor dicho, dentro de su propia composición, a ello se lo conocerá como hilemorfismo. Aristóteles considera, pues, que cada cosa es lo que es en virtud de sus propias potencias que se actualizan constantemente. Por ejemplo, una semilla es en acto semilla, pero en potencia podría ser un majestuoso árbol, siempre y cuando se le otorguen las afecciones necesarias para ello; una planta en acto es planta, no obstante, en potencia es muchas otras cosas, puede ser una fruta o un árbol más grande. El fundamento de la cosa, para Aristóteles, no está en una idea que trasciende la cosa misma, sino en su propia conformación de cosa como cosa, así, su fundamento es inmanente.

La ontología tendrá su base en el campo de la inmanencia. Por lo que será, precisamente, una forma concreta de dilucidar los fundamentos esenciales de la cosa a partir de las condiciones que permiten el Ser de ella. La cosa en sí, en este caso, se manifiesta plenamente en su composición, es decir, a partir de ciertas condiciones reales que la posibilitan. Esto implica que el tiempo y el espacio, en su sentido histórico, sean tomados en cuenta para la reflexión filosófica y cualquier trabajo relacionado con la entelequia.

En una palabra, solamente con el examen filosófico de las ciencias es posible llegar a tal fin. El método no es susceptible de ser estudiado separadamente de los trabajos a los que se aplica, o al menos es un estudio muerto, incapaz de fecundar ningún espíritu que a él se dedique. Todo cuanto se puede decir de real, cuando se le considera en abstracto, se reduce a un cúmulo de generalidades tan vagas que no podrían tener ninguna influencia sobre el régimen intelectual [y de la acción].”³⁰

Parece que Comte no es un iluso, pues considera que para tener una evaluación de lo que acontece en un área de conocimiento es necesario vincularla con el resto. Sólo de esa forma se podrá fundamentar y construir una *Nueva Atlántida* o el mejor de los panópticos posibles.

III. *El camino hacia la construcción de una Ciencia para la vida: El espectro del positivismo*

Establecer como criterio de Verdad el método científico es responder a la consigna que en su momento fundó Bacon para construir una sociedad basada en la evaluación empírica de los fenómenos, sin embargo, el filósofo inglés no dimensionó la cuestión histórica y social que implicaba ello como sí lo hizo el positivismo. En ese sentido, si tenemos un método que permite evaluar la evolución del conocimiento a través del tiempo es menester considerar qué ciencias han de utilizarle y con qué fin.

Parece que los espíritus más osados durante muchas generaciones han procurado respetar y reproducir, de muchas maneras, la tradición. Se analiza la tradición que antecede, por ejemplo, con la intención de reafirmarla o por el contrario con el fin de deslindarse completamente de ella. Ambos caminos, por otra parte, cuentan con sus respectivas variantes. Lo que es incuestionable es que establecer un diálogo con aquellas grandes mentes que hicieron posible un cambio de perspectiva en un tiempo pretérito es fundamental para el desenvolvimiento del conocimiento mismo. En otras

³⁰ *Ibidem*, p. 41.

palabras, el conocimiento gestado en el pasado y que posibilita, al mismo tiempo, el crisol y las intenciones de un presente, son la condición de posibilidad para nuevas propuestas; son el incentivo del pensamiento. En el caso del positivismo, como se ha mencionado en párrafos anteriores, ningún estadio de pensamiento puede entenderse sin el anterior.

De ahí se desprende, y con mucho sentido, el énfasis que el positivismo tiene sobre el desarrollo intelectual del sujeto a lo largo del tiempo; desarrollo que lo distinguirá del resto de los seres vivos. Dicha capacidad intelectual le ha de permitir el control sobre la naturaleza lo que implica superar sus preocupaciones materiales y concentrarse en el desarrollo mayor de sus facultades superiores. Al respecto dice Comte:

La civilización desarrolla en un grado enorme la acción del hombre sobre su medio ambiente: y así, según parece, al principio, concentra nuestra atención en las preocupaciones de la existencia material, en mantener y mejorar el que parece ser el objetivo principal de la mayoría de las ocupaciones sociales. Un examen más atento, sin embargo, mostrará que este desarrollo favorece las facultades superiores humanas, por la seguridad que libera nuestra atención de las necesidades físicas, y por la excitación directa y continua que le suministra a las funciones intelectuales. [...] Nosotros así obtenemos, si dividimos en sus partes el orden material, los siete estudios esenciales del conocimiento: el matemático, el astronómico, el físico, el químico, el vital, el social y finalmente el moral.³¹

Los intereses del hombre se encuentran, así, postrados en cuatro categorías de fenómenos: los astronómicos, los físico-químicos, los fisiológicos y los sociales. Todos ellos en su conjunto forman lo que se conocerá como realidad positiva. De lo que se trata para discernirla es axiomatizarla categorialmente tomando en cuenta su desarrollo histórico. Aquí surge una problemática y es que “no todas las diversas ramas de nuestros conocimientos han recorrido con idéntica rapidez las tres grandes fases de su

³¹ *Ibidem*, P.p. 300-353.

desarrollo [...] y por tanto tampoco han llegado simultáneamente al estado positivo.”³² Sin embargo, el desarrollo y el progreso de una de ellas resulta significativo para el resto. Comte, aunque consciente de que se encuentra en la fase positiva del desarrollo humano, sabe que aún quedan grandes operaciones científicas que realizar. Dice al respecto: “Hasta ahora el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar las ciencias de la observación fundando la física social.”³³ En efecto, parece que naturalmente la acumulación del conocimiento despierta o, mejor dicho, funda nuevas necesidades en el sujeto. Los métodos y procedimientos no científicos caducan siendo hijos de su tiempo. Al ser dicho movimiento natural todo método arcaico, en este caso todo método teológico y metafísico, ha resultado necesario para la consolidación del método positivo. De éste surge la posibilidad de fundar la física social. “La fundación de la física social, completando al fin el sistema de las ciencias, hace posible, e incluso necesario, poder resumir los diversos conocimientos adquiridos, llegados ahora a un estado fijo y homogéneo, para coordinarlos, presentándolos como ramas diversas de un tronco único, en lugar de considerarlos como cuerpos aislados.”³⁴

Así, todo conocimiento que se base en la observación empírica, en la comparación y en la experimentación forma un todo explicativo y por tanto, un todo enunciativo que dicta una realidad concreta. Siendo esto de esa manera, toda ciencia debe tener fines meramente prácticos para el hombre en un sentido político y en un sentido moral. De otra manera: toda ciencia debe preocuparse por el fundamento de una vida digna para los hombres. En consecuencia, coordinar los fenómenos físicos con los matemáticos sólo es posible si se tiene un objetivo particular, es decir, un problema

³² *Ibidem*, p. 332.

³³ *Ibidem*, p. 334.

³⁴ *Ibidem*.

visible que lacera a los hombres. De hecho, la concepción que se tiene sobre la ciencia y su campo de estudio es muy concreta bajo esta lógica. Qué sentido tienen los fenómenos biológicos si no pueden ser coordinados con el campo de la física y después con el campo de lo moral. En este caso si las diferentes observaciones que se realizan en una ciencia estuviesen aisladas unas de otras no sería posible el conocimiento científico.

Para el positivismo, según Salomón Rhaim, las matemáticas tienen como datos primigenios los fenómenos considerados en su forma abstracta en términos cuantitativos y pasan de esa forma a determinar relaciones entre cantidades dadas. De ahí que se les considere puramente lógicas, racionales. Son, en otras palabras, la base racional de todo conocimiento positivo. En su forma puramente abstracta las matemáticas nos posibilitan coordinar fenómenos. Es cierto, claro está, que no podemos convertir, por mencionar un ejemplo, la biología en matemáticas puras, sin embargo, la biología llega a tener relevancia en tanto que las relaciones biológicas se determinen matemáticamente y de esa manera se puedan generar leyes verificables y visibles por medio de los actos empíricos de la observación. En ese mismo registro la física va aumentando en perfección en medida que se determine por un método deductivo cuya base sean las matemáticas mismas. No obstante, con lo dicho no se pretende decir que toda ciencia tenga que derivar en datos matemáticos abstractos que representen el mundo. Es importante tomar en cuenta que mientras más nos alejamos de una concepción abstracta y matemática de cuanto acontece más nos acercamos a fenómenos que por su naturaleza se vuelven más complejos en su dimensión histórica.

De ahí que toda ciencia tiene como objetivo coordinar fenómenos de todo tipo para establecer leyes descriptivas que tengan como fin desarrollar las condiciones más adecuadas que permitan la evolución de lo humano; evolución que puede ser enunciada y representada matemáticamente. Siendo poco meticulosos podríamos llegar a la

conclusión de que las ciencias positivas, que son históricas y que tienden a una representación matemática de lo real, cuentan con métodos que aluden a una verdad hipotética. Las ciencias positivas en ese sentido tienen como objetivo coordinar todos los fenómenos asibles por el hombre en aras de fundamentar una única ley y así tener una ley omnicomprendiva enunciada por un único discurso. Sin embargo, no es así. Si lo primordial es construir vínculos teóricos no contradictorios entre los distintos saberes que involucran al hombre tanto en el registro de lo biológico como en el registro del ámbito cultural, las ciencias no pueden prescindir de lo que Comte denominó *filosofía positiva*, la cual, no obstante, tiene sus propios límites, pues si nos acerca a la verdad práctica ésta siempre ha de tener un carácter crítico que le ha de hacer dudar de todo cuanto se ha establecido en el diagrama del positivismo. Dice Comte al respecto:

De acuerdo con mi profunda convicción personal, considero que estos intentos de lograr la explicación universal de todos los fenómenos por medio de una única ley evidentemente quiméricos, aun cuando tales intentos los hagan las inteligencias más competentes. Creo que los medios que dispone el entendimiento humano son demasiado débiles y el universo es demasiado complejo como para que semejante perfección científica podamos alcanzar nunca.³⁵

Establecer una conexión verosímil entre las distintas ciencias para describir el mundo es, entonces, tarea de la filosofía positiva y ésta sólo puede lograr dicha síntesis aludiendo al vínculo que cada ciencia establece con las relaciones humanas, es decir, aludiendo a las necesidades del hombre en tanto ente social. Eso quiere decir que la filosofía positiva es la condición que ha de posibilitar el nacimiento de la física social que más tarde tendrá el nombre de *sociología*. La sociología podría definirse como la ciencia del hombre para el hombre y ha sido el resultado del cumulo de conocimiento al que ha llegado la acción humana por la vía de diferentes métodos hasta desembocar en

³⁵ *Ibidem.*, p444.

el método positivista. En otras palabras, el nacimiento de dicha ciencia es el resultado del movimiento externo del mundo hacia el hombre mismo. Esto exige configurar un discurso en vistas del sujeto que ya no es el sujeto individual de la epistemología, sino un sujeto que representa la humanidad, su progreso y sus relaciones con el mundo en un sentido historiográfico.

Ahora bien, la sociología, desde un punto de vista histórico ha sido la última ciencia que ha hecho su aparición en escena con la ventaja, según la lógica del positivismo, de haberse desprendido de todo prejuicio y conocimiento teológico. Dicha ciencia, tiene como objetivo un fin práctico: la reorganización social. En consecuencia, tiene mucho sentido que Comte considerase que la física social presuponga a las demás ciencias con el fin de propiciar leyes que organicen lo social tomando en cuenta las relaciones micro-políticas que se gestan dentro de un entramado social.

Así, no cabe duda que toda ciencia positiva tiene como meta el desarrollo humano, para lo cual ordena y distribuye las funciones de los organismos sociales. Instituciones como la familia, la escuela, el Estado serán reguladas por las leyes descriptivas de la ciencia en aras de fundar el mejor de los gobiernos posibles. La dimensión histórica y social del sujeto se convierten en los elementos primeros que dan sentido al mundo y luego a la ciencia. Se funda con esta concepción un mundo social e histórico que obtiene sentido sólo a partir de las relaciones individuales y colectivas que cada sujeto establece en vida. En esa dimensión los componentes del sistema social no toman como unidad básica al sujeto en su solipsismo sino a la familia entendida como una micro-sociedad precursora del resto de relaciones sociales: “Trataré el organismo social como algo definitivamente compuesto de familias que son los verdaderos elementos, o células, próximas a las clases o castas que son sus tejidos propios, y por

último las ciudades y las comunas que son sus órganos reales.”³⁶ El estudio de lo social coordinado por la filosofía positiva y el trabajo realizado por el resto de las ciencias fundamenta un imperativo que dice lo siguiente: *Savoir pour prévoir et prévoir pour pouvoir*: Saber para prever y prever para actuar.

El devenir de toda ciencia, el movimiento que hace posible el nacimiento de la física social es histórico, no cabe duda de ello. Parece que la dimensión histórica se convierte en el criterio de verdad más allá del método mismo. Entonces si el sujeto es histórico y sólo puede comprenderse en su relación social en un sentido positivo su historia es la historia del desarrollo de las ciencias. Es decir, la historia en tanto relato se convierte en la base ontológica del sujeto y también de la ciencia; es la condición de posibilidad que permite la existencia, que permite mundo. En el siguiente apartado analizaremos los alcances y las implicaciones de la historia entendida como una ciencia que hace posible el dictamen y la evaluación de una vida digna que implica desarrollo y paz perpetua ¿Qué tantos alcances tiene la historia en un sistema positivo si ésta es la base ontológica de la existencia?

IV. *La historia y el gobierno de la vida: Hacia una política de la administración.*

Si en efecto la vida de los sujetos y el desarrollo de la ciencia han sido progresivos, si los criterios de verdad son hijos de su tiempo, de un tiempo que es lineal, dinámico y uniforme, es de suma importancia fundar un discurso que posibilite dar razón de ello. Dicho discurso tendrá que devenir en ciencia y partirá, en consecuencia, del supuesto de que el hombre, entendido como sujeto de conciencia, es un ente cuya vida es en el tiempo y sólo es asible si se le toma en consideración a ella (a la consciencia) y a sus relaciones. Esa ciencia enunciada, siempre, como discurso podría ser la historia. Ahora

³⁶ *Ibidem*, p. 242 Vol. 2.

bien, dentro de una concepción positiva del mundo la historia es ciencia, sin embargo, posee un sentido ontológico que no podemos ignorar.

Los hombres a menudo enuncian aquellos logros que han sido significativos para su vida y más aún recuerdan los hechos que en un sentido social han dado vida o muerte a sus tradiciones. Sea de una forma o de otra hay un intento constante de recordar lo acontecido en un tiempo pretérito. La construcción de los escenarios pasados resulta necesaria para dar sentido a un presente. En ese sentido la historia ¿podría reducirse a la enunciación de un discurso con un fin anunciado hasta el final de los tiempos? Responder a dicha interrogante implica dilucidar cuál es el trabajo del historiador. Aristóteles podría posibilitarnos algunos elementos para encontrar una respuesta. Para el filósofo griego el historiador es la antítesis del poeta. En este caso, según Aristóteles, el poeta no cuenta con los medios adecuados para representar lo universal o en otras palabras, para representar las cosas como podrían acaecer según su verosimilitud. En contraste con el historiador cuyo trabajo es propio de la razón, pues esta en sus posibilidades representar las cosas como realmente han acaecido. Así, lo universal, aquello a lo que se tiene acceso mediante mediaciones del entendimiento humano, es objeto de conocimiento científico. Entonces, tenemos al historiador como un ente indispensable para retratar los fenómenos sociales acontecidos. Ahora bien, si consideramos que la historia del sujeto es la historia de las ciencias en un sentido social, estamos hablando de una historia progresiva ya que las ciencias humanas están en constante progreso.

Esta concepción histórica tiene un talante problemático que se encuentra relacionado de manera íntima con la noción de progreso. Según el positivismo el progreso es inevitable, por lo que es, al mismo tiempo, necesario. Y si ello es de esa manera, la historia sólo podrá describir el orden providencial de los fenómenos sociales

tal y como se han presentado en el tiempo. Así, todo momento enunciado resulta igualmente perfecto, igualmente relevante e indispensable para llegar a la perfección independientemente de los elementos bárbaros que se puedan presentar. Según Marc Bloch, en su obra *Introducción a la historia*, la historia como progreso problemático es una idea que se gestó en la ilustración y supone una medida del progreso mismo, es decir, la historia se convierte en un discurso enunciativo que describe el ideal al que la historia intenta acercarse sin llegar nunca a ese objetivo, pero en el intento se retrata la realidad cual se ha mostrado a lo largo del tiempo. El historiador se convierte bajo el régimen del conocimiento verdadero en un cronista sin espíritu poético. Ya lo decía Aristóteles, el historiador debe conducir a lo universal. Sin embargo, éste se enfrenta a un problema de temporalidad, a saber, su estancia en el presente, en su presente que resulta ser bastante particular.

Todo sujeto que interroga un pasado vive en un presente: una circunstancia muy particular que le incita experiencias que le permiten decir; *este es un presente lleno de progreso*, o *Todo documento de cultura, es a su vez, un documento de barbarie*. Sea cual sea la afirmación realizada es inevitable prescindir del hecho de que se han realizado desde un presente. En efecto, todo historiador interroga su pasado desde su temporalidad. Esta cuestión nos incita a preguntarnos lo siguiente: ¿Con qué objetivo lo hace? Antes de contestar dicha interrogante es de importancia resaltar un elemento que destaca por primera vez el positivismo: *la historia como elemento prístino para obtener conocimiento*. Esto podría traducirse de la siguiente manera: Sin el devenir del tiempo no habría historia y sin ésta no existiría el conocimiento. De ahí que podríamos analizar el desarrollo de las ciencias como el fundamento que hace posible la vida en su dimensión histórica. En consecuencia, el historiador no sólo enuncia lo que ha pasado

en un tiempo pretérito, sino también establece elementos para construir una vida en el tiempo presente.

En efecto, Comte le proporciona al historiador un peso específico para la administración de la vida. Tanto la historia como el historiador juegan un papel de suma importancia en su presente. Su tarea podría ser comparada con la del pintor teniendo como objeto el análisis de los retratos del pasado llenos de folklore, de palabras, de gustos, de comida, de música, en fin, llenos de elementos culturales del hombre, en otras palabras, su tarea es la de visibilizar las acciones humanas del pasado y, dependiendo del matiz con que se lleguen a presentar, se convierten en discursos que determinan las acciones presentes y futuras de los sujetos. En ese sentido, la historia cumple, en tanto ciencia, una función práctica y utilitaria. El historiador investiga tomando como pauta todo aquello cuyo acceso le permita observar lo acontecido. Acceder a las reproducciones sociales y culturales del pasado es posible, por ejemplo, gracias a una fotografía. Ésta puede relucir a la vista elementos muy concretos ante los ojos de cualquiera que le mira: colores, formas, matices, relaciones de violencia, de sujeción; formas y arquitecturas, distribución de espacios, zonas residenciales o marginadas entre otros elementos accesibles ante el acto empírico del ver; eso es lo que puede mostrar la fotografía. Todo lo visible en este caso, se convierte en un buen *archivo*. Éste resulta ser, en consecuencia, la herramienta fundamental del historiador y un elemento epistemológico que proporciona conocimiento, es decir, un buen criterio de verdad.

Por tal motivo, la misión del historiador consiste en ir desentrañando las grandes tendencias de los siglos y en desenrollar la gran historia de la humanidad tomando como punto de partida todos los modos de pensar y los elementos culturales de una sociedad. Sin embargo, es muy probable que la agudeza y perspicacia del historiador, sólo por el

hecho de ser un ente de razón, nos conduzca a un relato con tintes ficticios. Si bien es cierto, la historia tiene como objeto describir los fenómenos sociales más significativos, también es menester que los comprenda. Así, ésta no es, como algunos lo han afirmado una ciencia exclusivamente fincada en la memoria, es más que ello, pues “requiere ante todo una gran inteligencia. No la pondrá en duda quien se dé cuenta de cuán difícil es distinguir lo verdadero de lo falso y escoger entre muchas referencias la que pueda ser considerada la mejor.”³⁷ Entre el cúmulo de referencias para construir una narrativa histórica podemos encontrar múltiples elementos técnicos, pictóricos, arquitectónicos e intelectuales que podemos palpar y observar. De lo dicho se desprenden dos elementos que no podemos pasar por alto. El primero de ellos es que la historia como ciencia enuncia una narrativa o un discurso con elementos visibles para el historiador, pero dado que hay ciertas dificultades para seleccionar el archivo más adecuado que permita la descripción de lo acontecido, las narrativas construidas pueden auténticas quimeras. Es por ello que, por una parte, el historiador tiene que ser observador y al mismo tiempo un buen hermeneuta para describir “las causas de los sucesos y sus premisas, así como sus resultados y sus efectos. [Esto, sin duda, implica] discernir claramente los planes de los hombres; los extravíos con los que unos fracasan y la habilidad y la sabiduría con que los otros triunfan y se imponen [...] En otras palabras, el historiador debe esforzarse en comprender a fondo y con la misma minuciosidad las causas ocultas de los acontecimientos.”³⁸

Aquí podríamos encontrarnos con un dilema, pues siendo la historia una ciencia, ésta debería de ser plenamente objetiva, sin embargo, el historiador debe introducir

³⁷ Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 510.

³⁸ *Ibidem*.

elementos que le permitan comprender la causa de los fenómenos que intenta describir.

En ese mismo sentido Kant afirmó que:

Es perfectamente lícito *insertar* conjeturas en el *discurso* de una historia con el fin de rellenar las lagunas informativas, pues lo antecedente- en tanto que causa remota- y lo consecuente- como efecto- pueden suministrar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias, haciéndose así comprensible la transición entre unas cosas y otras. Ahora bien, hacer que una historia resulte única y exclusivamente a partir de suposiciones, no parece distinguirse mucho de proyectar una novela. Ni siquiera podría ostentar el título de *historia probable*, correspondiente más bien el de simple fábula.³⁹

Entonces, ¿cómo superar esas lagunas informativas del pasado para no crear fábulas de tintes quiméricos? “La historia, por su misma naturaleza, se ve obligada a rechazar todo lo que sean invenciones de la fantasía o sombras fantasmales, para admitir solamente lo absolutamente seguro.”⁴⁰ Pero ¿cómo es ello posible? ¿cómo discernir los elementos que nos posibiliten una verdad certera si para el historiador es lícito insertar conjeturas de discurso? Y justo aquí reluce la segunda cuestión que deseamos analizar del archivo histórico y de la enunciación del discurso. Al ensamblar el archivo el historiador construye puentes teóricos/discursivos para dar sentido verdadero a los elementos que yacen ocultos por el tiempo. Un problema podemos divisar de ese proceder. Si la historia es construida a partir de la poetización de un sujeto, ésta no puede tener el estatus de ciencia, pues toda ciencia es objetiva, sin embargo, la filosofía positiva parece superar esta aporía que se presenta en dicho proceder.

Ranke, exponente del positivismo en el campo de la historia, pensaba que toda ciencia partía de intenciones concretas, es decir, de objetivos que daban en este caso al historiador una guía de análisis para describir los fenómenos estudiados. Las

³⁹ Kant, *Probable inicio de la historia humana*, Madrid, Gredos, Madrid, p. 347.

⁴⁰ *Op. Cit.*, Leopold von Ranke, p. 511.

observaciones y los análisis realizados se desprendían de los siguientes principios: 1) El hombre es completamente libre 2) En el hombre, única criatura racional sobre la tierra, existen disposiciones naturales y cada una de ellas está destinada para un fin. 3) Dichas disposiciones naturales son reguladas por la razón y cada una de ellas por implicaciones del primer principio, tienen un fin. De ahí que el hombre tiene que sobrepasar toda su estructura mecánica del ser animal y buscar la felicidad desarrollando saberes cuya preocupación sea perpetuar la libertad del sujeto. 4) Todas las disposiciones naturales están fijadas al progreso humano resolviendo el antagonismo de lo que el propio Kant denominó la *insociable sociabilidad*. En este caso la historia y el historiador persiguen un fin, un criterio de verdad que permita unificar al sujeto en el ámbito de lo social; en el ámbito de las relaciones culturales. En ese sentido, Ranke afirmaba que “el propósito de un historiador depende de su punto de vista.”⁴¹ Ahora bien, ese punto de vista se desprende de los fines múltiples y naturales que persigue la sociedad siendo el más importante, el progreso.

Tomando en cuenta lo anterior podríamos decir que: “la historia tiene por misión enjuiciar el pasado e instruir el presente en beneficio del futuro.”⁴² Y ¿cómo construimos los juicios? Describiendo las cosas tal y como han sido desde un criterio racional que parte de la observación y de las relaciones que se pueden tejer entre los archivos estudiados. Esto implica volver a “los hechos mismos, en su comprensibilidad humana, en su unidad y en su plenitud.”⁴³ No cabe duda que para la formación de una ciencia histórica existe un pasado real que puede ser recuperado a través de los documentos de primera mano, y a través de las relaciones entre lo particular y lo general cuyos fines son meramente prácticos y utilitarios.

⁴¹ Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna, Op. Cit.*, p. 38.

⁴² *Ibidem*, p.39.

⁴³ *Ibidem*.

Ranke y el propio Comte sabían de la importancia de la historia para el progreso del sujeto en su entramado social y cultural. Retomando el cuarto y el quinto principio de *Kant Sobre la idea para una historia universal en clave cosmopolita*, el pensamiento positivista configura una gama de postulados teóricos y conceptuales cuyo objeto consiste en superar la *insociable sociabilidad* de los hombres. Por naturaleza los hombres tienden a socializar, porque en dicha situación desarrollan una sensación de seguridad y una sensación de desarrollo humano, sin embargo, también poseen una fuerte tendencia por separarse de los otros, que muchas veces, establecen luchas por poseer y cumplir los mismos anhelos. Esto sucede “porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable calidad de querer doblegar todo a su mero capricho, y como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier.”⁴⁴ Ahora bien, si consideramos que el mayor problema de la humanidad consiste, como lo señaló Kant, en superar dicha condición natural, la vida social del hombre se vuelve completamente conflictiva. La solución a tal cuestión es instaurar una sociedad civil que administre universalmente el derecho que implica la vida, es decir, una sociedad que instaure instituciones representativas que garanticen la libertad de los sujetos.

Tanto Comte como Ranke establecieron una reflexión filosófica y política al respecto. La prioridad se convirtió en desarrollar un conjunto de conceptos e ideas para elaborar una filosofía política que administrará la libertad de los sujetos o en otras palabras, era menester elaborar una historia universal cuya aspiración fuese la de describir los elementos necesarios para llegar al progreso. Entonces, cabría preguntarse “¿acaso la historia –se dice-, cuya misión consiste en transmitirnos el conocimiento de los tiempos pasados, tiene algo que ver con el mejoramiento de los estados

⁴⁴Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Gredos, Madrid, p. 333.

presentes?”⁴⁵ Describir los acontecimientos pasados hace posible establecer criterios para acatar un presente y afrontarlo de manera tal que la libertad se potencie o decrezca, pero sea de un modo u otro se convierte en una condición de posibilidad para la acción. En ese sentido, los criterios de verdad que establezca son la materia prima para la teorización y la práctica de una ciencia distinta a ella: la política. No cabe duda que para el pensamiento positivista la humanidad progresa incesantemente, por lo que los acontecimientos del pasado son de suma importancia: hay que describir los hechos mismos para construir un futuro. Eso da pauta a la búsqueda presente de nuevos caminos para hacer del hoy una marcha perpetua hacía los tiempos venideros llenos de progreso, paz y libertad. Parece, bajo esa lógica, que el destino de la humanidad está determinado por el conocimiento acumulado en tiempos pasados; está determinado por la construcción de verdades históricas, es decir, de enunciaciones que nos conducen a analizar, comparar, experimentar y crecer sin afianzarse en el tiempo presente. Si Gasset sostiene que no hay naturaleza humana sino historia, el positivismo podría sostener que no hay verdad sino historia del progreso de las ciencias [conocimiento].

Al enunciarse y describirse los fenómenos del pasado, de algún modo o de otro, la historia parecería “disculpar los males ya arraigados al poner de manifiesto sus orígenes, pero la curación de estos males hay que ir a buscarla a los preceptos de una nueva ciencia [...] la política.”⁴⁶ Entonces, ésta última administra la libertad en pos de garantizar las relaciones productivas entre los individuos que viven bajo un mismo régimen de temporalidad y bajo un mismo régimen social ¿cómo lo hace? La política analiza el comportamiento de los ciudadanos bajo el yugo de los elementos que proporcionan otras ciencias como las ciencias matemáticas, ciencias físicas, ciencias biológicas y las ciencias sociales que, sin duda alguna, se rigen por el método positivo.

⁴⁵Leopold von Ranke, *Op.Cit.*, p.509.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 509.

Lo que nos induce a pensar que la política se basa en “el conocimiento de lo perfecto y minucioso del estado que se trata de gobernar-dicho conocimiento sería inconcebible sin el de lo acaecido en épocas anteriores- y siendo precisamente la historia la ciencia que ofrece, o por lo menos, aspira a ofrecer ese conocimiento perfecto de lo [acontecido] es evidente que existe entre ambas [...] una estrecha afinidad.”⁴⁷

En efecto, el conocimiento analizado y descrito por la historia, así como la formación de estructuras sociales organizadas por la política en su conjunto permiten que la libertad de unos y de otros sea posible mediante la organización de leyes y organismos que premian la sociabilidad y el crecimiento del máximo logro político, el Estado. Por ello, “la misión de la historia consiste en poner de manifiesto y hacer comprender la naturaleza del estado a la luz de los acaecimientos del pasado; y el da la política en desarrollarla y perfeccionarla, después de conocerla y comprenderla bien.”⁴⁸ Es importante mencionar al respecto que “el conocimiento del pasado es siempre imperfecto sin el del presente; del mismo que es imposible entender bien el presente sin conocer el pasado. Una y otra [política e historia entendidas como dos ciencias distintas] se dan la mano sin que ninguna de las dos pueda existir, o por lo menos a llegar a ser perfecta, sin la otra.”⁴⁹ Así, podríamos decir que no hay política sin historia y no hay historia que no construya entramados políticos.

Siendo los sujetos entes históricos y siendo la verdad hija del tiempo, la política se convierte en el medio indispensable que permite la organización pragmática de los individuos tomando en cuenta sus acciones pasadas. Mediante el empuje de la razón y con mira hacia el progreso el historiador enuncia los hechos mismos desde el ámbito de lo moral, es decir, desde el registro de lo que es bueno y de lo que es malo en miras de

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 514.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

alcanzar lo divinamente humano. En este caso, y tomando en cuenta lo mencionado en las líneas anteriores, la historia se convierte en la condición que posibilita todas las acciones indispensables para alcanzar el progreso en una carrera vertiginosa que justifica las acciones más ilustres y las más bestiales que implican dicho camino.

La historia funge, así, como una literatura *científica*, pues según el positivismo, su objetivo es describir los sucesos y las mentalidades del hombre del pasado. La política en cambio “es en todo y por todo acción, ya que aspira a mantener a los hombres unidos por medio de los nexos del Estado, a preservar la paz entre ellos mediante la sabiduría de las leyes, a enlazarlos entre sí por obra de la obediencia libre, en una palabra, a hacer que se comporten bien y rectamente, lo mismo en la vida pública que en la vida privada.”⁵⁰ En efecto, la historia como relato y como condición de la acción posibilita la ontología del ser político. De ahí que en un sentido menos estricto se piense que entre “la historia y la política media casi la misma diferencia que hay entre la filosofía teórica y la filosofía práctica: la primera recae sobre la escuela, sobre el hombre desinteresado, ajeno a los negocios, la segunda sobre el foro, sobre las disensiones y los litigios públicos; la una se práctica en la sombra, la otra se ejerce más bien a la luz del día.”⁵¹ Sin embargo, la cuestión es mucho más profunda y compleja, ya que las posibilidades que permite el acto reflexivo entorno a lo histórico se convierten en elementos casi morales que influyen en el comportamiento de los sujetos o en otros palabras la historia se convierte en el discurso que da sentido al mundo y a los fenómenos del mundo mismo; fenómenos que acaecen y dan sentido, siempre, a un presente dado.

En sí misma la historia puede concebirse como ciencia, pero también como método que posibilita dar sentido al mundo y por ende, posibilita el sentido de las

⁵⁰ *Ibidem.*, p.515.

⁵¹ *Ibidem.*

ciencias todas que han conducido al estadio positivo como lo señaló Comte. Los resultados obtenidos en el campo de la ciencia matemática, de la ciencia física y la ciencia biológica sólo permitirían el nacimiento de la física social que incluye, sin duda, pretensiones políticas y de administración. Así, la meta del desarrollo de la física social es ordenar la distribución de las funciones de los órganos sociales como la familia y las diferentes organizaciones productivas que se relacionarán entre sí en un mismo territorio: las ciudades y el campo. Las relaciones entre los diferentes órganos sociales dan pauta a la actividad concreta del Estado que es la de gobernar. En efecto, gobernar para Comte, consistía en coordinar las actividades de las diferentes ciencias basándose en el método científico, lo que permitiría a su vez, el nacimiento de una sociedad técnica e industrial encaminada al progreso. La coordinación armónica entre los diferentes campos del conocimiento era la tarea máxima de la *sociología*. Ésta, por obvias razones, debe analizar el curso general y los estudios del desarrollo de la civilización a partir de su historicidad. En ese sentido, Comte creyó que la historia, más que una ciencia por sí misma, se convertía en el método de la física social y en el del resto de las ciencias, por ello: “se le pide a la historia algo más que el consejo e instrucción para perfeccionar los conceptos que se derivan de la fuentes del saber: se intenta buscar la dirección general, a través de todo el sistema de conclusiones históricas.”⁵²

Nótese que nos encontramos ante el nacimiento de una política basada en el análisis histórico de los eventos que han permitido el perfeccionamiento del Estado y de la condición humana, es decir, la física social permite el nacimiento de una política que ofrece la base para una organización social que parta del conocimiento técnico del mundo y de los sujetos históricos que lo hacen posible. La educación y la reforma de

⁵²*Op. Cit.*, Comte, p. 257.

ésta, juegan un sentido primordial para la consolidación del proyecto, pues, ella permitirá glorificar el pasado o maldecirlo en aras de encontrar el mejor camino que garantice las libertades individuales de los ciudadanos a partir de leyes universales. Las verdades generadas en el campo de la filosofía, de las matemáticas, de la biología, de la física, de la química sólo adquieren sentido si al coordinarlas se logra un resultado que trastoque el ámbito social, es decir, si resultan útiles al género humano; esa coordinación implica que los diferentes discursos, con pretensiones de verdad, puedan anclarse en una dirección que permite el análisis de los comportamientos del sujeto ante las tragedias y glorias que vivencia desde un presente. Ello con el objetivo de trazar las mejores coordenadas que permitan fundar un futuro glorioso. Coordinar el logro de todas las ciencias que han llegado al estadio positivo sólo tiene sentido si asumimos la historicidad de los sujetos, de las ciencias mismas y de las verdades que han regido los comportamientos de los hombres. Física social, historia y política son las condiciones que hacen posible administrar la vida de los ciudadanos en pos del progreso, en otras palabras, son las posibilidades que permiten un *ethos* político.

Si bien es cierto que el positivismo dota al sujeto de historia y establece la regla general que dicta que ninguna arista de la vida del hombre puede describirse sino desde el ámbito de lo que históricamente ella permite, es difícil aceptar, sin mostrar reparo alguno, que la humanidad ha evolucionado desde su estado primitivo hasta un estado positivo. Aceptar dichas cuestiones nos haría suponer distintos escenarios no tan convenientes para el sujeto mismo. Por ejemplo, bajo la tutela de la física social podríamos suponer que la vida de los hombres está subordinada a un ente que trasciende el espacio y el tiempo y cuya voluntad es maligna, pues dirige, por un camino tortuoso, al género humano hacía el progreso. También podríamos pensar que la humanidad está dotada de una naturaleza que hace que todas sus acciones marchen necesariamente hacia

un único fin. Pero esto implica que el sujeto careciese, por una parte, de voluntad e intenciones para la vida y por otra, implicaría admitir que los hombres tuviesen un talante divino o se reduzcan a la nada. Si así fuera, ni la ciencia ni la historia tendrían sentido. Con relación a la historia, ciertamente querer concebirla como una idea de cómo fue, cómo es y cómo tendría que ser en el futuro el mundo mismo es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se podría decir que con tal propósito sólo podríamos obtener una novela fantástica. Sin embargo, considerarla de esa manera podría ser de gran utilidad, porque la existencia transmuta, por lo que necesitamos nuevas preguntas y nuevas respuestas. La historia en su sentido ontológico podría ayudarnos, porque siempre será la condición que nos lleve a actuar de una forma o de otra; será la condición que nos permita escribir una novela trágica y heroica o lo contrario, una novela donde las libertades se presentan sólo en apariencia.

Capítulo 2

El develamiento desgraciado de la autoconsciencia: El nacimiento del sujeto histórico para la muerte.

I. *Hegel y el desarrollo del espíritu: Consciencia y autoconsciencia*

Con los planteamientos analizados en el capítulo anterior nos es posible comprender cómo el positivismo colocó al sujeto dentro de un circuito histórico. En ese sentido analizamos los parámetros que posibilitan mundo y las múltiples relaciones entre los diferentes partícipes de la vida en relación con el avance histórico de la verdad. De cierto modo podríamos decir que Comte nos introdujo en una arista casi pulcra de concesiones y elementos *ilustrados* que exigen el dominio de la consciencia en aras de otorgar luz a la oscuridad o, en otras palabras, esas concesiones exigen el dominio de la razón en aras de llegar a un futuro glorioso cimentado en el conocimiento científico. En esa lógica el sujeto se define a partir de la dualidad objeto ente. El estudio de ambos es objetivador y sólo tiene sentido si consideramos al sujeto desde su propia circunstancia histórica que implica problemas de índole social, de ahí la importancia del trabajo que pueda realizar la física social por medio de la descripción histórica para alcanzar el progreso. Así, el sujeto construye un *pathos* egoísta que le induce a considerar que la naturaleza y la sociedad misma sólo le ofrecen los medios para su realización. En efecto, la filosofía positivista es utilitaria.

Desde el positivismo podemos vislumbrar al hombre (ser humano) como portador de deseos egoístas. La naturaleza, que además incluye a los otros, se reduce a elementos varios que posibilitan la autorealización del sujeto. Vemos, así, que el egoísmo de satisfacer los deseos privados coordina todos los movimientos sociales de tal modo que el progreso de la historia no puede ir más que hacia adelante. La filosofía positiva ya enunciada como ese elemento rector de lo social reduce su visión ética a un

utilitarismo que condena a una sociedad al padecimiento de lo que acontece. Dado que todos los elementos considerados como verdaderos son sometidos tanto a la observación como a la experimentación, el hombre es sólo observador y partir de lo padecido decidirá dónde y cómo actuar. No puede actuar antes de padecer, es decir, su experiencia del pensar es pasiva mientras no se presente problema que signifique una desestabilización social. Recordemos que una de las finalidades de la ciencia positiva es axiomatizar los fenómenos para comprenderlos y controlarlos. En ese sentido, el hombre se somete al avance progresivo de la ciencia quedando anclado a un determinismo que lo somete a un marasmo dentro de las prácticas de libertad epistemológicas. En efecto, el hombre esperando realizar las cosas según el método de la ciencia, espera padecer un infortunio para revelar otras verdades o por lo menos para conducirse hacia ellas.

Lo anterior podría entenderse de manera metafórica, pero también de manera literal, ya que en esa concepción el sujeto está condenado a esperar los resultados progresivos del movimiento histórico para hacer de su libertad un acto sobre su presente. En ese sentido, surge un elemento subversivo que consiste en negar la aureola salvaje del hombre. El progreso tiene que entenderse como una situación en la que el ser humano se despoja de todos sus elementos no conmensurables como son las sensaciones, los sentimientos o, en otras palabras, los afectos, en miras de consolidar una sociedad civilizada, sinónimo de progreso. En contraposición a esta lectura de la historia y de la humana condición, surge lo que los teóricos denominan como *expresivismo*; movimiento filosófico que consideraba la vida humana como una obra de arte y como tal, para poder existir tiene que ser moldeada, pintada, sino es que escrita por procesos creativos. Cada cuenca, cada color, cada matiz constituye la parte de una

totalidad que se expresa con sentido y forma. En consecuencia, cada una de las partes de la vida adquiere un significado en relación a la totalidad.

Siendo ello así, el hombre es tanto espíritu como cuerpo, pero además forma parte de una unidad constitutiva de partes múltiples y diversas que forman parte de la naturaleza misma. Más concretamente, el hombre se mira como un elemento que forma parte de la naturaleza y que además es expresivo. Esto implica que tanto el espíritu como el cuerpo mismo se engloban en una misma unidad. Ahora bien, dado que el hombre pertenece al rubro de la naturaleza, está en intercambio constante con el universo; un contacto expresivo. El universo le comunica sus secretos y el hombre los rebela y enuncia. Es dicha expresión la que hace del ser humano un ente casi divino: divinidad que se condensa en el acto mismo de la libertad. De ser considerado, sin embargo, sólo como un elemento pensable desde una naturaleza que se debe experimentar para controlar, es decir, si el hombre sólo fuese tratado como otro elemento de la naturaleza objetivada, toda su motivación, cada una de sus acciones, tendría que ser explicada causalmente como todos los demás hechos de la naturaleza. En ese escenario ¿el hombre sería libre? ¿Cómo podría entenderse su libertad?

El expresivismo⁵³ se caracterizó por tener una concepción de la libertad que podría entenderse a forma de pregunta y siempre en forma de pregunta. Dicha interrogante se podría plantear de la siguiente manera: ¿No somos libres al ser motivados por nuestros propios deseos? En ese sentido se pensaba en una libertad inspirada en el acto de la creación misma; el artista acomoda los colores siguiendo un patrón o una regla de creación, pero, al mismo tiempo, motivado por su deseo, puede

⁵³El expresivismo surge del difuso movimiento que conocemos como el *Sturm und Drang*, aun cuando continúe mucho más allá de sus límites. Su formulación más impresionante aparece en la obra de Herder. A grandes rasgos es un movimiento que surge como resistencia en contra de la principal visión ilustrada de la condición humana. Para el expresivismo, el ser humano no puede ser sólo sujeto y objeto de análisis, sino más bien es una pura expresión dentro del mundo que es, al mismo tiempo, una gran obra de arte. Cfr. en Charles, Taylor, *Hegel y la sociedad Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, P.p. 13-15.

colocar colores cálidos o fríos o puede no colocarlos. En el proceso de creación ya no hay regla que pueda no romperse, porque el artista se enfrenta cara a cara con su acción, que es deseo desbordante de sentimiento y pensamiento. La libertad en ese sentido es el deseo de poder superar lo logrado desde y con el sentimiento. En contraposición a esta noción de libertad se encuentra una visión más radical de la misma, relacionada con el acto puramente moral y que, por consecuencia, muy lejos se encuentra del deseo individual de superar lo establecido sólo por el deseo mismo.⁵⁴ Ambas nociones de la libertad fueron el parteaguas para la reflexión pura del pensamiento filosófico del siglo XVIII y el siglo XIX.

La libertad radical rechaza, claro, una noción utilitaria de la moral, por lo que estará vinculada directamente con el imperativo categórico que propuso Kant. Para el filósofo alemán existía una sola ley de la razón pura para guiar la acción humana: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal.”⁵⁵ Ahora bien, esta máxima deja de ser utilitarista en el momento en que la entendemos a partir de un registro de la intención desinteresada. En esa noción los deseos particulares que nos pudieran proporcionar felicidad nos limitarían a llevar a cabo acciones meramente egoístas. Sin embargo, la ley de la razón pura es un imperativo moral categórico, lo que le convierte en incondicional y desinteresado. Esto toma sentido si recordamos que Kant considera que toda ley moral debe ser obligatoria *a priori*, lo que significa que no puede depender de la naturaleza de los objetos que deseamos o de las acciones que realizamos cotidianamente, sino de una ley formalmente necesaria cuya contradicción sería auto-

⁵⁴ Es importante mencionar que el expresivismo coexistió en temporalidad con el surgimiento de la filosofía de Kant, una expresión temprana del idealismo alemán.

⁵⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Gredos, 2014, p. 115.

contradictoria para un sujeto racional. En ese movimiento es justo donde se presenta la noción trascendental de la idea radical de la libertad.

El hombre, al ser determinada su acción a partir de una ley puramente formal que le obliga a actuar por voluntad racional, sólo puede declarar su independencia cuando es guiado por la recta razón. Toda consideración y todo motivo a la acción parte de las estructuras internas del entendimiento y de sus categorías. Hay, así, una independencia del mundo exterior en el momento de elegir la acción correcta. Esto hace que el hombre tenga una independencia que lo aleja del exterior. “Una independencia semejante se llama libertad en el sentido más estricto, que no es sino el trascendental. Así pues, una voluntad a la que puede servir como ley, por sí sola, la simple forma legisladora de la máxima es una voluntad libre.”⁵⁶ Más allá de nuestros deseos naturales como degustar una patata o un pollo asado para satisfacer la apetencia de comer, se encuentra una condición que nos hace libres radicalmente y que se opone a considerar las acciones humanas y a la historia de éstas como meros cúmulos de saberes y fenómenos naturales que nos condenan a la evolución.

En efecto, esa libertad nos coloca fuera de un determinismo lineal en un aspecto moral, pero también en un aspecto histórico. Entonces, cabría preguntarnos: ¿Bajo qué situación el hombre podría complementar su lado moral con la forma en que se piensa históricamente en términos de libertad? El positivismo consideró a la historia como un discurso que dictaba, bajo el más crudo determinismo histórico y político, la evolución trágica del desarrollo humano; un desarrollo que acumula las condiciones para fundar acciones morales y científicas de manera progresiva condenando al sujeto histórico a un marasmo. ¿Qué quiero decir con ello? Que las acciones humanas, para el positivismo, siempre son dinámicas, pero los protagonistas son pasivos (reactivos).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 113.

Así, toda acción de libertad está vinculada sólo al progreso; al intento de alcanzar ese progreso, pero ¿puede llamarse a ello libertad? Guiados por la filosofía Kantiana, los pensadores del siglo XIX; en su mayoría filósofos, consideraban que “la libertad radical sólo parecía posible al costo de un apartarse de la naturaleza, de una división de mí mismo entre razón y sensibilidad [...] y por tanto una separación de la naturaleza externa, de cuyas leyes causales el hombre libre debe ser radicalmente independiente.”⁵⁷ Fenomenológicamente el sujeto pareciera estar a merced de sus más básicas apetencias, en ese sentido su comportamiento está, o estaría, subordinado a las leyes causales de lo natural. Si una persona, por ejemplo, tiene hambre, lo más probable es que intente alimentarse antes de preferir morir de hambruna. Naturalmente buscará alimento ¿Es, entonces, ese sujeto libre? Uno de los filósofos que trabajó para lograr la conciliación entre la noción de libertad y la noción de naturaleza, fue Hegel. Influenciado por el expresivismo, el romanticismo y, sobre todo, entusiasmado por el sistema crítico fundado por Kant; y consciente de los monstruos que había configurado la revolución francesa, el proyecto más “pulcro” de la razón ilustrada, el filósofo alemán consideró que la empresa del sujeto se encontraba en darle sentido a una declaración subversiva que ya hemos mencionado en las líneas anteriores, a saber: *existe una libertad radical*.

Durante su estancia en Frankfurt Hegel formó parte de un grupo de estudio llamado la *Alianza de los espíritus*. En él participó de reflexiones profundas con Höderlin, Jacob Zwilling e Isacc von Sinclair. De alguna de esas muchas reflexiones destaca un texto titulado: *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. En dicho texto encontramos una discusión muy subversiva de la filosofía Kantiana; era una

⁵⁷ Charles, Taylor, *Hegel y la sociedad Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 22.

discusión que vislumbraba un pensamiento crítico en el sentido más radical del término.

En palabras más acertadas Volker Rühle dice al respecto:

Este texto es importante sobre todo como documento que prueba la existencia de una inquietud intelectual y política que, en conexión con el giro copernicano de Kant y las ideas de la Revolución francesa, dio origen a una rápida sucesión de radicalizaciones de la filosofía kantiana que se proponía poner a contribución los resultados de Kant y su enfática idea de la libertad para una transformación de las relaciones sociales. A partir de la idea «de mí mismo como un ser absolutamente libre» había que desarrollar un sistema de ideas con una definición completamente nueva de los conceptos tradicionales de la «Naturaleza» como hecho objetivo.⁵⁸

Para Hegel y algunos de sus contemporáneos no había ninguna duda, el hombre se encontraba en un momento de la historia en el que existía una libertad radical que no podía entenderse sin asimilar y comprender su vínculo con la naturaleza, con la política, pero, sobre todo, con el sujeto mismo (moralidad). Entonces ¿Cómo era posible pensar en esa libertad? ¿A priori, sólo existía esa libertad? Hay libertad, en primer lugar, porque existe un sujeto que ha proclamado un mundo, pero no un mundo cualquiera, sino un mundo como representación, su representación; representación que se encuentra en el orden de la consciencia. Así, podríamos afirmar que la consciencia es consciencia de algo que depende del sujeto mismo y de lo que pretende ser autónomo. Ahora, en segundo lugar, hay libertad, porque el sujeto la proclama como suya; como un momento íntimo de su desarrollo en el transcurrir de la historia. En este sentido la libertad puede entenderse como un desarrollo que une y desune lo que es unido por el sujeto en virtud de su propia acción en diferentes tiempos históricos para llegar a proclamarse en su libertad absoluta. Esta idea es fundamental para que Hegel desarrolle la noción de *espíritu* que será el fundamento de su filosofía; una filosofía radical que condena al sujeto, como lo llegó a definir en su momento Jean Paul Sartre, a la libertad misma.

⁵⁸ Rühle, Volker, *Hegel: La transformación de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2010, p. 16.

El sujeto⁵⁹ se desarrolla hacia su libertad autónoma y ello implica salir de lo más natural que lo constituye: sentidos empíricos, por lo que la naturaleza misma no se contrapone a la libertad del sujeto, ya que ella resulta ser un momento más en el camino virtuoso, pero desdichado, del sujeto hacia su libertad. La gran empresa del género humano es dilucidar el desarrollo del espíritu a lo largo del tiempo en busca de esa autónoma libertad. Los sujetos están en un ahí, en un ahora que deben comprender en tanto espíritu. Entonces ¿qué es el espíritu? Hegel lo tiene muy claro: “se puede llamar espíritu a la vida infinita en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que espíritu es la unidad viviente de lo múltiple.”⁶⁰ Ahora bien, hemos denominado que Hegel configura una filosofía radical, porque para él todo es espíritu; las cuestiones vinculadas, en consecuencia, con la verdad se encuentran en el espíritu, por lo que los sujetos, al ser *la unidad viviente de lo múltiple*, siempre están en busca de esa verdad que dicho sea de paso, es histórica y va más allá de lo que se pueda observar desde la simple acumulación de lo acontecido a lo largo del tiempo.

Observamos en ese movimiento de acción y reacción filosófica que se presenta un vínculo directo entre la verdad y la libertad que puede traducirse de la siguiente manera: *El sujeto en tanto espíritu, es y está dentro de la libertad, buscando la libertad. La libertad, en ese sentido, es verdad para la acción. Si no hay un registro de verdad, sea cual sea ésta, el sujeto no puede ser libre, no podría tener condiciones para actuar.* Sin embargo, esa acción de actuar es prolongada y exige confrontaciones constantes,

Para Hegel el sujeto es la totalidad, es decir, el sujeto es la sustancia viva en cuanto la sustancia se piensa a sí misma. La unidad del sujeto con el objeto es el absoluto. “La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y, por lo tanto, debe distinguirse esencialmente de la idea como sustancia, del mismo modo que esta subjetividad, este pensamiento, esta infinitud debe distinguirse de la subjetividad unilateral.” (Enc., §215) Pero esa unidad no es asimilada sino mediante un devenir, por lo que el sujeto es sólo una fase del devenir de la conciencia hacia el espíritu absoluto. Por tal motivo pediré a mi lector que de ahora en adelante, cuando mencionemos sujeto, se piense en una conciencia que según el momento y el contexto del presente capítulo, se encuentra en ese dinamismo que le llevará al desarrollo de la autoconciencia [Hegel, Friedrich, ⁵⁹ *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005]

⁶⁰ Hegel, Friedrich, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 421.

porque el espíritu es y no es al mismo tiempo, es decir, el espíritu no es asequible de manera inmediata porque éste se oculta como un búho nocturno en plena noche de Minerva para ser descubierto por sí mismo. José Ortega y Gasset dice al respecto con palabras más elocuentes:

La realidad única, universal, absoluta, es lo que Hegel denomina «Espíritu». Por tanto, todo lo que no es francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. En la medida en que no «parezca» ser Espíritu su realidad será pura apariencia, ilusión óptica no arbitraria, sino fundada en la necesidad que el Espíritu tiene que jugar al escondite consigo mismo.

¿Qué es el espíritu en Hegel? No nos engañemos: el Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco. [...] El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la vez, incompreensión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma. Tiene, pues, dos haces: por uno es constante problema para sí, por otro es interpretación de ese problema.⁶¹

El espíritu es, en consecuencia, un problema para sí en tanto que hay una exigencia del espíritu mismo de comprenderse como un develamiento que es posible sólo bajo el yugo de su propia intervención. Siendo ello así, la verdad es la condición del movimiento que posibilita toda práctica de libertad del sujeto. Éste, a lo largo de la historia, ha construido discursos de verdad que se tejen en el marco del conocimiento en busca de cristalizar, en efecto, la libertad absoluta del hombre. La historia del hombre es, en el sentido más restringido del término, movimiento ascendente del espíritu dirigido hacia el *Espíritu absoluto*. Para entender lo anterior, Hegel exige concebir que el espíritu, en cuanto verdad, no es la sola simplicidad pura de sí mismo, no es sólo consciencia de su identidad consigo misma, sino que es diferencia; es diferencia de sí mismo, esto implica la autoconsciencia de sí: “El espíritu puede salir de su universalidad abstracta que es

⁶¹ Ortega y Gasset, *En el centenario de Hegel*, Madrid, Gredos, 2014, P.p. 267-268.

para sí, de su relación simple consigo, y poner en sí mismo una diferencia determinada, real, otro que el yo simple, por tanto algo negativo.”⁶² Para Hegel el sujeto, al ser espíritu; al ser consciente, tiene la facultad de analizar y confrontar su presente mediante la mediación del pasado, es decir, puede hacer de la historia una historia de verdades que deben conducirlo a entenderse como lo universal que es movimiento eterno a la libertad desde lo otro que es su mundo; un mundo histórico. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo comprender el movimiento eterno del espíritu absoluto? ¿Qué implicaciones ontológicas tiene el método de Hegel en cuanto a las prácticas vinculadas al sujeto en el ámbito del conocimiento: ciencias empíricas, ciencias abstractas, política, filosofía, etcétera? Es algo que analizaremos en los siguientes apartados.

II. *La dialéctica: hacía la configuración del espíritu absoluto.*

Señalamos anteriormente que el sujeto es parte del Espíritu y como tal es constante problema para sí y, también, por su naturaleza en movimiento, es interpretación de ese problema. Así, el sujeto puede entenderse como parte de un mundo que es de él, lo que implica que el sujeto es en el mundo, participa del mundo, en otras palabras, el mundo le ingiere en el marco de su consciencia. De ahí que se postulará que el mundo es una representación de una consciencia que se desarrolla a lo largo del tiempo. Hegel entiende que cada singularidad subjetiva se ancla en una estratificación histórica muy particular en donde las injerencias de lo que acontece lo marcan en tanto espíritu, es decir, lo que sucede fuera del sujeto le despierta una tal apetencia que le posibilita pensar; en ese sentido, más allá de una epistemología clásica, es el pensamiento la primera cuestión que permite el actuar del sujeto y, al mismo tiempo, es la primera condición que permite el desarrollo del espíritu mismo. Ese anhelo que conduce al

⁶² Hegel, Friedrich, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 26.

pensamiento es la *voluntad*. Entonces ¿qué es la voluntad en Hegel? La voluntad es deseo de comprenderse en sí y para sí desde la universalidad. En este caso entiéndase como universalidad del sujeto el desarrollo del espíritu mismo a lo largo del tiempo. Por eso Hegel afirma que:

La verdad de esta universalidad [...] que es indeterminada para sí, es la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad. En cuanto la voluntad tiene a la universalidad, a sí misma en cuanto forma infinita, como su contenido, objeto y fin, no es sólo voluntad libre en sí sino también voluntad libre para sí.⁶³

En efecto, el filósofo alemán sostiene que el acto más propio del sujeto, que es la universalidad misma, es comprenderse en tanto tal. En otras palabras el sujeto, siguiendo un estribillo que formuló el existencialismo en el siglo XX, está condenado a la libertad: a una voluntad que le exige salir del movimiento continuo de la historia para entenderse en el tiempo como conciencia que está siempre en desarrollo. Lo anterior toma sentido si consideramos, como se ha tratado de plantar en las líneas de arriba, que la conciencia es: “El grado de reflexión o de relación del espíritu consigo mismo en tanto *fenómeno*.”⁶⁴ Es por ello que con Hegel nace el sujeto histórico como fenómeno, es decir como *Geschichte- Dasein*: Historia y existencia. Siguiendo esta lógica, las condiciones que configuran al sujeto, pero que al mismo tiempo organiza el sujeto mismo, son históricas. En un sentido ontológico dicha cuestión está relacionada directamente con el nacimiento de un sujeto que está lleno de posibilidades para crearse a partir de la oposición de ser y de no ser. Hay una afirmación y una oposición que definen al sujeto: el sujeto es vida y negación de la misma.

Antes de Hegel, cuando se hablaba de sujeto, a éste se le definía a partir de una identidad concreta, por ejemplo, se pensaba en el hombre como un animal político y social cuya esencia radicaba en el pensamiento racional, en fin, existía una variedad

⁶³ Hegel, Friedrich, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, p. 57.

⁶⁴ *Op. Cit.*, Hegel, Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p.413.

muy marcada de definiciones que hacían pensar en la humana condición a partir del concepto de *identidad*. Dicho concepto de identidad lo podríamos expresar de la siguiente manera: La afirmación de que lo que es, es. Desde la lógica clásica lo podríamos plantear con la siguiente representación $A=A$. Sin embargo, al considerar que la relación del sujeto con el mundo es a partir de oposiciones que se afirman a sí mismas, Hegel da pauta para pensar en un sujeto que es A , no obstante, también es $\neg A$. Lo anterior ya denota una implicación ontológica muy particular, a saber, que se piensa al sujeto ya no desde su identidad, sino desde su unidad dialéctica. Al respecto Charles Taylor dice:

Hegel sostiene que el punto de vista ordinario de la identidad debe ser abandonado [...] en favor de una manera de pensar que puede llamarse dialéctica, ya que nos presenta algo que no puede captarse en una sola proposición o serie de proposiciones, que no viola el principio de no contradicción: $\neg(p. \neg p)$. El conjunto mínimo que, de hecho, puede hacer justicia a la realidad es de tres proposiciones, que A es A , que A también es $\neg A$; y que $\neg A$ muestra, después de todo, ser A .⁶⁵

Pero ¿qué significa que el sujeto desarrolle su espíritu a partir de un pensamiento, que al mismo tiempo es movimiento, en un sentido dialéctico y qué implicaciones ontológicas conlleva? Como lo indica la cita anterior el sujeto se piensa así mismo como lo que es desde una variante histórica muy particular; no obstante, limitaríamos al sujeto mismo si sólo consideremos que se piensa como algo que se encuentra en desarrollo constante, pues el movimiento completo de dicho proceder implica, también, una reflexión de sí para sí, es decir, implica pensarse como un problema menudo que busca una solución o un camino para llegar al desarrollo de la consciencia de sí. Es en ese momento en que de alguna forma se presenta una oposición de lo que se es a partir de la universalidad misma del sujeto. Hay, pues, una negación.

⁶⁵*Op. Cit.*, Charles, Taylor, P.p., 39-40.

Este planteamiento ya es harto revolucionario; muy radical en el sentido Kantiano del término, porque el sujeto no se opone sino a la mismísima vida. A esta oposición muchos autores la han considerado, siguiendo un marco conceptual hegeliano, como una negación. Ahora bien, en tanto que existe un deseo primario de pensar en todo lo que ocurre fuera de la subjetividad misma, la consciencia siempre está en una tensión constante consigo a partir de la mediación que logra por medio de la reflexión. Ésta tiende a la claridad y a la autosuficiencia racional. “La consciencia racional tiene cierta vocación a dividir al hombre, a oponerlo a la vida.”⁶⁶ Hegel construye las condiciones que hacen posible el nacimiento de un sujeto que siempre se encuentra en lucha consigo mismo. Parece, en ese sentido, que todo puede iniciar con una pregunta ¿quién es el que piensa? ¿Bajo qué condiciones se piensa? No obstante, la cuestión no podría reducirse a un problema epistemológico, no sólo se trata de saber cómo piensa el sujeto, lo importante es reflexionar qué es lo que piensa en tanto consciencia de sí; es decir, en tanto que vida. El acto reflexivo tiene como punto de partida a la consciencia misma; una consciencia que en su desarrollo se opone a la naturaleza más inmediata del pensamiento, la impresión sensible.

Hasta aquí hay que asumir el hecho de que el espíritu en desarrollo se opone a la naturaleza de la condición humana ¿por qué? porque el espíritu divide, secciona y dilucida su propio desarrollo, su propia discordia y lo hace colocándose siempre en un peldaño más elevado. El espíritu se opone a la unidad, no obstante, está dispuesto a su desarrollo absoluto, es por ello que “cuando la consciencia racional que un hombre tiene de sí mismo, su modo de expresión de esta auto-consciencia debe alterarse. Su lenguaje, arte, religión y filosofía deben cambiar; pues el pensamiento no debe alterarse sin una

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 48.

transformación de su medio.”⁶⁷ En ello consiste, en efecto, el camino de la liberación absoluta; éste es un camino de cambios donde el principal protagonista es el sujeto mismo. Ontológicamente, Hegel configura el nacimiento de un sujeto histórico, que tiene historia, pues la conciencia no se le da de antemano al espíritu; se desarrolla, empero, el rasgo más distintivo de lo anterior es que el espíritu puede y debe, siempre transformar su entorno para culminar su desarrollo absoluto, esa es la máxima verdad. El sujeto transforma el mundo por medio de una verdad que se presenta como torbellino de oposiciones y afirmaciones de la vida.

Por lo anterior, Ortega y Gasset menciona sin reparo alguno que el espíritu es el principal personaje en esta puesta en escena con tintes dialecticos y dice: “A este personaje le acontece perderse en sí mismo, en la selva magnífica de sí mismo, y se afana heroicamente a encontrarse. Para esto necesita caer en la cuenta de que él existe y de que todo lo demás –piedra, astro, ave, hombre- no es sino secreción suya, ensayos que va haciendo para llegar a la idea de que él es y que es todo.”⁶⁸ Y si el espíritu es todo, entonces es negación y afirmación. El talante heroico del espíritu se desprende de esa confrontación, pero ¿Cómo entenderla? ¿Cómo entender la oposición que el sujeto tiene de sí en tanto lo universal? Esa confrontación tiene que ver con la claridad y para llegar a ella, el sujeto tiene que abrirse paso entre etapas de conciencia, podríamos decir: niveles o momentos de la conciencia misma. Para Hegel, la vida histórica del sujeto comienza en una etapa primitiva de la cual sale lenta y penosamente al adquirir cultura y conocimiento. Ahora bien, si los procesos de la propia vida en ocasiones no se dan de manera directa, es decir, lo que sucede fuera de la conciencia acontece, pero no dice nada claro, el potencial del espíritu debe esforzarse internamente para confrontarse con la vida y transformarse en el tiempo.

⁶⁷ *Ibidem*, P.p., 47-48.

⁶⁸ *Op., Cit.*, Ortega y Gasset, p. 270.

Por lo anterior, podemos observar que dicha transformación a lo largo de la historia requiere más que el ascenso por jerarquías del conocimiento. Aquí el problema no es epistemológico, sino ontológico, pues el sujeto lucha contra la vida y decir ello es decir que lucha con lo que la vida es en toda dimensión en la que participa el sujeto. Esa lucha es la que le determina ser lo que es. La problemática es ontológica, porque esa confrontación, que construye al sujeto desde su universalidad, moldea una vida hasta ser una cultura que pueda expresar las nuevas exigencias del espíritu; las exigencias de la racionalidad y la libertad. Al decir de lo anterior, Taylor menciona que Hegel piensa que el:

sujeto racional pensante sólo puede existir encarnado. En este sentido, realmente podemos decir que el sujeto es su encarnación, que, por ejemplo, yo, como ser pensante, soy mi cuerpo vivo. Y sin embargo, al mismo tiempo, esta encarnación en la vida tiene la tendencia de llevarnos junto a la corriente de la inclinación, del impulso hacia la unidad irreflexiva dentro de nosotros mismos y con la naturaleza. La razón ha de luchar contra ese orden para realizarse. Y en este sentido, su encarnación no es sólo distinta de la del sujeto racional pensante sino, en cierto sentido, su opuesto, su límite, su adversario.⁶⁹

El conocimiento que adquiere el sujeto una vez sometido a esa lucha le permite ser una encarnación del espíritu y su opuesto de ella. Esa es la verdad que se busca. Una verdad que transforma la vida en su sentido más radical. El sujeto no puede conformarse con lo que la vida le ofrece, debe analizarla y transformarla. Para Hegel el conocimiento es parte de una verdad absoluta que incita el actuar del sujeto. Así, las oposiciones comprendidas, es decir, la otredad del sujeto, revelan una verdad como acontecer que puede ser analizada en el transcurso del tiempo, lo que permite una recuperación de la unidad absoluta. Por ello, el sujeto no permanece en la etapa de oposición entre el pensamiento y la vida. Por el contrario, pensamiento y oposición (verdad) transmutan

⁶⁹ *Op., Cit.*, Charles, Taylor, p. 50.

con el pasar de los lustros para llegar a una más alta realización de la unidad; para llegar a un momento más elevado del desarrollo del espíritu absoluto.

Siguiendo esa lógica, *la vida del impulso*, la naturaleza bruta que constituye la condición humana se integra y se nutre en las aspiraciones superiores del hombre para que sea expresión de la razón. En ese sentido, no hay una pretensión de controlar lo natural del sujeto, sino de que lo más racional de la naturaleza del mismo forme parte de su unidad racional, esta es la certeza sensorial, primer momento del desarrollo del espíritu. Por su parte, la razón, segundo momento del desarrollo, observa en la naturaleza fragmentos de un plan de realización del espíritu donde el hombre se debe de cultivar y, por ende, se presentará un desarrollo mayor de la unidad absoluta.

Esta analítica del desarrollo del sujeto, espíritu, implica una verdad histórica en constante movimiento que no se limita a analizar las divisiones del espíritu en tanto tales, permite ir más allá de ello, pues posibilita una analítica del desarrollo de la cultural, esto quiere decir que analiza y dilucida el desarrollo del conocimiento cultural de un pueblo a lo largo del tiempo en todas sus aristas: filosofía, política, ciencia, etcétera. Así, podríamos decir que el espíritu es actividad pura dirigida al mundo subjetivado. Hegel al respecto dice lo siguiente:

En su actividad, por consiguiente, la consciencia está, al principio, en la relación de dos extremos; por un lado, está como el más acá activo, y frente a ella está la realidad efectiva pasiva, ambos referidos uno a otro pero, también, ambos de regreso a lo inmutable, y amarrándose firmemente así. Por eso, de ambos lados se desprende mutuamente sólo una superficie, que entra en el juego del movimiento frente a otra. El extremo de la realidad efectiva es cancelado por el extremo activo; pero ella, por su parte, sólo puede ser cancelada porque su esencia inmutable la cancela a ella misma, se repele de sí, y lo repelido se lo abandona a la actividad.⁷⁰

⁷⁰ Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Editorial Gredos, 2010, p. 260.

Para Hegel, por una parte, se encuentra el más acá activo: el sujeto que vive dentro de un conjunto de relaciones en un momento histórico dado; por otra parte, se encuentra la realidad efectiva pasiva que es la parte del sistema de representación y aprehensión de lo que acontece fuera del sujeto. El sujeto está ahí, dentro de un conjunto de elementos que forman parte de su presente y los aprehende; los toma como elementos que lo pueden constituir como lo que es, sin embargo, se opone a ellos, porque se sabe distinto. En ese juego de reconocimiento constante el espíritu es eterna actividad, eterna transformación, eterna afirmación y eterna oposición. Esa eterna actividad que opone y afirma, siempre ha permitido el desarrollo del espíritu. Ese movimiento es para Hegel dialéctico. Siendo ello así, la dialéctica representa las condiciones de existencia que permiten la vida del espíritu. Ahora bien, el método para dilucidar ese conjunto de movimientos según Ortega y Gasset es una filosofía fundamental, a saber, la *Lógica de la ciencia*.

Al hablar de lo que sucede en un sentido histórico, Hegel quiere evitar decir sobre ello verdades abstractas y parciales. Él exige una verdad absoluta. Y, por ende, tiene que dilucidar la auténtica realidad, a saber, lo que el espíritu sabe de sí, pero que es su opuesto en un sentido universal. En consecuencia, el acontecimiento para Hegel es el archivo que excita en el espíritu el pensamiento de sí y para sí. En otras palabras, el archivo histórico para Hegel es el conjunto de elementos que hacen posible entender el peregrinaje del absoluto hacía su propia realización. Ante ello, la valentía y la eterna actividad del sujeto se expresa en la condición de decir una verdad que le permita vivir. Siendo ello así, la historia como discurso se fundamenta como la verdad que permite la acción del sujeto mismo como elemento eterno de su realización. En consecuencia, “Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si consigue de ellos la

esencial confidencia, para ver si los hechos le descubren su verdad latente.”⁷¹ Hegel, al establecer una comprensión dialéctica del desarrollo espiritual del sujeto y de su historia, configura una novedosa posición para el sujeto mismo, a saber, la de un filósofo/historiador autoritario. Por ello tiene mucho sentido decir que “cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad.”⁷² Con este trasfondo el sujeto debe ser valiente, activo y un juez constante de su vida histórica. Desde las entrañas del espíritu absoluto nace un sujeto comprometido con su ser histórico.

III. *Dialéctica e historia: El progreso del espíritu.*

Hegel en su *Fenomenología del espíritu* ya nos muestra cual es el meollo de su filosofía: encontrar la explicación racional del desarrollo dinámico y continuo de lo que llama el *espíritu absoluto*. Recordemos que para el Idealismo alemán es menester el conocimiento verdadero del ente, es decir, de lo que se trata es de establecer con claridad el conocimiento de lo que verdaderamente hay en el mundo. En este caso, en el caso de Hegel, lo verdadero es el absoluto. Así, si el absoluto ha de ser conocido con claridad, éste propósito es sombrío en las pretensiones de Kant, en “cuya *Crítica de la Razón pura* tiene la intención de prestar claridad acerca de la esencia del conocimiento especulativo del absoluto a través de delimitaciones bien fundadas.”⁷³ Será Kant uno de los tantos que sostendrán que en sí, es poco probable acceder de manera total al

⁷¹ *Op., Cit.*, Ortega y Gasset, p. 267.

⁷² *Ibidem*

⁷³ Hiedegger, Martín, *Dilucidación de la “introducción” de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Buenos Aires, Almagesto, 2000, p. 8.

absoluto. De hecho, dado los límites de la razón, el género humano en su totalidad sólo puede acceder de manera fragmentaria a él. En cambio, Hegel sostendrá lo contrario: es posible acceder a él, una verdad total que no es más que una auto-conciencia realizada completamente. Y en tanto que es una conciencia que se ha realizado la misma presenta un desarrollo y, con ello, un punto de partida.

Es, pues, fundamental encontrar un momento primario que nos permita vislumbrar el recorrido del sujeto en tanto consciente de sí. El filósofo alemán considerará que ese punto de partida es el mismísimo saber que se manifiesta en un primer momento como *la conciencia natural*. Conciencia natural que ya contiene al absoluto o mejor dicho, conciencia natural que será una manifestación momentánea de él. El primer paso que se presenta en la conciencia exige un segundo, un tercero etcétera, y en cada uno de ellos se configurará hasta realizarse completamente. “La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino, es la historia exhaustiva de la cultura como formación de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia.”⁷⁴ De un paso a otro existen necesariamente procesos racionales, lógicos y vivenciales que determinan la consolidación de una figura del espíritu/conciencia más realizada. Y en ese constructo de figuraciones de la conciencia hay un participante necesario como ya se ha dicho en las líneas de arriba: el sujeto. Es éste el que posee conciencia y sólo cuando se encuentra con el otro, con otra conciencia, se percata de su individuación en su totalidad.

Es el contacto con el otro, en este caso, lo que le lleva a percatarse de su individuación en tanto que es poseedor de contenido en la conciencia. Este desarrollo de la comprensión pura de la igualdad de sí mismo, es decir, del saberse auto-consciente, no es más que el resultado de la interacción con otra conciencia que deviene en un

⁷⁴Hegel, Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 149.

segundo momento a autoconciencia esto es *La verdad de la certeza de sí mismo*. En su *Fenomenología del espíritu* cuando Hegel analiza la figura de dominación y certidumbre muestra que cualquier sujeto que desee comprenderse como un momento del absoluto y desee entender su igualdad en sí mismo a partir de su otredad, tiene que fundirse en la manifestación de los fenómenos que se le presentan valiéndose de su propia consciencia. La comprensión de estos fenómenos, entonces, depende del mismísimo entendimiento, de lo que se sigue que la consciencia se vuelve a sí misma como a la realidad que está detrás de los fenómenos y degenera en auto-conciencia. Y en cuanto aparece la auto-conciencia el hombre se sabe ya como un ente que *es* y que *es* gracias a todo un proceso que se ha presentado lógicamente donde las otras subjetividades juegan un papel fundamental.

La comprensión lógica del desarrollo de la *consciencia/espíritu* es el meollo de la filosofía de Hegel. Desarrollo guiado por un dinamismo dialéctico que atraviesa la existencia humana, al alma del mundo. El espíritu que se despliega a sí mismo en un proceder que le va realizando en figuras más completas le permitirán en un momento, en un ahora y en un aquí, auto-determinarse, es decir, ese espíritu no será víctima de los acontecimientos históricos que lo vituperen. Remitiéndose a terminología hegeliana diremos que la *consciencia*, dado que se desarrolla, sufre *configuraciones*, es decir, dentro de ella se forman determinadas figuras espirituales que en un momento son y en otro dejan de ser. Hay, pues, un determinismo subjetivo.

Se atisba, por tanto, que el desarrollo del espíritu es continuo, pues el hombre es modificado en todo momento por cosas singulares y, del mismo modo, por ideas externas e internas que se derivan del análisis de las primeras o lo que sería lo mismo decir, que la consciencia es modificada por las verdades que provienen de la certeza sensorial y de las que se derivan del análisis de éstas. Así en un primer momento

podemos expresar que lo verdadero de la *conciencia* es lo algo otro de ella misma. Pero eso que en un primer momento es verdadero, en un segundo momento deja de concebirse como una verdad total, pues la *conciencia*, en tanto cosa que cambia, produce una determinada *experiencia*, en otras palabras, pero igualmente certeras, lo verdadero de aquello desaparece ya que no está exento de contradicciones que se atisban después de un análisis reflexivo. A ello es lo que Hegel llama experiencia de la conciencia.⁷⁵ Se confrontan, pues, las primeras ideas que se consideraban como verdaderas y de las que no se dudaba, con la oposición de ellas mismas nace la duda. Este proceder conduce lógicamente a la *conciencia* hacia otra figura de ella misma, que, debemos advertir, no estará exenta de contradicciones y sin embargo, sí estará más realizada.

De esa dialéctica el elemento más verdadero es el despliegue de la conciencia. En tanto se sabe que la conciencia se despliega a sí misma y se sabe de la igualdad de sí misma frente a la alteridad, se es auto-consciente y es en la auto-conciencia, piensa Hegel, donde se aposenta “el reino natal de la verdad.”⁷⁶ Esta figura del espíritu es el saber de sí mismo, es el poseer la esencialidad del hombre en tanto sujeto histórico que es dependiente de una verdad total que se encuentra a su disposición. Por lo tanto, gracias a la auto-consciencia el sujeto se percata de las distintas figuras que forman parte del peregrinaje del espíritu absoluto.

Dado que el hombre es conciencia de algo eso que se encuentra dentro de ella al haber sido aprendido por la certeza sensorial, es lo algo otro de ella misma, ya sea un perro, u gato, un elefante u otro hombre o, incluso, su cultura misma. En otras palabras, eso algo otro es su oposición. Así, las intencionalidades del sujeto se dirigen a eso algo otro y justo en el momento en que se percata de que aquello que se encuentra fuera de

⁷⁵ Cfr., en *Ibidem*, p.247.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 245.

su subjetividad, eso algo otro a él mismo se reafirma como existente o mejor dicho, el sujeto reafirma su existencia. En ese proceder de afectación el sujeto y su existencia toman sentido, pues aquello que se encuentra fuera de su subjetividad le hace sentir, sufrir, dudar y sobre todo, pensar. Con ese proceder se reafirma como sujeto independiente de aquello que posee en la conciencia.

Así, el sujeto, considerará Hegel, retorna desde el *ser-otro*. Es gracias a eso otro, que pulula en el plano del mundo sensible, que afirma su subjetividad o su yoidad al negarlo. De ello se sigue que lo verdadero no es que se aprehende al objeto ya sea por la vista, el tacto, el oído o el olfato, sino que lo verdadero es que se *es* mientras se piensa el objeto en todas las dimensiones posibles que el entendimiento permite como lo algo otro que forma parte de la existencia. En cuanto el espíritu se percata que lo algo otro de él mismo es independientemente de sí, considera que es del todo autónomo, sin embargo, pronto se percata de que ello no es del todo correcto. Con la concentración de la conciencia en sí misma se es partícipe de un momento del absoluto, se es parte del desarrollo del espíritu. Pero no como un ente meramente autónomo, pues la expresión de la conciencia propiamente dicha “acarrea una autorelación que sólo puede llevarse a cabo bajo la presencia de un otro que es apresado en el espíritu.”⁷⁷ La conciencia se presenta a sí misma en su relación consigo y esto sólo puede ocurrir bajo la presencia de un otro que muestra su relación íntima con ella al intervenir en el despliegue de su superación. En suma, el espíritu en tanto auto-conciencia sólo *es* en cuanto se niega en la alteridad de otra conciencia y por tanto, en dicho proceder la conciencia no es del todo autónoma. Con respecto a lo anterior Hegel menciona:

Parece, entonces, que sólo se ha perdido el momento principal mismo, a saber, *el subsistir simple que se sostiene por sí mismo, autónomo* para la conciencia. Pero, de hecho, la auto-

⁷⁷ Másmela, “Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu” en *Revista de la Universidad de Antioquia: estudios de filosofía*, N 10, Agosto de 1994, p. 105.

conciencia es la reflexión que parte del ser del mundo sensible y percibido, ella es, esencialmente, el retorno desde el *ser otro*.⁷⁸

Las configuraciones de la conciencia precedentes a la auto-conciencia no han desaparecido en ella, éstas no lo hacen del todo, porque se encuentran en la realización de la auto-conciencia misma como vestigios que nos dan cuenta de un pasado grato, pero ingrato al mismo tiempo, y es que en un pasado, antes de que se consolidará la figura en cuestión, a saber la auto-conciencia, se tuvo una configuración de conciencia menos realizada. Así, Hegel mencionará que lo verdadero de la certeza sensorial es lo *universal*, lo verdadero de la percepción es *la particularidad y lo universal*, lo verdadero del entendimiento es la fuerza que realiza para que las cosas sean claras. Los elementos verdaderos de cada figura de la conciencia se encontrarán, pues, presentes en la figura más realizada y así sucederá hasta al infinito o al menos hasta que el *espíritu absoluto* se consolide en un determinado aquí y en un determinado ahora. De lo dicho anteriormente Hegel escribe:

Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo precedente, el saber de otro, vemos que este último, ciertamente, ha desaparecido, pero que a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado; y la pérdida consiste en que tales momentos están aquí presentes tal y como son en sí [para nosotros]. El *ser* del querer decir íntimamente, la *singularidad*, y la *universalidad*, de la percepción, contrapuesta a aquél, así como lo interior vacío del entendimiento, no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia.⁷⁹

Es claro que, para el filósofo alemán, la auto-conciencia es una totalidad que se despliega en todo momento; una totalidad que se potencia en un fluir constante y lógico de experiencias de vida. En consecuencia, es en la auto-conciencia en el que el saber se sabe. Es en esta figura del entendimiento en el que se es consciente del saber del otro y de la conciencia misma, en tanto que aprehende ese algo otro y se percata de ello.

⁷⁸ *Op.*, *Cit.*, *Fenomenología del espíritu*, p. 247.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 245.

Podría aquí entenderse que el desarrollo del espíritu es paulatino y determinado o, en otras palabras, es constante, necesario e inevitable. El reto es volverse hacia uno mismo para entenderse desde su naturaleza genérica. La tarea es, sin duda, complicada: distinguir los momentos, los pasos lógicos y la forma en que éstos conducen a otra configuración de la conciencia es toda una odisea, es pensar lógicamente.⁸⁰

En un primer momento, según Hegel, la conciencia conserva toda la extensión del mundo sensible como idea del mismo; es entonces que se puede decir que posee conciencia de algo y sólo cuando está referida en un segundo momento, se puede hablar de la unidad de la conciencia consigo misma. La conciencia en este caso tiene un objeto doble A) lo inmediato o el elemento aprehendido por la certeza sensorial, el percibir y el entendimiento y B) El segundo objeto es sí mismo o ella misma y sólo está presente en la oposición del primer objeto: Así “la autoconciencia se expone aquí como el movimiento en el que esta posición queda cancelada y asumida, convirtiéndose en la igualdad de sí misma consigo misma.”⁸¹ Es en ese momento en que el sujeto puede decir que es lo esto pensante y a su vez el concepto que se piensa. En otras palabras, se consolida una certeza que es igual a su verdad, ya que la certeza se es así misma su propio objeto. Si la conciencia se es a sí misma, ésta tiene que ser conciencia de algo como ya se ha señalado y ese algo nos niega a nosotros y viceversa, nosotros negamos ese algo en un afán de ser reconocidos en nuestra unidad de auto-conciencia. Hegel señala que la autoconciencia es *deseo* o *apetito*, pero ¿de qué? De perseverar en su unidad como esa singularidad que niega a las otras para *ser*, para sentirse con vida. El objeto que es lo *negativo* de la auto-conciencia, retorna hacia dentro de sí y la

⁸⁰La base de la filosofía de Hegel es lo que llama la lógica, o más precisamente, lo lógico. Y Hegel concibe lo lógico como absoluto pensar del pensar. La lógica trata entonces de la estructura del pensar del pensar; de manera que la estructura y el concepto del pensar deben ser entendidos en sentido lógico puro.

⁸¹*Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Abada, p.245.

conciencia también lo hace. “A través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser vida.”⁸²

Marcuse señala refiriéndose a la filosofía de Hegel que si la conciencia no fuese un ente de vida, no podría volverse a sí misma y con ello, lograr ser auto-consciente del mundo sensible y de todas las experiencias que éste permite. No podría, pues, crear conceptos con los cuales se explicase el mundo; mundo que tiene vida, mundo que se encuentra en constante movimiento; mundo que no sería real si el sujeto no estuviese en él. El factor que establece:

El curso de esta experiencia es la relación cambiante entre la conciencia y su objeto. Si el sujeto filosofante se adhiere a sus objetos y se deja guiar por el sentido de éstos, descubrirá que los objetos sufren un cambio a través del cual se altera tanto su forma como su relación con el sujeto. Cuando se inicia la experiencia, el objeto aparece como una entidad estable, independiente de la conciencia; el sujeto y el objeto parecen ser ajenos el uno al otro. Sin embargo, el progreso del conocimiento revela que ninguno de los dos puede subsistir aislado. Se hace evidente que el objeto toma su objetividad del sujeto. «Lo real», poseído efectivamente por la conciencia en el incesante flujo de sensaciones y percepciones, es un universal que no puede ser reducido a elementos objetivos en los que no esté implicado el sujeto [...] En otras palabras, el objeto real está constituido por la actividad (intelectual) del sujeto: de algún modo «pertenece» esencialmente al sujeto. El sujeto descubre que es él mismo lo que está «tras» de los objetos, que el mundo se hace real sólo mediante el poder de comprensión de la conciencia.⁸³

Cada fenómeno que se presenta ante el sujeto es un tanto singular. Las diferencias de uno y otro son atisbadas por el sujeto en tanto que es consciente y sólo por medio de la experiencia que permiten el pensar divide y da sentido al ahora y al aquí. Cuando se construye una categoría conceptual se otorga sentido a algo que en un primer momento se presentaba como universal y, por tanto abstracto. Tal proceder no surge de la nada, sino de la confrontación que hay entre la mediación del *éste* y el *esto*. De otra manera, la

⁸² *Ibídem.*

⁸³ Marcuse, H., *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Atalaya, 1994, Pp. 97-98.

categoría conceptual surge de la experiencia de la conciencia consigo misma y con lo algo otro de ella como lo ha dicho Marcuse en la cita precedente.

Y es, precisamente, en ese proceder de darle vida al mundo, de proporcionarle realidad, que la conciencia se diferencia de sí en cuanto ente diferente a los demás, decimos, pues, que esa conciencia es vida activa. Este punto es fundamental para Hegel, porque si la conciencia se diferencia de sí, su deseo, su apetito más anhelado, se dirigirá a un ente vivo que le dará la oportunidad de sentirse con vida. Y si lo vivo, es pues, lo que está siempre en proceso, lo que está activo o consciente de sí, “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma.”⁸⁴ Ese gran apetito del hombre, el de perseverar en su ser o unidad de auto-conciencia, se colmará solamente sobre otra auto-conciencia: negándola, tratando de destruirla, controlándola, declarándole la guerra, haciéndola esclava. “Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma.”⁸⁵ Ello quiere decir que “el motor de la realización del sujeto, y por lo tanto de la autoconciencia, es el deseo de reconocimiento. Es decir, yo solamente me voy conformando como sujeto en la medida en que reconozco y soy reconocido.”⁸⁶

Bajo tal lógica, si no se presentase ese otro, no tendría lugar la cancelación y por tanto, piensa Hegel, el apetito de la auto-conciencia no mermaría, no podría ser satisfecho. Pero una vez que se satisface el deseo, éste desaparece aunque generalmente vuelve a resurgir de entre las cenizas, ya que el hombre en todo momento quiere ser reconocido, quiere sentirse con vida. Quiere a toda costa que el otro le reconozca en

⁸⁴ *Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, p. 253.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ Dri, R., “Dialéctica de la conciencia a la autoconciencia”, en *Razón y Revolución*, N 8, 2001, p. 11.

tanto que ese otro se niegue a sí mismo, en tanto que ese otro se vitupere de una y mil formas. Se entiende porque Hegel sostiene que “la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia.”⁸⁷

Podríamos decir, después de lo expuesto que la conciencia que ha alcanzado el grado de auto-conciencia surge solamente cuando el yo reconoce su oposición en sí misma y en los demás o, mejor aún, “la verdad de la conciencia es la autoconciencia y [...] la verdad de ésta es el reconocimiento de autoconciencias, es decir el ser consciente de sí de cada uno como individuo (sujeto) es posible y real solamente en la relación del reconocimiento recíproco entre autoconciencias.”⁸⁸ Marcuse considerará que se toma en ese momento una especie de conciencia social. Por lo que, al encontrarse dos conciencias frente de sí, la primera reacción espontánea es la afirmación de una frente a la otra, es decir, se presenta un enfrentamiento donde ambas desean reafirmar su existencia oponiéndose ya contrariamente, ya recíprocamente. Ambas desean anularse y en ese afán de hacerlo pueden llegar a nulificar por completo su propio ser de existencia, su propio ser de vida.

IV. *El nacimiento del sujeto en el tiempo: La historia como autodeterminación*

Según Hegel, la auto-conciencia es para nosotros (los que analizamos el desarrollo del espíritu) y para aquellos que realizan la experiencia, una figuración de la conciencia que ha alcanzado una igualdad consigo misma en tanto que algo la ha reconocido, es decir, el espíritu que se sabe así mismo como lo universal es en y para sí sólo en cuanto es reconocida por otra conciencia en su calidad de auto-conciencia. La interacción, el contacto, entre ellas implica una intrincación de significaciones y configuraciones

⁸⁷ *Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, p. 255.

⁸⁸ Rojas, Mario., *Hegel y la libertad, Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, México, Itaca, 2011, p. 68.

diversas, pues cada una se cultivó y desarrolló en situaciones completamente diferentes, circunstancias distintas y marcos conceptuales no semejantes. Por lo que, el espíritu que es para sí se sabe realizado por el desarrollo de diversos momentos que reconoce como diferentes en cuanto se registra frente a otro. Cada momento, cada figuración de la conciencia, se mantiene separado y sin embargo, al existir una diferenciación de momentos “al mismo tiempo, han de tomarse y conocerse también como no diferentes.”⁸⁹ De lo que se sigue que todas las configuraciones de la conciencia forman una totalidad o mejor dicho cada una de ellas se consolida en una figura más realizada y forma parte, al mismo tiempo, de ella, pues cada figuración posee un grado de verdad sin importar que en ella en un primer momento se diluciden contradicciones. Piensa Hegel que si la auto-conciencia ha alcanzado la igualdad de sí, es decir, que se ha concebido como un *yo*, excluye todo lo que se encuentra fuera de su subjetividad como lo otro distinto a ella, logra, pues, discernir la esencialidad inmediata de lo contrario que no es más que el sentido de lo diferente. La auto-conciencia que ya se ve como un *yo* que piensa, y que piensa la alteridad, se enfrenta a un proceso donde la duplicación de la auto-conciencia se presenta como fenómeno de negación doble.

Y si ello ocurre, es porque “un individuo entra en *escena* frente a otro individuo”⁹⁰. Cada cual resulta ser un objeto común y autónomo para el otro, pero lo otro que es para ella, para la auto-conciencia, el otro *yo*, se le presenta como objeto de negación, como su oposición; una oposición cultural. Sin embargo, en cuanto a ese otro no se le enmarca en el campo de la negación ambas auto-conciencias, que entran en contacto,⁹¹ “aún no se han expuesto una con otra como puro *ser-para-sí*, es decir no se

⁸⁹ *Op., Cit*, Hegel Friedrich, p. 257.

⁹⁰ *Ibidem*, p.261.

⁹¹ Es esencial comprender el concepto de negatividad en Hegel, pues gracias a él se fundamenta el concepto puro del pensar. Ya decía Heidegger que la negatividad en Hegel está íntimamente relacionada con la incuestionabilidad del pensar. No hay posibilidad de que el hombre no piense, de hecho, en todo momento lo hace y de lo que se trata no es de proyectar pensamientos vacíos y de poco contenido, más

han expuesto como autoconciencias.”⁹² Claro que cada una está cierta de sí misma, no obstante, no hay certeza para con la otra, por lo cual, no han alcanzado su propia certeza de sí. Hegel considera que la unidad de la igualdad de sí misma con lo diferente, es sólo posible por el movimiento del reconocer lo algo otro que se haya fuera de la subjetividad, que sería lo mismo que decir que la auto-conciencia desarrollada como tal surge cuando el *yo* se reconoce como a sí mismo y en los demás. Por lo tanto, podríamos decir que la presencia del otro sujeto, en tanto auto-consiente, es fundamental para alcanzar el concepto puro del reconocer, con ello “llegará para la conciencia [...] la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; *yo que es nosotros*, y nosotros que es yo.”⁹³

Es cosa curiosa, porque pareciera que Hegel está atisbando los principios de una ontología histórica que comprende a todos los actores de una cultura: actores que parten de la colectividad social. Si ello es de esa forma, la alteridad es fundamental para que cada individuo alcance la certeza de sí mismo como un sujeto autónomo que ya existe y experiencia la vida gracias al otro, es gracias a la negación del otro; es decir, que gracias al otro se conoce a sí mismo en toda su unidad constitutiva. Por tal motivo Marcuse

bien, el meollo es pensar pensamientos con contenido concreto. “La negatividad en Hegel tiene un origen y un contenido incuestionable, porque está presupuesta con el pensar como representar algo en general “*Lo negativo es la energía del pensar.*” El pensar le permite a la autoconciencia volverse relativa al objeto [y con otras auto-conciencias], le permite pues mantener una relación, de exclusión y apropiación, con lo algo otro que se encuentra fuera de su unidad de constitución. Es en este caso el pensar lo que le permite al sujeto, en tanto auto-consciente, dilucidar de manera clara y distinta que *es* lo que no *es*. Y justo también es con el pensar que una auto-conciencia puede negar completamente a la alteridad auto-consiente, dado que puede pensar que eso otro que está fuera de sí, no es, absolutamente, idéntica a ella. En este escenario sólo un *yo* se erige como un ente auto-consciente que subordinará a otro en aras de reafirmarse, pero en cuanto ello sucede, ese otro motivado por el terror y el miedo reafirmará su ser para sí, pues toda distinción lleva consigo una tal delimitación que en sentido vital y práctico conduce al trabajo y al apropiamiento del dolor que cultiva el espíritu humano. *Cfr.*, cita en: De la Maza, L. M., “Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel”, en *Veritas*, Vol IV, N° 21, 2009, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 329.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem*, p. 255.

sostendrá una tesis muy elocuente: el principio de la alteridad así como la afirmación de la conciencia consigo misma, son los elementos fundamentales para construir una ciencia social. Ciencia que puede garantizar el entendimiento del proceso que ha llevado a la libertad al hombre. Libertad que no se obtiene sólo con:

una actividad epistemológica, y no puede llevarse a cabo sólo dentro del proceso del conocimiento, ya que este proceso no puede ser separado de la lucha histórica entre el hombre y su mundo, lucha que es a su vez constitutiva del camino hacia la verdad y de la verdad misma. Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. El proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia [a la libertad].⁹⁴

Analizar el proceso y el despliegue de la conciencia que nos llevará a la libertad conduce al sujeto inevitablemente a analizar la interacción que se presenta, durante la existencia, entre las conciencias que degeneran ya en auto-conciencias. Ello es un parte aguas que posibilita dilucidar los procesos universales por los que cada acontecimiento histórico ha permitido que la historia devenga constantemente siempre en momentos más realizados dentro de la razón del absoluto. Hegel considerará que de lo que se trata no es de reafirmarse como una auto-conciencia individual que se potencie de manera subjetiva (de manera solipsista), cosa que de hecho es imposible, más bien, el meollo es consolidarse como la suma de voluntades auto-consientes libres y racionales que no se niegan totalmente en la lucha del reconocimiento. No obstante, para llegar a consolidarse como esa unidad ontológica, es menester que se presente la negación de la otredad como un momento más del absoluto, como un momento más del espíritu, un momento que no debe ser eterno. Por ello, sostendrá Hegel que para la auto-conciencia, en tanto que es deseo de reafirmarse en la vida, hay otra auto-conciencia que se encuentra fuera de sí, es decir, que se concibe con el estatus de esencia otra o como lo

⁹⁴*Op., Cit.*, Marcuse, p. 98.

algo otro, distinto, bastante diferente. Siguiendo una lógica dialéctica una auto-conciencia será la negación de la otra y de todo el proceso que la realizó como tal. En el paso de la superación de la negación se niega a eso algo otro, lo que le permite a la auto-conciencia establecer su igualdad consigo misma. Así, al negar una auto-conciencia eso otro diferente a ella, en este caso a otra auto-conciencia, se reafirma como tal. Hegel ya lo dice con palabras más elocuentes:

Tiene que cancelar este su ser-otra; esto es cancelar el primer doble sentido, de lo que resulta el segundo doble sentido; primero tiene que enderezarse a cancelar a la otra esencia autónoma, para así llegar a estar cierta de sí como esencia; con lo que, segundo, a lo que se endereza es a cancelarse a sí misma, pues eso otro es ella misma.⁹⁵

Hay un juego de tropeles en ello. En tanto que una auto-conciencia se considera como una cosa singular autónoma no ve en su horizonte cosa similar a ella. De hecho le repudiaría observar algo semejante a ella misma. Sin embargo, mientras da pasos en la existencia sean estos pequeños o grandes, sólidos o endeble, se percata de que fuera de sí se manifiestan fenómenos que tienen como protagonistas a otras cosas singulares, entre ellas, muchos otros hombres que son auto-consientes de sí. Ello le permitirá al sujeto abstraer dos cosas fundamentales: A) Que él, en tanto auto-consiente, es muy semejante a otros y B) Gracias a esas otras auto-conciencias el sujeto se puede concebir como un ente que duda, piensa, niega y crea.

Al negar a eso otro, a otra auto-conciencia que se ha desplegado históricamente el sujeto afirma su igualdad consigo mismo, es decir, reconoce su singularidad en sí mismo y en los demás; reconoce, pues, sus cualidades, deseos y potencias; lo que le agrada y le desagrada, pero en un segundo momento se niega a sí mismo. No olvidemos que nos desarrollamos en un plano donde cada cual forma parte del desenvolvimiento de la conciencia, del absoluto, en otras palabras, cada uno es partícipe del movimiento

⁹⁵*Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, P.p. 257-259.

de las figuras de la conciencia. Por lo tanto, en cuanto se niega una parte de esa totalidad, ya sea otra auto-conciencia o una conciencia natural o menos realizada, se experimentará un sentir de incompletud que nos llevará a cometer, como lo dirá Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*, verdaderos actos de barbarie.⁹⁶

En el momento en que las subjetividades se encuentran frente a frente se presenta un movimiento doble “de ambas auto-conciencias. Cada una ve a la otra; y por eso hace lo que hace también y únicamente en la medida en que la otra haga lo mismo.”⁹⁷ En efecto, mientras una auto-conciencia se reconozca la otra también lo hace, pero a costa de una negación que es también recíproca. Es el juego del reconocimiento; un juego que muchas veces conduce al acto de creación o al acto destructivo. Mientras exista una afirmación de una auto-conciencia, a su vez, hay una negación del existir. En consecuencia:

Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se silogiza, y cada una se es y le es la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esta medición es para sí. Se reconocen como reconociéndose recíprocamente.⁹⁸

Por lo anterior, no resulta incongruente sostener que una auto-conciencia se reafirma como tal, si y solo si, le declara la guerra a otra, si le hace esclava, si la humilla, si la calcina, si la desaparece. En el juego del reconocimiento y de la negación recíproca la balanza, que se compone de dos extremos, puede desnivelarse de tal manera que se presente una marcada desigualdad entre las partes que se involucran. Y cuando ello sucede, sólo un sujeto es reconocido y el otro el que lo reconoce.

⁹⁶ Cfr., en Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.

⁹⁷ *Op., Cit.*, Hegel, Friedrich p. 259.

⁹⁸ *Ibidem*.

En ese juego del reconocimiento donde la experiencia es desigual, una autoconciencia renunciará a su esencia constitutiva al negar su igualdad consigo misma, mientras que la otra se declarará como la vencedora. Supongamos que un hombre, el cual es consciente de sí mismo y se sabe como un ente pensante que se piensa como lo universal, se encuentra a cara a cara con otro individuo en la misma condición de conciencia, son por tanto, similares; “son uno para otro en el modo de objetos comunes; figuras autónomas, conciencias sumergidas en el ser de la vida.”⁹⁹ Justo en el momento en que ambos entren en contacto, cada cual de manera casi inmediata se percata de eso algo otro de él mismo que se encuentra a su alcance. Desde luego, cada uno está consciente de sí mismo, es decir, reconoce los momentos que lo han llevado a consolidarse en esa unidad constitutiva de conciencia que reconoce la subjetividad del otro que se haya fuera de sí. En el momento del reconocimiento se presenta todo un proceso, una experiencia doble que puede definirse según Hegel, como actividad del otro y actividad de sí mismo.

El encuentro de ambos hombres degenera en un acto de reconocimiento, donde la primera reacción espontánea es la afirmación propia de la existencia de cada cual como un yo en oposición al otro. Ambos desearán anular o suprimir al otro como afirmación triunfante de su unidad constitutiva y en tanto que la negación y el reconocimiento son recíprocos, en ese proceder del reconocimiento se presenta un riesgo latente, a saber: el de negarse completamente a sí mismos, el de negar la esencialidad del otro sujeto por completo.

Si se presenta el acto de reconocer como una actividad del otro y de sí mismo, donde existe un afán de afirmarse triunfantemente sobre la alteridad, ese acto del reconocimiento, “en la medida en que es una actividad del otro, cada una va, entonces, a

⁹⁹*Ibidem*, p. 261.

por la muerte del otro.”¹⁰⁰ Tal acto de reconocer conlleva arriesgar la propia vida. La relación que establecen ambas auto-conciencias será un tanto o mucho bélica, pues ambas se pondrán a prueba. Cada una con su respectiva potencia y en un afán de satisfacer su deseo o apetito, tratará de golpear, humillar y vituperar al otro. Con una u otra estrategia tratarán de estrangularse. Ambas auto-conciencias se entrelazarán en una lucha de potencias y egos con el fin de reafirmarse triunfalmente la una sobre la otra. Emprenden una lucha encarnizada por sobrevivir y reconocerse. Hegel es bastante certero al respecto y escribirá sin nostalgia que:

La relación de [...] dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se ponen a prueba a sí mismas y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte. Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de ser para sí, tienen que elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas.¹⁰¹

Esa lucha a muerte les lleva al reconocimiento. Reconocimiento que cuesta sangre y penitencia. Siguiendo está lógica, “el individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como persona; pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como una autoconciencia autónoma que se sostiene por sí misma.”¹⁰² Por lo que, cada individuo que desee saciar su apetito primario, tendrá que dirigirse a otra auto-conciencia y a la muerte de la misma, de lo algo otro de ella. Sin embargo, piensa Hegel, ponerse a prueba, reconocerse con la muerte de lo algo otro, cancela, sin duda, la verdad que tendría que desprenderse de ese proceder. El apetito del hombre se dirige hacia lo vivo, hacia otra auto-conciencia y negar eso otro absolutamente significa destruir la posibilidad de alcanzar la igualdad consigo. No olvidemos que la vida es el espíritu, en otras palabras, la vida como una no negatividad absoluta es lo que permite

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem*, p. 261.

su desarrollo, la muerte en consecuencia, es la negación natural de la vida. De lo que se sigue que una negación total de una auto-conciencia significa quedarse sin el significado de reconocimiento que estaba exigiendo.¹⁰³

El hombre que desee la muerte del otro o de la alteridad para reconocerse ignora la contradicción de ese tal proceder, ignora de igual modo el hecho de que para ser reconocido como tal, es menester que se presenten dos polos estrechos de vida en el existir de la conciencia que se concibe ya como auto-conciencia. No puede existir, pues, una auto-conciencia que haya alcanzado la igualdad consigo misma si no hay otra en la misma condición. “La esencia surge en el proceso de la existencia, y, a su vez, el proceso de la existencia es un «retorno» a la esencia”¹⁰⁴, y la existencia necesariamente va acompañada siempre de la alteridad, así, al negarse ésta por completo, se puede llegar a perder la experiencia de vida.

Hegel ya observa tal problema en la relación del amo y el esclavo o el señor y el siervo. El primero, en este caso, es una figura de poder o una figura a la que se ha dado poder y por tanto se observa como una auto-conciencia sólida y firme frente a otra figura, la del siervo. En la confrontación del amo y el esclavo forzosamente tiene que presentarse un ganador. Marx ya lo mencionaba influido por el pensamiento de Hegel al considerar que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase.”¹⁰⁵ La idea de lucha de clase está prefigurada en la confrontación del señor y el siervo. Mucho se dice que el siervo pierde su derecho al reconocimiento, en tanto que “el señor [...] es el poder sobre este ser, pues él demostró en la lucha que este

¹⁰³ Cfr., en *Ibidem.*, p. 263.

¹⁰⁴ *Op., Cit.*, Marcuse, p. 102.

¹⁰⁵ Marx, K, *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Sarpe, 1983, p. 27.

ser sólo lo considera como algo negativo; al ser él el poder sobre este ser, y este ser el poder sobre el otro, el señor tiene en este silogismo a este otro bajo sí.”¹⁰⁶

El señor, en un primer momento, es el que consigue el reconocimiento del otro, en el sentido en que se impone como valor de igualdad al otro. El siervo construye, por tanto, piensa Hegel, su igualdad consigo en la figura de la otredad o del señor negándose a sí mismo. Es el siervo en este escenario quien satisface su apetito por el trabajo que rinde y destina a su señor. Se desprende entonces como una conciencia servil que:

Aparece al comienzo *fuera de sí*, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia *hecha retroceder* dentro de sí, irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía.¹⁰⁷

Hegel nos mencionará que el siervo sí puede lograr su autonomía y el reconocimiento, es decir, lo que ella es para sí misma, por el simple hecho de ser auto-conciencia. Al comienzo el señor es su esencia y a éste tiene que rendir una especie de culto ya que de no hacerlo será reprimido. Es el siervo, frente a esta situación, quien ha temido por obvias razones de eso otro a él mismo, teme a la muerte. Al experimentar dicha sensación se disuelve interiormente, sacudiendo todo lo fijo y lo firme que hay en él: valores políticos, valores religiosos; formas del saber y todo discurso que regule su eterna actividad.

Piensa Hegel que el temor al señor es el comienzo de la sabiduría, “en ese temor, la conciencia es para *ella misma* [...] por medio del trabajo llega a sí misma.”¹⁰⁸ El señor, por su parte, en tanto que satisface su apetencia primaria por medio del trabajo que realiza el siervo y sin sentir el temor a la muerte, mantiene firme y fijo lo que hay

¹⁰⁶ *Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Abada, p. 265.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 267.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 269.

en él, es decir, la configuración de la conciencia a la que ha llegado se mantiene estática; todo sus elementos culturales y valores no cambian. No deviene en una figura más realizada. El trabajo forma y cultiva, lo que permite al siervo cancelar o superar aquello que lo ha negado en un primer momento, alcanzando su igualdad consigo mismo. En suma, la situación de origen se transforma radicalmente en una confrontación entre el señor y el siervo, pues al no reconocer el señor la subjetividad del siervo, éste se priva, por regla general, de su propio ser. Mientras que el siervo, al esforzarse en cristalizar los deseos del señor, se objetiva a través del trabajo y el temor, reafirmando su propia existencia al superar el sentimiento de muerte que experimentó. El siervo se convierte en un ente más realizado, en una auto-conciencia más sólida, más cultivada cuyo objetivo es aprehender la libertad. Ello condujo a Marx a que considerase que la clase proletaria, al encontrarse en una condición de servidumbre, era la masa de individuos corresponsable del liberar a los hombres de las cadenas que le apresaban, era la clase proletaria, en tanto cultivada por el trabajo y el temor, el mesías que haría permisible *la marcha triunfal de Dios sobre la tierra*.

Es el miedo, el temor y la guerra el motor que permite el desarrollo del espíritu a lo largo del tiempo. El cúmulo de acontecimientos universales que se presentan en el transcurrir de la historia y que repercuten en la formación del sujeto, es decir, esos acontecimientos que le van definiendo en su constitución ontológica, siempre llevan detrás un cúmulo de actos vinculados con la barbarie. Los conocimientos adquiridos en una época sólo son reconocidos como tal, en tanto que los sujetos los asimilan como verdaderos, algo que siempre ocurre en tanto existe una oposición de saberes donde el sujeto auto-consciente siempre resulta ser el personaje protagónico. En ese sentido, tan sólo por poner un ejemplo, digamos que la libertad no es ni ha sido la misma desde los griegos hasta nuestros días. El concepto ha progresado en un vaivén de acontecimientos

donde las luchas han matizado su composición significante: Para algunos pueblos griegos, sólo los ciudadanos eran libres, para Hegel sólo eran libres aquellos que después de ver la muerte frente de sí podían tener una consciencia desarrollada que les permitía transformar su entorno, su realidad.

El conocimiento y los muchos conceptos que le componen, en efecto, son resultado de las luchas de oposición que se presentan entre los pueblos. Hegel al respecto, se pregunta, a partir de un viraje ontológico e histórico, dónde comenzó el pensamiento en su posición filosófica: “La filosofía comienza allí donde lo general es conocido como el ser que lo abarca todo o donde el ser es conocido de un modo general donde se manifiesta el pensamiento del pensamiento. ¿Dónde ocurre esto? ¿dónde comienza esto? En estas preguntas se contiene lo histórico del problema.”¹⁰⁹ Sí, la filosofía tiene un comienzo y su desarrollo es un problema que debe analizarse en un sentido histórico, pero, al mismo tiempo, en un sentido filosófico. Así como se analiza y se intenta dilucidar los momentos del absoluto en tanto consciencia que deviene en auto-consciencia; así como también la filosofía se desarrolla, la historia universal del absoluto también es objeto de análisis. El desarrollo universal del absoluto es, pues, histórico y está compuesto por momentos muy concretos que dilucidan el camino de la humanidad para lograr su conciliación con el espíritu absoluto:

La historia universal es la presentación del proceso divino, absoluto del Espíritu en sus formas superiores, de este progreso por etapas por las que llega a su verdad y consciencia de sí mismo. Las formas de estas etapas solo los Volksgesister de la historia universal, el carácter de su vida ética, su constitución, su arte, religión y ciencia. Llevar cada una de estas etapas a su realización, tal es el afán infinito del espíritu del mundo, su empuje irresistible.¹¹⁰

¹⁰⁹ Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 91.

¹¹⁰ *Op., Cit.*, Hegel, Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 186.

Ese desarrollo de la historia está marcado por luchas constantes entre oposiciones que buscan ser reconocidas; luchas de pueblos contra otros pueblos, luchas de culturas contra otras culturas. Algo que es menester resaltar, es que no siempre esas luchas son meramente epistemológicas, también son batallas que han derramado bastante sangre a lo largo de la historia.

V. *El fin de la novela: Barbarie indistinta y paz postergada*

Los elementos que forman parte de los anales de la historia, más allá de ser elementos epistemológicos, para Hegel resultan ser acontecimientos universales que forman parte del desarrollo del espíritu. Son los *Volksgeister* de la historia, es decir, son los elementos que forman parte de las culturas más importantes del desarrollo humano. En palabras de Charles Taylor son “Culturas históricas, pero vistas como encarnaciones del Geist, en cierta etapa de su realización y auto-conocimiento.”¹¹¹ Entonces, cuando interrogamos a la historia y a su desarrollo ¿Por quién estamos preguntando? ¿Quiénes son los que han estado ahí del *Geist al Dasein* y del *Dasein al Geist*? Parece que cuando preguntamos a la historia, cuando analizamos sus vestigios, tocamos a una puerta que se encuentra entreabierta ¿quién anda ahí? ¿Quién ha andado ahí? preguntamos. “Del interior nos llegan sólo rumores. Oímos éstos perfectamente, pero cuanto mejor los oigamos y menos problemas nos sean por sí mismos, no podemos contentarnos con ellos.”¹¹² No podemos negar que esos rumores nos llegan, en ocasiones, en forma de acontecimientos que, sin embargo, no llegan completos. Y es que eso que ocurrió detrás de la puerta “sólo se nos aclara cuando averiguamos a quién le pasa: el algo sospechado empuja nuestra mente hacia alguien.”¹¹³ Ese alguien que

¹¹¹ *Op., Cit.*, Taylor Charles, p. 187.

¹¹² *Op., Cit.*, Ortega y Gasset, p. 261.

¹¹³ *Ibidem.*

siempre está detrás de la puerta es el sujeto; un sujeto que está luchando por su constante reconocimiento.

No olvidemos que, en ese sentido, todo sujeto es una vida individual y lo que le pasa podría decir que es una vida individual, sin embargo, ese tipo de vida no es sólo la experiencia de vivir cada acto en soledad. En efecto, la experiencia de una vida individual no termina en ella misma, pues actúa en rededor de otras vidas. Las subjetividades se construyen a partir de intercambios vivenciales que para Hegel son dialécticos y parten siempre de una oposición entre vidas. Estos intercambios vivenciales se presentan, por ejemplo, en la amistad. “La amistad es un hecho que me pasa a mí, pero también le pasa a mi amigo. Por tanto, su realidad no consiste sólo en la parte de amistad que me toca a mí, sino también en la que toca al otro. No es, pues, rigurosamente hablando, un hecho exclusivo de mi vida, sino que es el hecho de dos vidas.”¹¹⁴ En esa relación de amistad se presenta una sociedad entre dos individuos que puede llegar a masificarse con la suma de otros tantos dispuestos a ser amigos. En efecto, esas relaciones estarán llenas de oposiciones que, no obstante, al no ser del todo contrarias; al compartir cada sujeto elementos muy similares para entender la vida, llegan a buen puerto y pueden ser parte de una misma cultura.

Así, cuando Hegel toca a la puerta de la historia toca con una nueva perspectiva al sujeto y esa nueva perspectiva se puede traducir como una vida histórico-universal que incluye su vida individual y su vida social. El desarrollo del espíritu en ese sentido configura las condiciones en que los sujetos se han posicionado a lo largo del tiempo para construir culturas que representan al espíritu en vías de su realización. Sujeto, vida y sociedad marchan a lo largo de la historia siguiendo los caminos de la razón dialéctica

¹¹⁴ *Ibidem.*

que han de permitir el fin de la historia misma; esos caminos, claro, son ya determinados. En ese andar se presenta un determinismo histórico muy particular.

El pensamiento de Hegel adquiere dimensiones que desbordan la esfera de lo individual. En ese sentido, el filósofo alemán, al intentar comprender el desarrollo del espíritu absoluto o el desarrollo de la conciencia universal, construye un discurso cuya lógica nos permite dilucidar, de manera simultánea, el proceso por el cual la cultura se desarrolla. Su planteamiento, como ya lo hemos dicho, totalmente dialéctico tiene implicaciones microfísicas, es decir, nos permite comprender algunos fenómenos de corte social, pues la conciencia, que será auto-conciencia, sólo puede constituirse como tal en cuanto el hombre se despoje de su talante natural y comienza a vivir en sociedad. No cabe duda que bajo este planteamiento el desarrollo de la cultura se encuentra íntimamente relacionado con el ser de la conciencia individual y colectiva del sujeto. Incluso podríamos decir que ella es su expresión objetivada. En efecto, así lo piensa Hegel. Arte, religión, formas políticas, normas morales, relatos, filosofía y cuerpos jurídicos son el resultado del devenir dialéctico al que se ve expuesto el espíritu, es decir, son el reflejo de la realización de la conciencia misma que se objetiva como cultura.

En un sentido más práctico diremos que Hegel construye una noción de cultura muy particular que se vincula con el trabajo experiencial y epistemológico de los sujetos; trabajo que tiene como objeto construir la base conceptual necesaria para proporcionar sentido a la vida. Ese trabajo, que no se presenta sino en forma de confrontación de la conciencia con lo algo otro, permite el movimiento de la sociedad y el desprendimiento de su historia de tal manera que con el paso del tiempo la cultura adquiere una mayor realización al igual que la conciencia misma. Por ello, Hegel afirma

que: “a cada época le precede otra y es una elaboración de la misma y, precisamente es una cultura más elevada.”¹¹⁵

Esta noción de cultura es definida por Guattari como: ”«cultura-alma colectiva», sinónimo de civilización. De esta manera, ya no existe más el binomio «tener o no tener»: todo el mundo tiene cultura. Es una cultura muy democrática: cualquiera puede reivindicar su identidad cultural. Se trata de una suerte de a priori de la cultura.”¹¹⁶ La noción de *reivindicar*, en este caso, parte del supuesto de que existen jerarquías dentro de las expresiones culturales que corresponden, claro, al desarrollo de la conciencia de cada pueblo. Siendo esto así, todo conglomerado de hombres puede acceder a la más elevada de las fórmulas, al absoluto mismo. En ese escenario, cabría decir que cada pueblo, que cada sociedad, está condenada a una transformación en un sentido meramente dialéctico que le conducirá a un vivir bien, es decir, que le posibilitará un llegar a la felicidad o como lo dirá Hegel, las transformaciones de la conciencia, que se ven reflejadas en la cultura y que son el resultado de la confrontación de auto-conciencias, permitirán *la marcha triunfal de Dios sobre la tierra*.

Esta manera de mirar a la cultura es meramente segregativa y grandes antropólogos como Lévy-Bruhl y Taylor reifican. Su fundamento es *el principio de diferenciación*. Éste, da cuenta de una *sociedad mundo* segmentada por sus diferentes manifestaciones culturales que se mueven sobre una escala jerárquica. Cada una de ellas exigirá la conformación de instituciones u organismos que las regulen, pero es más que claro, unas tendrán más valor que otras en cuanto se comparen entre sí y aquellas que ocupen las jerarquías más elevadas serán el ejemplo a seguir. En efecto, en ese vaivén la alteridad juega un papel de suma importancia, porque sólo en el proceso de

¹¹⁵ Hegel, Friedrich, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Sarpe, 1983 , p. 224.

¹¹⁶ Guattari, Felix y Suely Rolnik, *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, p. 31.

diferenciación las mismas culturas reafirman los elementos propios y excluyen los ajenos.

El principio de diferenciación, que es dialéctico en un sentido Hegeliano, da cuenta, pues, de un proceso de formación cultural que partiendo de la distinción marca los parámetros para codificar discursos que justifiquen las transformaciones de los elementos culturales constitutivos de una sociedad; ya sean estos de corte moral, político, estético o de corte jurídico ello en pos de consolidar la mejor de las civilizaciones. Cabe decir, entonces, que *la cultura- alma colectiva*, constituye individuos normalizados, articulados unos con otros según sistemas jerárquicos, sistemas de valores y sistemas de sumisión que adquieren validez porque buscan el bienestar futuro, pues, por medio del cambio, que resulta de la cancelación de lo algo otro, se garantiza un bienestar.

En ese proceso de transformación, precisamente, ciertos sujetos son excluidos y en el peor de los casos son declarados in-compatibles con el progreso. Remitiéndose al caso particular de occidente, este discurso, esta manera de concebir la formación de la subjetividad y de la cultura, no ha hecho más que consolidar una tautología que determina la posibilidad de superar, siempre, a la contradicción, permitiendo así, enunciar un estribillo que dice, *todo es necesario*. Y todo es necesario para encontrar el mejor de los caminos; para llegar al éxito, a la cúspide de la civilización y del espíritu mismo. En ese diagrama las contradicciones se presentan ya como lo negativo de lo que era mejor, y ellas, desde la lógica expuesta, resultan ser necesarias para alcanzar una realización mucho más lograda de la conciencia. Luego, todo acto de barbarie es justificable e, incluso, necesario. Ahora más que nunca toma sentido aquello que en su

momento aseveró con mucha fuerza Walter Benjamín: “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie.”¹¹⁷

Hegel explica detalladamente la conformación y el desarrollo del espíritu tanto a nivel individual como a un nivel colectivo. Podríamos decir que el sistema Hegeliano nos permite comprender, por una parte, la conformación del sujeto como tal, y por otra, su desarrollo en la historia y la conformación de su talante creativo: esos elementos que le hacen posible configurar una cultura. Dicho desarrollo es continuo y se encuentra sólo en manos del sujeto, es decir, sólo por medio del trabajo intelectual y ontológico, la conciencia se somete a un auto-análisis de sí, dilucidando de esa manera lo que ha podido en un pasado, lo que puede en un presente y lo que podría en un futuro más que próspero, es ahí, donde aparece la auto-conciencia que se reafirma como tal en cuanto aparece lo algo otro con vida.

Sin duda, piensa Hegel, el sujeto tiene que esforzarse para que el mundo sea efectivamente una libre realización suya. “Refiriéndose a esta tarea, Hegel declara que el sujeto es la «absoluta negatividad», queriendo decir con esto que el sujeto tiene el poder de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra consciente.”¹¹⁸ Sin embargo, ese poder negar cualquier condición, por antonomasia, exige aceptar que todo cuanto ha pasado en la historia, que forma ya parte de la realización del espíritu absoluto, ha sido necesario, porque cada acontecimiento, incluyendo a las guerras mismas, ha permitido la consolidación de aquello que nos puede conducir a la felicidad suprema, es decir, a la realización máxima de la libertad.

Pero no sólo se trata de aceptar lo pasado como necesario, sino de mirar al presente como resultado de la suma de todos los elementos bondadosos de los tiempos pretéritos. El presente se convierte, entonces, en una expresión incuestionable, ello a

¹¹⁷ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contra historia, 2005. p. 22

¹¹⁸ *Op., Cit.*, Marcuse, Herbert, p. 98.

pesar de que la barbarie y la desolación imperen. Digamos que bajo ese panorama todo puede justificarse y todo tiene que aceptarse. Ante ello, nuestra tarea consiste en consolidar otras disyuntivas u otros discursos que nos posibiliten construir nuevos registros para entender a la historia; nuevos registros que nos hagan responsables en un sentido vital y en un sentido histórico para que nada resulte ser necesario. Entonces, si tocamos a la puerta de la historia, si Hegel lo ha hecho, debemos de preguntar cómo el sujeto ha construido una historia definida a partir de una lucha que nos lleva, siempre, a una paz postergada y cómo sería posible tener otro trato ontológico del devenir histórico del sujeto en aras de configurar una ontología de nuestro presente a partir de un *pathos filosófico*.

Capítulo 3

Una ontología del presente: Una nueva pregunta por una historia para la vida.

I. *Nietzsche, el filósofo historiador: La genealogía y la construcción de una historia.*

Como hemos analizado en el capítulo anterior, la autoconsciencia se presenta como deseo de asimilar lo otro; aquello que se encuentra fuera del sujeto autoconsciente. Este paso implica reconocer lo otro como sujeto vivo y ya no solamente como cosa externa perteneciente al mundo. Tal parece que con Hegel nos encontramos ante un problema epistemológico que pronto rebasa las formalidades del conocimiento para devenir en un pensamiento vitalista que pone sobre dicho una forma de hacer política. Recordemos en ese sentido que para saciar ese deseo el sujeto se reafirma mediante una mediación que implica la confrontación con lo otro. Así, se deriva una forma de política que tiene como objetivo lograr mediaciones concretas para no llevar al límite el choque de esas auto-consciencias vivas. Esto no tendría sentido si no consideramos que la mayor de las veces esa relación de lucha tiene como objetivo el exterminio.

Ese intento de aniquilamiento de una autoconsciencia sobre otra ha sido mermado por las instituciones que el sujeto autoconsciente erige bajo el estandarte de la paz y la circunstancia de su propio presente. En consecuencia, la historia es una historia de luchas en las cuales se ha presentado, en términos reales, el aniquilamiento total de algunas culturas, sin embargo, la travesía del espíritu ha exigido a los hombres un compromiso moral con su propia condición de sujetos en constante evolución espiritual, es decir, como sujetos sometidos al movimiento del espíritu han encontrado los mecanismos para administrar la barbarie a partir de criterios morales. Por consiguiente, Hegel afirmaba que la marcha triunfal de Dios sobre la tierra sólo sería posible mediante la formulación de mecanismos de administración política que posibilitaran la

conformación de un Estado de libertades absolutas. Es por ello que Hardimon afirma que Hegel concibe al Estado en su unidad con otras instituciones como la totalidad que permite subyugar la barbarie del aniquilamiento: “La comunidad organizada políticamente: la familia, la sociedad civil y el Estado (son fundamentales) Éste último es sólo un componente de la comunidad política como un todo; esta comunidad incluye a todos los ciudadanos. Es el Estado en ese sentido al que Hegel considera la unidad ética y política básica para poder vivir.”¹¹⁹ Esa totalidad ontológica que constituye el Estado es un conjunto de derechos formulados a lo largo del tiempo en aras de satisfacer los elementos y las necesidades humanas más importantes que corresponden a la alta cultura. Los pueblos universales, es decir, los pueblos que han contenido en sus entrañas culturales un tipo de verdad histórica visible por los hechos y por el archivo histórico: arte, religión, filosofía y política; han sido indispensables para la conciliación del espíritu absoluto sin que se haya presentado un exterminio total de lo humano.

Así, si interrogamos al ángel de la historia, cosa que también realizó Walter Benjamín, no podríamos ignorar el hecho de que será el vocero de la barbarie. Por ejemplo, si le llegásemos a preguntar ¿qué es el Estado prusiano? El ángel de la historia, posiblemente, nos contestaría lo siguiente: “Es la máxima constitución cultural de los derechos y libertades de la humanidad.” Ahora bien, si nuestra pregunta fuera otra, a saber: ¿Cuál es la historia de la consolidación de ese Estado? El ángel no podría pasar por alto el derramamiento de sangre bajo el cual se constituyó la libertad de unos cuantos. Un Estado soberano tiene que ser, además, en ese sentido, el resultado de una lucha donde unos imponen una verdad sobre otros.

Si retrocedemos más en el tiempo, no tendríamos ninguna duda de que la idea misma de libertad que se instauró en el imaginario político de la Europa del siglo XVII

¹¹⁹ Hardimon, Michel, *La filosofía social de Hegel; el proyecto de la reconciliación*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1994, p. 213. Fragmento traducido por Rojas, Mario.

y XVIII y que movilizó todo tipo de revolución política, está ligada a una dialéctica de muerte: ¿qué es la libertad? Lo opuesto a toda monarquía, luego entonces, todo monarca tiene que morir. Toda idea y todo sujeto que se oponga a la idea de libertad tienen que ser aniquilados. Bajo esa forma de constituir la historia el ángel configura discursos donde todo elemento de cultura es, al mismo tiempo, un documento de luchas bárbaras. Entonces, tendría mucho sentido preguntarnos por las vidas de los sujetos que son dignas de ser recordadas: ¿qué vidas debemos recordar? ¿Qué vidas valen la pena de ser lloradas? ¿Qué tipo de vida o verdad debemos reproducir si queremos ser libres? ¿Qué luchas debemos esperar? ¿Qué muertes debemos de celebrar dado que son muertes justificadas y necesarias? ¿Qué tipo de compromiso histórico se puede desprender de una ontología histórica del sujeto donde éste debe esperar el aniquilamiento constante de personas en aras de consolidar más y más el espíritu absoluto? Es incuestionable que con Hegel y su apertura de la historia, colocando al sujeto autoconsciente como mediador de todo problema humano político o epistemológico, se presenta un paso revolucionario en el que nace un sujeto valiente dispuesto a cambiar y configurar su entorno mediante actos cifrados en el ámbito de una verdad absoluta que implica la sumatoria de muertes necesaria y al mismo tiempo de acciones concretas. El sujeto autoconsciente de Hegel se mueve en tres órdenes: Libertad, muerte y evolución-Evolución, muerte y libertad. Su filosofía funda una ontología de la libertad que se fundamenta en la administración de las muertes justificadas: todo es necesario, porque las cosas no pueden ser de otra manera.

Sin embargo, podemos ir más allá de Hegel; podemos ir más allá de una política basada en la impronta de las muertes justificadas. Podemos construir una política cuyo baluarte sea la afirmación vital de vida. Y a decir de esto, todo comienza, inevitablemente, con una pregunta realizada desde un presente. Contrario a lo que se

esperaría no es lícito preguntarnos, todavía, cómo es posible esa otra forma de hacer y pensar la historia, pronto llegaremos a esa cuestión. Antes bien, es necesario preguntarnos sobre la verdad. Tomando en cuenta los análisis realizados tanto del positivismo como de la filosofía de la historia de Hegel nos percatamos de que ambas concepciones parten de un supuesto: *la verdad es lo que es*. En otras palabras, parten del hecho de que existe una verdad absoluta que se obtiene mediante la experiencia o mediante la confrontación de las experiencias de vida que nos posibilita el mundo. Sea cual sea el camino, existe una verdad que se puede obtener; una verdad a la que se puede acceder de manera metodológica y de manera objetiva. ¿Qué sucedería, en ese sentido, si consideramos que la verdad no es necesariamente objetiva? ¿Qué es la verdad? O mejor planteada la pregunta ¿cómo ha sido posible que las personas tengamos la necesidad de la verdad, de una verdad, entonces, histórica?

Lo primero que me gustaría decir al respecto es una particularidad que podría parecer más que obvia. La verdad, bajo cualquier registro, se presenta por medio de un lenguaje, lenguaje que por lo general es dictado y compartido por un grupo de individuos. Éstos, claro, son hijos del tiempo. Viven bajo un registro temporal y en algún momento de su primitividad descansaron “sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente[s] en sus sueños del lomo de un tigre ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacía la verdad?”¹²⁰ Este escenario y esta pregunta planteada por Nietzsche poseen una potencia muy particular y cambiarán la perspectiva que se tiene de la forma en que se presenta, por una parte, el conocimiento científico y, por otra, el conocimiento global que se tiene sobre la historia, es decir, cambiaran la forma de decir la verdad sobre la historia de la humanidad misma. Lo primero que hay

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

que colocar en este nuevo diagrama es que la verdad es una objetivación del lenguaje. Lo segundo es que esa verdad es resultado de un impulso de las personas y como todo impulso es una reacción a algo. En efecto, si el hombre a lo largo de la historia tuvo un estado de naturaleza en el que descansó toda su potencia en el *ethos* de la crueldad, el miedo y la fuerza bruta la verdad ha sido un impulso para escapar de ello. Al respecto el filósofo alemán dice lo siguiente: “En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz.”¹²¹

Al parecer la verdad está vinculada de manera directa con una especie de contractualismo que parte de una situación vital donde la paz es fundamental para la estructuración de la vida social. Esta situación permite que el lenguaje y la verdad misma se presenten como resultado de una convención entre individuos que no desean ser lacerados por los otros.¹²² La verdad se presenta como un discurso necesario para proteger los intereses de la supervivencia. Sin embargo, la situación no se queda en ese punto. Con esta perspectiva nace la concepción normativa del lenguaje, o mejor nace “el poder legislativo del lenguaje [...] proporciona también las primeras leyes de verdad [...] aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”¹²³ En consecuencia, al ser el lenguaje resultado de una convención social, la conformación del mismo en su forma de discurso debe tener consecuencias a nivel práctico. Al que dice la verdad se le debe alta estima. Por su parte, el que miente debe ser vituperado, debe ser desterrado del núcleo social. Sin embargo, y este es uno de los puntos más cruciales del

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Cfr.*, en Cano Germán, *Friedrich Nietzsche: Crítico de la moral*, Madrid, Gredos, 2014.

¹²³ *Op.*, *Cit.*, Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, p 20.

planteamiento de Nietzsche, la situación de decir la verdad o de decir una mentira nada tienen que ver con los caminos del saber que se han seguido para expresar dicho conocimiento, porque el que dice la verdad debe ser aquel que beneficia al progreso de la sociedad y el que miente es el que dice lo que causa estragos en ese desarrollo. Lo que descubre Nietzsche es que la verdad se disloca del mundo de la sabiduría y se coloca en el registro de los prejuicios, es decir, se coloca del lado instrumentalista del saber. La verdad es verdad porque de ella se desprenden consecuencias que benefician lo social más allá de un sentido moral y epistemológico. Es por ello que Nietzsche asevera que “el hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales y destructivos.”¹²⁴

La verdad, pues, es una convención social que posibilita la convicción de mantenerse con vida por medio del lenguaje y de las muchas palabras que le pueden constituir. *Se trata de una cuestión política.* Ahora bien ¿qué protocolos existen para enunciar las verdades más satisfactorias? ¿Qué parámetros hemos creado para decir la verdad? Nietzsche lleva todo al límite, pero no al relativismo. Para el filósofo todo es arbitrario, la verdad es arbitraria: “Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino a la planta como femenino; ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza!”¹²⁵ Pero si todo es arbitrario ¿Cómo evitar el relativismo? Por una parte, podríamos considerar que lo relativo a la asignación del contenido del lenguaje se logra en el momento en que éste es compartido y firmado, después, como un algo que se acepta a partir, como ya se dijo, de una convención social. Por otra parte, no es relativo porque se sigue de una necesidad de

¹²⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 22.

vida que es compartida con otros individuos. Por lo anterior, el nacimiento del lenguaje nada tiene que ver con un método lógico, pero sí con la necesidad de potenciar la vida más allá de los confines que la razón pura permite, va más allá, incluso, de la misma esencia de las cosas. “por tanto [...] el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.”¹²⁶

Nace la verdad entre las metáforas compartidas que no hacen más que develar la necesidad de coactar todo aquello que puede ser enunciado. Las convenciones sociales son prácticas, porque, en efecto, posibilitan lograr acuerdos entre unos y otros. Las personas pueden vivir en paz si las convenciones son aceptadas. Si ello sucede de esa manera es necesario renunciar a todas las particularidades, en otras palabras, es menester renunciar a todas las diferencias que hacen posible que cuando se piense en un perro, todos entendamos lo que es un perro más allá de todas las características que configuran el universo de especies que hay entre los perros existentes. Hasta aquí parece que hemos tocado puntos muy particulares que nos permitirán contestar a la pregunta ¿qué es la verdad? Nietzsche al respecto dice lo siguiente:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹²⁷

¹²⁶ *Ibidem* p. 24.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 25.

En efecto, la verdad es un impulso humano de supervivencia cuya configuración es convencional y arbitraria, por lo que norma lo que se tiene que decir como verdadero y lo que se tiene que decir en pos de masificar una mentira. Esta forma de decir la verdad, de percibir la verdad, marca los parámetros para la distinción de lo normal y de lo anormal y de lo que puede ser la legislación del buen decir y del mal decir.¹²⁸ En el sentido de lo que implica y concierne a la verdad histórica, podríamos decir que sigue un baluarte muy parecido. Preguntar al ángel de la historia por una verdad en ese sentido, es preguntarle ya no por los muertos, sino por la forma en que la vida puede seguir siendo interpretada a partir de un pasado muy concreto. Con Nietzsche nace una forma muy particular de pensar y preguntar por la historia, un preguntar genealógico que pone en juego la posibilidad que tiene el hombre de pensarse desde una creatividad que sí, puede velar por la muerte, pero que al mismo tiempo, puede conducir al río de mil brazos que siempre desemboca en una particular resistencia por defender la vida.

II. *¿Para qué la historia? Un análisis Nietzscheano sobre la pregunta del historiador.*

Lo mencionamos anteriormente, todo comienza con una pregunta planteada desde lo más inmediato de un individuo. Eso más inmediato es su presente. Sin más dilación, por ejemplo, en una noche fría de invierno los individuos suelen preguntarse unos a otros - *¿cómo estás? ¿Qué tal la jornada de trabajo del día de ayer-el día de hoy? ¿Cómo va tu jornada académica?*- Nótese que ante dichas preguntas esperamos respuestas. Pero ¿Qué serán esas respuestas? Independientemente del contenido de cada una de ellas, diremos que cada respuesta se moverá en el registro de la verdad. Serán, pues, una verdad. Tenemos, en ese sentido, una verdad que se nos dicta. Ahora bien, si la verdad

¹²⁸ Cfr., en Foucault, Michel, "Desembarazarse de la filosofía", *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós, 2006.

es metáfora que se extiende hasta el infinito, pero que al mismo tiempo nos puede comunicar algo concreto, como lo hemos analizado en el apartado anterior, debemos advertir que toda respuesta a una pregunta o toda pregunta que implica una respuesta matizan un escenario, es decir, le proporcionan un sentido real.

Por tanto, el individuo posee dentro de sus particularidades esa posibilidad, pero al mismo tiempo, un impulso por decir algo que implica la verdad. La verdad es condición: condición de decir algo verdadero. Esta afirmación, aunque tautológica, tiene mucho sentido, más aún, cuando llega acompañada de otra afirmación: Los individuos construyen la verdad. De hecho, como ya es costumbre en su espíritu filosófico, Nietzsche lleva la cuestión a un límite poético. Si la verdad es un conjunto de metáforas, conceptos, improntas y un juego constante de convencionalismos logrados a partir de lo que resulta conveniente, la verdad se vuelve múltiple y por ello exquisita. Existen, en efecto, múltiples verdades creadas por los convencionalismos humanos. Estas convenciones, sin embargo, pueden ser tan diversas como diversos grupos y hombres hay en el mundo. En otras palabras, la relación que se presenta entre verdad y lenguaje es lo que le permite a las personas tener un impulso que les permite vivir a partir de un común que es la verdad pesa a su multiplicidad. Parece que todos desean decir la verdad. Las personas trabajan por tejer diagramas que posibilitan un hacerse notar frente a la verdad misma; buscan afirmar la vida mediante intentos discretos y muy creativos para advertir que se vive desde un presente que se experimenta en nombre de lo verdadero. Sí, hay un deseo que se manifiesta como una turba enardecida dentro del imaginario de los individuos: el deseo de crear fortalezas a partir del lenguaje. El hombre se ve en la necesidad de crear la verdad constantemente. Nietzsche al respecto dice:

Ese impulso hacia la construcción de las metáforas, es impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortalezas.¹²⁹

Para construir una fortaleza y poder, de esa manera, no vivir con cierto estupor por la vida, las personas configuran, por medio del lenguaje, verdades que son de suma importancia para dar contenido, sino es que un significado, a la vida misma. Así, la verdad desde esta perspectiva se mueve desde el registro de la epistemología, pero le rebasa por completo, porque ésta, la verdad, se configura sobre la utilidad y el prejuicio que se tiene sobre la vida misma. Y una de las “fortalezas” creadas por el lenguaje más importantes que se han intentado construir para lograr ello se vincula directamente con la forma en que se ha narrado e interrogado a la historia. Por lo tanto, necesitamos a la historia para poder vivir y dar contenido a la experiencia más allá de miramientos epistemológicos.

Ahora bien, si necesitamos a la historia, si los individuos son históricos es porque poseen una memoria con la que retornan desde el ser otro, es decir, retornan desde el pasado para vivir un presente que es ilusión, sin embargo, resulta ser algo concreto.¹³⁰ Sólo por esa cuestión el individuo es *histórico*. Nietzsche ya lo advierte, no podemos recordar la totalidad en su conjunto; no podemos tratar de recordarlo todo. Hacerlo, nos condenaría a venerar a los muertos sin darles sepultura. Recordar el todo para no olvidar nada de lo acontecido en un tiempo pretérito es llevar al límite la capacidad del individuo para construir. En este caso, si recordáramos todo, una verdad histórica no podría jamás ver la luz. Sin embargo, es imposible olvidar. Este es el primer punto que quisiera destacar para, después contestar a la siguiente pregunta: ¿Qué

¹²⁹Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, p. 34

¹³⁰ Cfr., en Vaihinger, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid. Tecnos, 1996.

es lo que debemos recordar? Si los individuos no pueden olvidar, si poseen ese deseo que se vincula con el deseo de querer enunciar la verdad ¿Será posible construir las condiciones que permitan lo histórico, es decir, las condiciones que nos permitan decir lo que debe decirse en pos de la verdad?

Para poder construir esas condiciones debemos partir del hecho de que los individuos no olvidan, pero no olvidar puede ser un fardo muy pesado que límite la expresión de vida de cualquiera que desee recordar, no obstante no podemos olvidar. Al respecto Nietzsche dice lo siguiente:

[El hombre] se asombró de sí mismo por no poder aprender a olvidar y depender siempre del pasado; y es que cuanto más lejos vaya, cuanto más rápido corra esa cadena siempre le acompaña. Es asombroso: ahí está el instante presente, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Surge de la nada para desaparecer en la misma nada. Sin embargo, luego regresa como un fantasma perturbando la calma de un presente posterior.¹³¹

El pasado nos acompaña como ese fantasma que nos advierte de peligros y goznes que se pueden abrir delante de cualquier individuo, por lo que depende de él la construcción de un diagrama para la vida, pero no de cualquier vida, sino de una presente.

Supongamos para entender este planteamiento la figura de un pequeño que de cada instante del día sólo dedica una parte de su tiempo a obedecer los mandatos de su madre. En este caso son ligeras tareas que realiza en un máximo de dos horas. Tiene que comer y bañarse también. El resto del día lo puede invertir en el juego, en el ocio, en la meditación. La virtud del niño radica en que vive su presente en la inmediatez de la acción misma, pero un buen día es consciente de que no puede maltratar el panal de abejas que se encuentra delante de él, porque recuerda que de hacerlo corre un gran peligro, ya que en un tiempo pasado dicha acción lo llevó al hospital. Ahora con ese

¹³¹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, P.p. 40-41.

recuerdo se limitará a jugar alrededor del panal; también le tendrá miedo a las abejas y puede que, entonces, desarrolle un prejuicio en contra de ellas. Ese pequeño sólo pudo fundamentar la acción del juego a partir de un recuerdo que perturbó constantemente la acción misma del jugar cerca de un panal de abejas en un tiempo presente. Por ello, “el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. Éste no hace más que aplastarle hacia abajo y doblarle hacia los lados obstaculizando su marcha.”¹³² Una marcha que siempre parte de un presente que debe vivificarse en su máxima potencia.

Vemos a partir del ejemplo anterior que la acción misma del niño parte de la memoria, entonces, podemos decir que la acción misma parte de un recuerdo o de un olvido. Aquí es muy notoria la cuestión de que la historia como discurso de un pasado individual y subjetivo se convierte en posibilidad para la acción. Lo anterior tiene sentido si consideramos que el primer impulso; uno de los impulsos más importantes de todo individuo, es vivir y vivir implica la acción y no la inacción. Luego entonces si cualquier persona desea vivir debe actuar guiado por una verdad histórica propia o colectiva. No obstante, la cuestión no es tan sencilla, porque alguien podría decidir siempre recordar o siempre olvidar. ¿Qué podemos decir al respecto?:

En toda acción hay olvido, de igual modo que la vida de todo organismo no sólo necesita luz sino también oscuridad. Un hombre que sólo sintiera por entero históricamente se asemejaría, por tanto, a alguien obligado a prescindir del sueño o a un animal que tuviera que vivir condenado continuamente a rumiar. Es posible vivir sin recuerdos, e incluso vivir feliz, [...] pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar.¹³³

Vivimos recordando aquello que, posiblemente, nos ha dañado o causado alegrías; vivimos pensando en aquellas personas que nos ayudaron o lastimaron. Actuamos, pues,

¹³² *Ibidem*, p. 41.

¹³³ *Ibidem*, p. 43.

bajo los imperativos que nos podemos formular a partir de las experiencias que el mundo mismo nos ha posibilitado, pero no es del todo conveniente tratar de recordar la totalidad de lo acontecido o tratar de olvidar el todo histórico. Para lograr dilucidar la forma más conveniente de pensar esas condiciones que posibiliten el levantamiento de la acción desde lo conveniente de la vida misma del individuo Nietzsche propone algo así como una voluntad que podría caracterizarse como una *fuerza plástica*. Ésta podría definirse de la siguiente manera: “Es esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas.”¹³⁴ Dicha fuerza plástica posibilita encontrar los límites en los que el pasado debe o puede olvidarse para no convertir al presente en un campo de sepultura. Pero, no debemos olvidar que “existen hombres que poseen esta fuerza en un grado tan bajo que, a través de una única vivencia, de un único dolor, como resultado de una única pequeña injusticia o de un minúsculo rasguño se desangran incurablemente.”¹³⁵ Para éstos la vida y la experiencia presente se vuelve casi insoportable, pues ¿Cómo reafirmar la vida bajo el yugo de la no acción incitada por el miedo, el terror, la miseria y la tristeza ocasionadas por el pasado? “Pero también existen, al contrario, los invulnerables a los más salvajes y horribles accidentes de la vida e incluso a los hechos de su propia maldad hasta el extremo de que en medio de ellos, o poco después, llegan a un regular bienestar y a una conciencia tranquila.”¹³⁶ Ellos son los que asimilan el pasado de manera activa; son los que dilucidan los prejuicios y los beneficios del pasado del que se puede aprender y disfrutar.

Así, si deseamos dilucidar el diagrama más conveniente para construir las condiciones que posibiliten un decir la verdad histórica, debemos tomar en cuenta el

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibidem*, P.p. 43-44.

punto de construcción del individuo que olvida, pero que, al mismo tiempo, recuerda. De esta aporía podríamos decir que una vez asimilado el talante histórico de las personas para vivir activamente; disfrutando de la vida y de los dolores y alegrías que implica ella, es menester que el individuo logre establecer una frontera que establezca qué debe olvidarse y qué debe recordarse. Es decir, debe distinguir “en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico,”¹³⁷ ya que “lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o una cultura.”¹³⁸

Entonces necesitamos a la historia más allá de lo que implica una ciencia; la necesitamos como un elemento para la vida, esto es como una fuerza “de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en Historia Nueva.”¹³⁹ Siendo ello así, ya no será necesario esperar la justificación y la llegada de nuevas muertes, nuevos males, nuevas mentiras que laceren la historia de lo humano, los que piensen lo contrario “actúan en cualquier caso como si su lema fuese: *dejad a los muertos y enterrar a los vivos.*”¹⁴⁰ Y si necesitamos a la historia, debemos saber bajo qué registro la debemos interrogar o mejor dicho, bajo qué parámetros la debemos y podemos construir. Nietzsche, con muchos de sus planteamientos le otorga una de las causas más nobles al individuo que vive un mundo, a saber, el hecho de que no sólo atestigua las pasiones a partir de un presente, sino que construye la historia a partir de las pasiones que posibilita la vida. El individuo construye la historia a partir de los elementos que la vida misma pone en el camino suyo. La historia permite, así, aprehender-aprender de la vida para poseer prácticas más elevadas. De lo que se trata ya no es de preguntar por la esencialidad de las cosas o por la esencialidad de las prácticas

¹³⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

que se han llevado a cabo a lo largo del tiempo, sino de preguntarse por esas condiciones particulares que permiten tomar a la vida como una experiencia a la que no se puede renunciar. En ese sentido ya no interrogaremos al ángel de la historia con las siguientes preguntas ¿qué es lo que ha pasado? ¿Cuándo sucedió tal o cual cosa? Ahora interrogaremos a la historia tomando como punto de partida las condiciones bajo las cuales es pertinente decir que tal o cual cosa nació de un modo u otro.

El ángel de la historia se encuentra de ese modo al servicio de los individuos en un triple sentido. La historia le pertenece “como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse.”¹⁴¹ La historia se mueve en esa trinidad que le pertenece al individuo quien tiene la capacidad de conocer, actuar y esperar. “A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguirá una historia *monumental*, una *anticuaria* y una *crítica*.”¹⁴² En sus diferentes dimensiones se necesitan de estas tres maneras de abordar a la historia sin caer en excesos de cada una de ellas. La historia *monumental* enmarca los grandes acontecimientos que se presentaron en el pasado. Enarbola, en ese sentido, lo que alguna vez existió y representa un bastión fundamental para el desarrollo del espíritu humano. Estos grandes sucesos son, por decirlo de algún modo, las utopías que marcan los sueños de las presentes y futuras generaciones. Entonces: “¿De qué forma, pues, sirve al hombre del presente la consideración monumental del pasado [...]? Simplemente: extrae de ella la idea de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue posible, y, por lo tanto, también quizá sea posible de nuevo.”¹⁴³ Eso es lo que debemos conocer para

¹⁴¹ *Ibidem.* p.52.

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem*, p. 54.

esperar algún día ser partícipes de un colosal acontecimiento que quede en las postrimerías de la verdad histórica.

Por su parte, está la historia *anticuaría* que conserva y venera lo que ha permitido la supervivencia de un individuo o de un pueblo, por lo que “quiere conservar las condiciones en las que nació para los que tengan que nacer después de él.”¹⁴⁴ Este tipo de historia conserva “lo pequeño, lo limitado, lo caduco [Rescata] lo caído en desuso [pues] recibe su propia dignidad e inviolabilidad en la medida en que el alma conservadora y veneradora del hombre anticuario se traslada a estas cosas y en ellas prepara algo acogedor.”¹⁴⁵ Ese algo acogedor es la configuración de cierto tipo de verdades que posibiliten conservar lo que ha permitido la perpetuación de la vida. Lo que se debe conservar en consecuencia, lo que se debe decir, es lo que ha permitido, desde el nacimiento de la humana condición, la paz y estabilidad de la vida. Debemos entonces recordar la tradición y la costumbre.

Finalmente la historia *crítica* engloba lo sucedido como la única posibilidad de tejer juicios sobre aquello que ha acontecido en un tiempo pasado. Este forma de atestiguar lo histórico exige preguntar al ángel de la historia sobre todo aquello que podría y debería ser diferente; y diferente sólo porque de seguir esperando la perpetuación de lo mismo, la vida devendría en una aporía insuperable, por lo que sólo podría anclarse en la conservación de lo inmutable y eso, por obviedad empírica, es imposible. Por más que nuestros sentidos nos engañen, nos damos cuenta de que los registros de verdad cambian, la historia cambia y ello exige potenciar la creatividad ¿Creatividad para qué? para construir distintas y más verosímiles verdades que permitan la utilidad de la historia frente a la vida. Al respecto Nietzsche menciona que: “Aquí se hace visible la necesidad que tiene el hombre, al lado de los modos

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 60.

¹⁴⁵ *Ibidem*,

monumental y anticuario, de considerar con frecuencia el pasado desde una *tercera* perspectiva: la *crítica*, y también, ésta, de nuevo, al servicio de la vida.”¹⁴⁶ Es importante señalar que la noción de crítica en este caso está directamente vinculada con una concepción kantiana que implica la depuración de aquello que no posee un límite. Por lo tanto, el individuo que asume la historia crítica debe tener “la fuerza [para destruir] y liberarse del pasado [...] Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado.”¹⁴⁷ La condena tiene una misión muy noble, fijar las condiciones para crear un nuevo presente a partir del pasado; crear muchos presentes verosímiles para no cometer los errores del pasado. Así, de lo que se trata es de construir a partir de la destrucción nuevas condiciones para pensar un presente que no permita más la idea de *esperar lo mismo, porque ello es necesario*. No debemos esperar, en consecuencia, más muertos necesarios, dado que, ontológicamente, esas muertes ya no son necesarias.¹⁴⁸

La verdad histórica no está dada, pues ésta se construye por medio de la memoria de un colectivo humano que recuerda las condiciones que permitieron acontecimientos de gran alcance; acontecimientos que marcaron la formación de un decir la verdad a nivel local, a nivel subjetivo, es decir, acontecimientos que marcaron la formación de costumbres que deben transformarse para poder salvar la propia circunstancia presente. Esa verdad se construye a partir de la pregunta *¿cómo ha sido posible esto o aquello?* Ya no es una pregunta metafísica, sino una pregunta ontológica.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *La historia crítica* posibilita desmembrar la tendencia al fanatismo sobre el pasado. En ese sentido, para Nietzsche, todo vestigio de un tiempo pretérito que se potencia en el presente mismo, tiene que someterse a un interrogatorio minucioso, ya que debe someterse a juicio para así darle paso a lo nuevo. De ahí que la crítica sólo tiene su sentido a partir de lo acontecido. Entonces, si la crítica es completamente destructiva; si negamos la tradición en su totalidad hasta nulificarla, no habría condición misma para lo Nuevo, para la creación.

Engloba, en consecuencia, la potencia y el acto del individuo en el registro de su inmediatez, es decir, estamos frente a una pregunta que parte del hecho de que el individuo se construye desde su presente, que es representación de lo que es el individuo a partir de lo que puede en acto y, al mismo tiempo, ello determina, las posibilidades de lo que puede llegar a ser desde su propia cualidad de existente, esto es que toma en cuenta su potencia. Esta nueva forma de hacer historia, de construir la historia es genealógica, la cual provoca un sentimiento definido como “ese gozo de no saberse mero producto de la arbitrariedad y de la contingencia, sino flor y fruto que ha crecido de un pasado, y, por tal razón, justificado en su existencia: he aquí lo que ahora se define perfectamente como sentido histórico propiamente dicho.”¹⁴⁹ La genealogía permite, pues, la construcción de ese sentido histórico que posibilita, ante todo, potenciar la vida.

III. *Para una Ontología de una posible verdad histórica ¿Cómo hay que preguntar a la historia?: La relación Foucault-Nietzsche, la genealogía.*

Nos topamos cara a cara con el ángel de la historia. Ya no deseamos más preguntarle por elementos concretos de lo que ha pasado en un tiempo pretérito; ahora, como ya lo hemos mencionado, preguntamos por las condiciones de posibilidad que permiten que tal o cual acontecimiento se haya presentado de tal o cual forma. Desde el presente confuso o desde un presente claro, el individuo se pregunta si es posible guarecerse de las consecuencias lógicas del pasado; en ese proceder, por una parte, nada está dicho, pero, por otra, todo es visible. Entonces tenemos una cuestión que ya no se ancla en el origen de las cosas; ahora se presta la atención en las posibilidades que permiten el nacimiento de las cosas. Las cosas nacen y lo hacen de esa forma, porque son creadas a partir de un decir la verdad, nada es originario. En efecto, para fines genealógicos lo

¹⁴⁹ *Ibidem.*

primero que debemos hacer es desembarazarnos de toda concepción metafísica que implica preguntarse por lo que ha estado sucediendo en el tiempo a partir de pensar un origen. En ese sentido Nietzsche establece las bases de un proceder genealógico que más tarde Michel Foucault y algunos otros historiadores que pertenecen a la escuela de los annales, teorizarán. Nietzsche sabe que el poder de la pregunta determina la forma de la respuesta, por eso coloca principal énfasis en ello. Ahora bien, preguntarse genealógicamente por la historia es preguntarse por las formas en que se han hecho visibles las verdades, por ello la genealogía:

Es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, muchas veces reescritas [...] Se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia- los sentimientos, el amor, la consciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papales; definir incluso el punto de ausencia , el momento en el que no han tenido lugar.¹⁵⁰

Ahora bien, si podemos preguntarnos genealógicamente por una verdad histórica, podemos advertir que la trama del problema está en el campo de la epistemología, sin embargo, también puede anclarse en el campo de la ontología. Entonces, lo mejor será pensar en una red compuesta por ambos, es decir, partiendo de un impulso que nos conduce hacía el saber decir y, también, que nos conduce a la aprehensión del mundo para poder vivir, debemos tomar en cuenta que la verdad genealógica dice mucho con relación a lo que podemos esperar como individuos que parten siempre de un presente para poder construir lo opuesto a lo que aconteció por medio de la crítica. Ya no se trata de esperar que las cosas que sucedieron no puedan ser de otra manera, porque ya no es posible apelar sólo a un resultado. En efecto, si sólo se piensa en dilucidar el origen de

¹⁵⁰ Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1979, P.p. 7-8.

las cosas la potencia creadora del individuo se contrarresta y, entonces, podría pensarse que las acciones de los individuos sólo oscilan en una misma dirección. El discípulo de Hegel, cualquiera que sea éste, parte de un presente que confronta de manera valiente. Tratando de dilucidar toda contradicción que lacere la posibilidad de que el espíritu alcance su máxima realización. Construye, a partir de una mediación de su autoconsciencia con lo algo otro, elementos desde los cuales resiste las contradicciones mismas; resiste hasta que el huracán de problemas lo posiciona en un punto de superación que es resultado de su propio esfuerzo.

Es importante reconocer ese esfuerzo por confrontar las condiciones que hacen un mundo de vivencias algo casi insoportable de vivir; es menester reconocer al sujeto histórico y valiente que configura Hegel, sin embargo, también es importante destacar que ese sujeto, esperando llegar al origen y partiendo del origen mismo, no puede pensar en otras posibilidades que no sean las dictadas por el desarrollo de la historia misma. Ese sujeto acepta que habrá vidas dignas de ser recordadas como las vidas sacrificables; esas vidas no serán olvidadas, tendrán que ser canonizadas y respetadas, porque gracias a su sacrificio la humanidad podrá comprender y construir un mejor panorama para vivir. Pero ¿Será posible pensar en otro escenario? Qué mejor que partir del hecho de que toda muerte del pasado puede ser recordada con la fuerza destructora de un huracán, pero con el talante creativo del artista. Lo que queremos decir es que a partir de la destrucción lo mejor será construir un diagrama donde las fuerzas de la muerte sólo sean necesarias en el sentido biológico de la vida humana y no útiles como un instrumento político para configurar un Estado u otros sistema de regulación de la vida humana. Desembarazarnos de la idea del origen y de una dialéctica de la superación nos permite anclarnos en otro panorama que nos dibuja verdades más verosímiles de lo que puede esperarse; es ahí donde entra en juego la genealogía y el

preguntar genealógico. No es posible seguir pensando que los muertos deben seguir acumulándose.

Michel Foucault encuentra un nombre muy concreto para pensar en el filósofo historiador: el que no pregunta por el origen, sino por las condiciones de posibilidad de que las cosas sean lo que son, pero que también se pregunta por las posibilidades de que las cosas sean de otra manera. Ese preguntar siempre se regula a partir de algo, a partir de las relaciones convencionales que se presentan entre los individuos. Ese historiador-filósofo, es el *genealogista*. Él considera que la ontología de las cosas; de la existencia misma, puede encontrar sus bases en la airocidad de una fortuna siempre construida por los individuos. Esta fortuna se complementa por el impulso de decir la verdad. Así, si cabe hablar de un origen, éste puede ser airoso, valiente; surgido desde la despreocupación, o, hasta de la ironía misma, pero siempre con un común denominador: el individuo como creador. Sí, el genealogista sin reparo acepta que toda verdad: verdad científica, verdad epistemológica, verdad moral, verdad política, verdad ética, verdad histórica sólo tiene sentido si el individuo existe entre un conjunto de iguales. El genealogista eleva la siguiente oda al cielo como una principal inspiración:

En algún apartado rincón del Universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan prácticamente como si en el girasen los goznes del mundo.¹⁵¹

¹⁵¹ *Op., Cit.*, Nietzsche, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 17.

Ese impulso al conocimiento y a un decir la verdad sólo existe en el individuo. Esta noción, por tanto, nulifica la posibilidad de pensar en un origen que rebase las condiciones de tiempo y espacio en las que se desenvuelve la humanidad misma. Siguiendo a Michel Foucault, la construcción genealógica visibiliza la discordancia de aquellas cosas que son de una forma en el presente mismo desde el que se piensa un individuo. Por tal motivo, “la genealogía se opone [...] al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen».”¹⁵² En consecuencia “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen- es la discordia de las otras cosas.”¹⁵³

Aquí surge una forma de analizar la verdad histórica desde un diagrama que toma como elemento de estudio, pero al mismo tiempo como elemento de creación, tanto los elementos *normales* como los elementos *anormales* que componen la verdad histórica de un determinado tiempo. Esto es: realizar una lectura más artesanal y artística de lo que ha pasado a lo largo del tiempo. Entonces, la construcción genealógica comienza desde lo más bajo “no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio de deshacer todas las fatuidades.”¹⁵⁴ En efecto, a lo largo del tiempo las tradiciones que montan la verdad en un velero metafísico tienen un sentimiento casi mesiánico de ella; es decir, que la han hecho liberadora por una parte y por otra, fetiche. Así, tenemos a la verdad; a un decir la verdad en un sentido histórico, como aquello que la da sentido a nuestro presente, pero que, también, fortalece la idea de que somos libres sí y sólo sí existe aquello que le proporcione soporte a cada una de las relaciones que se tejen en el mundo: La verdad ha devenido en divino.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁴ *Ibidem*,

Hay ocasiones en que el individuo busca la verdad como si de ello dependiera encontrar lo divino que aún existe en el talante humano. La verdad, así como lo dice Nietzsche y lo potencia Michel Foucault, ha sido necesaria para establecer todo tipo de vínculos políticos, sociales y éticos entre los pueblos que forman una nación y que en un sentido más amplio forman un mundo. Aquí la cuestión radica en cómo se ha construido esa verdad, porque las formas, las concepciones y los análisis que se han hecho al respecto pueden dejar todo a la deriva. El genealogista ya no tiene ese derecho, por lo que asume la tarea de ser más que valiente: tiene que construir verdades más verosímiles que no se limiten a contestar las preguntas clásicas y canónicas de la investigación académica, a saber: ¿Por qué pasó? ¿Cómo pasó? ¿Dónde pasó? ¿Cuándo pasó? Por ello:

El genealogista necesita de la historia para conjurar la Quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene la necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal dirigidas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncofes es el cuerpo mismo del devenir [de la verdad]¹⁵⁵

Por lo dicho en los últimos párrafos vemos que la verdad en la historia aparece como un vestigio que atesora los acontecimientos como aquello que considerándose lo normal, antepuesto a lo anormal, es decir, lo verdadero en contraposición de lo falso, ha sido lo más buscado por los individuos a lo largo del tiempo para construir un centro desde el cual pensarse a sí mismos en un lugar de predilección. La verdad siempre gira y se aposenta en un centro donde se encuentra el individuo por antonomasia. Ahora, en tanto que hablamos en el sentido de una verdad histórica, cabría preguntarse ¿qué es un

¹⁵⁵ *Ibidem*, P.p. 11-12.

acontecimiento para el filósofo-historiador; qué es un acontecimiento para el genealogista? Según un punto de vista muy común lo primero que debe tomarse en cuenta son los elementos básicos que van a construir el discurso histórico: fechas, lugares, personajes, en fin, todo lo que construye un escenario del pasado, sin embargo, todos esos elementos serían escasos de sentido si no hubiese un motivo por el cual cada uno fue seleccionado. En este movimiento, vemos aparecer que, en efecto, aquel que construye la historia hace hablar cada elemento de una forma muy particular.

Suele decirse que los acontecimientos hablan por sí solos, esto es inadecuado, por supuesto. Los acontecimientos sólo apelan cuando se habla de ellos. Así, es el genealogista quien ha decidido, por razones suyas, que un conjunto de elementos, en su relación, nos pueden decir algo del pasado; es él quien apela a las condiciones de posibilidad que harán aparecer una verdad histórica de una forma o de otra. Por esta razón, la Nueva historia podría definirse a partir de la siguiente reflexión realizada por E.H Carr, representante de la escuela de los Annales:

El profesor Talcott Parsons calificó una vez a la ciencia de «sistema selectivo de orientaciones cognitivas hacia la realidad.» Tal vez podría haberse dicho con más sencillez. Pero lo cierto es que la historia es eso, entre otras cosas más. El historiador es necesariamente selectivo. La creencia en un núcleo óseo de los acontecimientos históricos existentes objetivamente y con independencia de la interpretación del historiador es una falacia absurda, pero difícilísima de desarraigar.¹⁵⁶

Tomando en cuenta la cita anterior, diremos que el genealogista, al igual que el historiador de E.H. Carr, es selectivo con los elementos primarios de la discursividad histórica; y al igual que ese historiador construye una historia a partir de la interpretación. En consecuencia, la genealogía es para Foucault según Graciela Lechuga Solís siguiendo a Carr y Nietzsche,

¹⁵⁶ Carr, E.,H., *¿Qué es la historia?* Barcelona, Editorial Seix Barral, 1978, p. 16.

Una forma de investigación histórica que se opone a la unidad del relato histórico y a la investigación originaria, y que da cuenta de saberes, discursos y objetos. Su quehacer se lleva a partir de la diversidad, la dispersión, el azar; no persigue restablecer la continuidad histórica, sino, por el contrario, restituir sus elementos en su singularidad. Exige la minuciosidad de análisis.¹⁵⁷

Sin embargo, la genealogía puede ir más allá, pues posibilita (como *Entstehung*)¹⁵⁸ que las fuerzas de un determinado periodo se vuelvan contra sí mismas; es un movimiento de discursos y palabras que permiten mantener el presente mismo dentro de un análisis constante que establece los límites, los suplicios y las demandas de ese mismo presente; posibilita una forma de resistencia. De hecho ese movimiento que implica un aspecto genealógico es por el cual “nació la Reforma, allí precisamente donde la iglesia católica estaba menos corrompida; en la Alemania del siglo XVI el catolicismo tenía aún bastante fuerza para volverse contra sí mismo, castigar su propio cuerpo y su propia historia y espiritualizarse en una pura religión de la consciencia.”¹⁵⁹ En fin, la genealogía siempre va más allá, porque es una forma creativa y potente de construir narrativas históricas que se mueven en el registro de decir la verdad. De ahí que el trabajo hermenéutico que se realiza genealógicamente es artístico, pero, al mismo tiempo artesanal, porque toma como punto de partida el barro de la tierra; la ceniza de los muertos, de los caídos, el recuerdo de los desaparecidos y de todo aquello que parte de lo excluido para hacerla una historia con vida. Por eso, esta forma de construcción genealógica “construye toda una red de alianzas, de comunicaciones, de puntos de

¹⁵⁷ Lechuga, Graciela, *Foucault: Breve introducción al pensamiento de Foucault*, México, Biblioteca básica Universidad Autónoma Metropolitana, 2016, p 202.

¹⁵⁸ Michel Foucault en su célebre ensayo titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, realiza un análisis conceptual muy particular en torno a los distintos términos que emplea Nietzsche para referirse a la genealogía, destacando dos de ellos; *Herkunft* y *Entstehung*. El primero está relacionado con lo que Foucault llamará procedencia de ciertas prácticas. En ese sentido, al realizarse un análisis desde lo genealógico la procedencia de ciertas acciones deben tornar desde lo que no ha tenido historia y sus consecuencias ontológicas, es decir, las consecuencias que se presentan en los cuerpos; cuerpos físicos, cuerpos conceptuales. El segundo de ellos, *Entstehung*, por su parte refiere a las fuerzas que nacen de las confrontaciones que se presentan en un momento dado de la historia; la genealogía dilucida esas fuerzas como las condiciones de posibilidad que permiten todo tipo de resistencias.

¹⁵⁹ *Op., Cit.*, Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 16.

apoyo. Persigue encontrar la singularidad de los acontecimientos en donde menos se espera.”¹⁶⁰ En ese sentido, la ambigüedad podría entrar en escena, porque ¿cómo evitar la siempre infinita relatividad del decir? Más allá del convencionalismo, Foucault establece criterios muy particulares y concretos para evitar la relatividad en la verdad histórica, en su construcción. Esos criterios se encuentran en la sutileza con la que se construyen las relaciones que están siempre en juego en la historia misma que abarcan los discursos, las instituciones y las prácticas de vida.

Tomemos como punto de análisis la lectura que se ha tenido de la Edad Media en torno a las creencias metafísicas de la existencia. En este caso, pongamos como punto de análisis las prácticas epistemológicas de dicha epocalidad en torno a Dios. Se dice, que en efecto, la gente de ese periodo era sumamente religiosa, sin embargo, el genealogista tendría que tomar en cuenta para comenzar su análisis y su construcción de una verdad histórica que “todo lo que conocemos como acontecimientos de la historia medieval han sido casi todos seleccionados para nosotros por generaciones de cronistas que por su profesión se ocupaban de la teoría y la práctica de la religión y que por lo tanto lo consideraban como algo de suma importancia, y recogían cuanto a ella atañía y no gran cosa más.”¹⁶¹ No obstante, en ese mismo periodo, existieron prácticas que se consolidaron como paganas: las cosas otras que tenían que ser negadas para reafirmar la figura de Dios como la verdadera. Tenemos en ese sentido la veneración a la naturaleza en un sentido panteísta. De ahí se desprenden normas y castigos a ciertos sectores de la población que infringen la verdad cristiana. Tomando en cuenta ello y su relación con la verdad: tomando en cuenta la relación de las instituciones que regían la figura de dios y los castigos, tomando en cuenta las instituciones pasadas y sus verdades; tomando en cuenta las prácticas cristianas y la oposición del paganismo, el genealogista puede

¹⁶⁰ *Op., Cit.*, Lechuga, Graciela, p. 202.

¹⁶¹ *Ibidem.* p. 18.

construir una nueva historia verosímil sustentada a partir de las relaciones que llegue a construir con cada elemento que considere necesario. Y no obstante, la imagen del hombre del medioevo profundamente religioso “es indestructible, ya que casi todos los datos que acerca de él se conocen fueron seleccionados de antemano por personas que creyeron en ella, y qué querían que los demás la compartieran, en tanto que muchos otros datos, en los que acaso hubiéramos hallado pruebas de lo contrario se han perdido sin remisión”¹⁶² Sin embargo, podemos encontrarlos y reconstruirlos en un sentido arqueológico.

IV. *Arqueología: la búsqueda del enunciado, el archivo*

Michel Foucault encuentra y explota otro elemento que de manera simultánea siempre se presenta en el trabajo del genealogista y es precisamente *la arqueología*. Recordemos que la historia, así como la define Marc Bloch, se vale de otros campos del saber, de otras ciencias¹⁶³ para su trabajo. Y una de esas herramientas es la arqueología. Normalmente los arqueólogos estudian los cambios sociales que se presentan a lo largo del tiempo tomando como punto de partida los elementos tangibles que pueden estudiarse. El espectro del pasado es configurado por los restos arquitectónicos, fósiles, libros, archivos jurídicos, pinturas, normas, colores, vestimentas, etcétera. De alguna manera rescatan y conservan todos esos elementos que más tarde serán discurso o mejor, parte de una verdad histórica. Pues bien, Michel Foucault pondrá manos a la obra en un sentido muy parecido, pero siempre más comprometido con su presente, con una *ontología de su presente*. Las obras más importantes del pensador francés en un sentido conceptual y teórico, en efecto, siempre connotan al trabajo de la Arqueología.

¹⁶² *Ibidem*, p. 19.

¹⁶³ *Cfr.*, en Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Ya Lechuga Solís lo mencionaba de esa manera, salvo *Historia de la Locura en la época clásica* todas las obras teóricas que retratan la ontología de la verdad de un presente en Foucault “llevan un subtítulo que precisa el estudio arqueológico del tema tratado [...] *Una arqueología de la mirada médica* es el subtítulo del *Nacimiento de la Clínica*; *Una Arqueología de las Ciencias Humanas* es el subtítulo de *Las Palabras y las Cosas*; luego está el volumen titulado *Arqueología del Saber*.”¹⁶⁴ Vemos, pues, que el trabajo arqueológico es de suma importancia en la concepción que se tiene para construir un algo en un sentido genealógico. Ahora bien, para dejar más claro ello, trataremos de contestar a la siguiente pregunta: ¿qué es la arqueología para Michel Foucault y cómo se relaciona con la historia?

Para ello, nos remontaremos a algunos pasajes de la *Historia de la locura en la época Clásica*. En ella Foucault trata de dilucidar las condiciones por las cuales la locura, por una parte, es un problema de relaciones vinculadas a ciertas prácticas de la libertad y, por otra, un problema que tiene una relación directa con la forma de entender la locura misma en el registro de la verdad. Pese a ello, cuando apareció dicha obra, su importancia no fue predicha por los historiadores de la época, pues erróneamente se consideraba que Foucault realizaba un análisis, casi antropológico, de lo que implicaba ser un loco en el siglo XVI, XVII, XVIII y XIX. En otras palabras, parecía que el filósofo francés sólo indicaba que el concepto de locura ha variado a través del tiempo. “No nos decía nada nuevo; en definitiva, ya lo sabíamos [...] No hay ni constantes históricas, ni esencias, ni objetos naturales.”¹⁶⁵ Ahora bien, sólo hace falta indicar la forma en que el filósofo francés se interroga sobre el problema para suponer que los planteamientos que se realizaban en dicha obra no sólo eran históricos y antropológicos, sino, también, y sobre todo, filosóficos. Al respecto hay un momento muy particular en

¹⁶⁴ *Op., Cit.*, Lechuga, Graciela, p. 71.

¹⁶⁵ Veyne, Paul, *Foucault: Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 15.

el volumen II de la *Historia de la Locura* donde podemos observar la profundidad del planteamiento del problema foucaultiano:

“Una tarde, estaba yo allí, mirando mucho, hablando poco, escuchando lo menos que podía, cuando fui abordado por uno de los personajes más raros de ese país, al cual Dios ha dotado de bastantes extravagantes. Era un compuesto de altivez, bajeza, buen sentido y sin razón.” [...] El Sobrino de Rameau sabe bien –y eso es lo que lo hace obstinarse en sus huidizas certidumbres- que está loco. “Antes de comenzar, exhala un profundo suspiro y se lleva las dos manos a la frente; en seguida, vuelve adoptar un aire tranquilo y me dice: vos sabéis que soy un ignorante, un loco, un impertinente y un perezoso.”

Esta conciencia de estar loco es aún bien frágil. No es la conciencia cerrada, secreta y soberana de comunicar los profundos poderes de la sinrazón; el Sobrino de Rameau es una conciencia abierta a todos los vientos y transparente a la mirada de los demás. Está loco porque se le dice que lo está y se le trata como tal: “Han querido que fuera ridículo, y yo me he hecho así.” [...] ¿Cuál es, pues, la significación de esta existencia irrazonable que encarna el Sobrino de Rameau, de una manera aún secreta para sus contemporáneos, pero decisiva para nuestra mirada retrospectiva?¹⁶⁶

En este inicio pictórico y artístico con el que introduce Michel Foucault al segundo tomo de su *Historia de la locura*, se pueden apreciar dos cuestiones de suma importancia. La primera de ellas es el tema y la forma en que abordará el mismo. La segunda cuestión, es la forma en la que interroga a la historia, en este caso, a la historia de la locura. Con relación a la primera de ellas diremos que el tema es el de la locura y su relación con ciertas prácticas. Es decir, la locura se relaciona con un elemento que será prioritario en la forma en que se analizará la historia, a saber, lo que una época dice sobre algo y, la forma en que lo hace decir: *práctica del saber decir*. “Está loco, porque se le dice que lo está y se le trata como tal.” En este enunciado, no obstante, no sólo se resalta el elemento de lo visible, sino también el elemento de cómo se hace ver algo, en este caso la locura y la forma en que se trata al loco; *práctica de hacer ver*. La pregunta que plantea Foucault, entonces, segunda cuestión de importancia, trata de vincular las

¹⁶⁶ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, P.p. 9-10.

condiciones que hacen ver con las condiciones que hacen decir que la locura es tal y cual cosa, así mismo, vincula esa forma de hacer ver y de hacer decir algo con una mirada retrospectiva; un presente.

Así, Foucault no sólo trató de decirnos en su *Historia de la Locura* que la concepción de ésta ha variado a lo largo de los siglos; su problema fue y era más profundo, pues ponía por delante las condiciones que hacían posible una forma de ver la locura en su relación con la verdad: “Foucault estaba participando sin decirlo en un gran debate del pensamiento moderno: ¿La verdad es o no adecuación a su objeto, se parece o no a lo que enuncia, tal y como el sentido común supone?”¹⁶⁷ En efecto, la arqueología está íntimamente relacionada con dicho problema, con el problema de la verdad y con los componentes de la misma que en este caso, siguiendo al pensador Francés, está configurada por visibilidades y enunciados. La arqueología trabaja con visibilidades y enunciaciones. Ahora bien, en tanto que existe una verdad, debemos advertir que ésta no está dada, pues como ya lo hemos mencionado en los apartados anteriores se configura a partir de condiciones que la hacen posible y dichas condiciones se regulan en el registro de las visibilidades y los enunciados. Así, aunque dichos elementos se presentan en la constitución de la verdad, ésta no puede ser el reflejo fiel de una realidad tal.

Lo que se ha planteado hasta aquí en relación a la pregunta ¿qué es la arqueología? es bastante contundente, pero, al mismo tiempo, algo abstracto. Ahora bien, dilucidemos un poco al respecto, a saber, qué significa que la arqueología trabaje con registros de visibilidades y con registros de enunciaciones. Para dicha tarea sigamos abordando la historia de la locura. Foucault pone mucho énfasis en la relación que existe entre medicina y locura o más específicamente entre médico y locura. En la Edad

¹⁶⁷*Op., Cit.*, Veyne, Pau, p. 15.

Media, la locura era casi un elemento divino que con el tiempo devino en algo *anormal*; el loco es un anormal que ya para el siglo XVIII comienza a tener un límite trazado por la medicina. No obstante, la locura para ese momento era determinada por un discurso; por una normatividad epistemológica relacionada directamente con la razón. Era, pues, loco quien no portaba lucidez racional. De alguna manera la determinación del loco no se hace mediante una evaluación médica. Al respecto dice Foucault:

Es importante y posiblemente decisivo en la determinación del lugar que debe ocupar la locura en la cultura moderna, que el *homo medicus* no haya sido convocado como *árbitro* en el mundo del confinamiento, para hacer la separación entre aquello que era crimen y lo que era locura, entre el mal y la enfermedad; más bien fue llamado como *guardián*, para proteger a los otros del peligro confuso cuya transpiración atravesaba los muros del confinamiento. [...] Si se ha llamado al médico, si se le ha pedido observar a los enfermos es por miedo [...] Cuando la medicina llega, se hace la conversión imaginaria, y el mal toma las formas ambiguas de la fermentación, la corrupción, las exhalaciones viciadas, las carnes descompuestas. Lo que se llama tradicionalmente “progreso” hacia la adquisición del estatuto medicinal de la locura no ha sido posible en realidad, sino gracias a un extraño retorno. [...] Paradójicamente, en el retorno a esa vida fantástica que se mezcla con las imágenes contemporáneas de la enfermedad, el positivismo va a valorar a la sinrazón, o más bien va a descubrir una razón nueva para defenderse de ella.¹⁶⁸

El loco como esa persona que no utiliza la razón para determinar sus comportamientos es evaluado o determinado como tal por una nueva razón que trae consigo una nueva epistemología. Curiosamente el loco como el anormal se convierte en un diagrama de luz; es parte de un régimen de luz. Como en la pintura, pero también como en la naturaleza, la luz ilumina y nos permite ver lo que se oculta en la oscuridad; lo que se oculta en los colores fríos. El llamado loco, la persona que regula su vida mediante la sinrazón, es una luz que descubre que la relación entre la locura y la medicina no se gesta sino por una vuelta potente de la fantasía frente a lo que es demostrado según un

¹⁶⁸ *Op., Cit.*, Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 32.

método de construcción del conocimiento positivista. El comportamiento del loco y la forma en que es tratado devela la configuración de la locura. Hay por otra parte, una práctica que no se puede dissociar de esa figura: el confinamiento. El médico resguarda al loco, ya en el siglo XVIII, en el hospital general. Nuevamente el loco se convierte en una visibilidad. En ese sentido, para entender con mayor claridad qué es una visibilidad tomaremos ésta última arista de la relación locura-medicina.

El loco es vigilado y diagnosticado dentro de lo que se denominará hospital general. Ahora bien, al igual que el loco éste es un régimen de luz ¿qué es el hospital general? Tentativamente alguien podría responder que es una formación arquitectónica con ciertas características visibles mediante el acto empírico de observar, sin embargo, es más que ello. Es una luz, es una evidencia. Esto quiere decir que el hospital general implica una manera muy particular de ver a la locura; implica un registro de visibilidad y no solamente porque en él se presentan visitas, hay algo más profundo en ello. Si seguimos lo planteado por Foucault ya para principios del siglo XVIII en el Hospital general se aislaba en él a los locos, a los vagabundos, a los libertinos, a los mendigos, a los depravados, a los desempleados. Parece que algo no está bien y muchos historiadores demandan, al realizar sus respectivas investigaciones, que hay una ceguera en dicha época, pues un loco necesita un trato distinto al de un desempleado, sin embargo, esta cuestión que implica el encierro de uno y de otro visibiliza un elemento muy interesante y es que éste no surge de la medicina; esta arquitectura nada tiene que ver con ella. Al respecto dice Deleuze:

El hospital general no tiene como origen la medicina, Más aún, el hospital general, el asilo, la casa de corrección no tienen nada que ver con la medicina. En el hospital general no se cura. Pero entonces, ¿de dónde proviene el hospital general? La respuesta de Foucault-resumo mucho este análisis- es que

proviene de la policía [...] Y la medicina cura, pero fuera del hospital general.¹⁶⁹

Por otra parte, es un hecho que al loco lo resguardan para proteger a los que no sufrían de dicha condición, entonces, al anormal se le dice lo que es y la forma en que se debe comportar y al sano se le dice lo que debe decir y cómo lo debe decir para no ser considerado loco; el loco también es pues, un régimen de enunciación. Los enunciados que codificarán los discursos entorno a él marcarán una y otra vez la relación entre el normal y el anormal; se teje un discurso que enuncia elementos que construirán la impronta del que es considerado loco:

En esa mirada nueva en que están conjuradas las componendas, también queda abolida la barrera de las rejas. El loco y el no loco, abiertamente, están en presencia el uno del otro. Entre ellos ya no hay distancias, salvo la que mide inmediatamente la mirada. Pero, por ser imperceptible, tal distancia sin duda es ahora más infranqueable; la libertad adquirida en el internamiento, la posibilidad de captar allí una verdad y un lenguaje, de hecho, no son para la locura más que la otra cara del movimiento que le da un estatuto de conocimiento: ahora, bajo la mirada que la envuelve, se despoja de todos los prestigios que hacían de ella, aún recientemente, una figura conjurada desde que era percibida; se vuelve forma contemplada, cosa investida por un lenguaje, realidad que se conoce, se convierte en un objeto.¹⁷⁰

Siguiendo las coordenadas que Foucault traza para la configuración de su análisis es evidente que la luz, en este caso el loco y el hospital general, ambas pues visibilizaciones, están vinculadas directamente con elementos discursivos que muestran lo que una epocalidad tiene que mostrar; hay un lenguaje y una verdad que se dicen y que se vinculan, no por sí solas, para configurar un retrato de la realidad; en este caso la realidad de la locura que adquiere un estatus muy particular en su relación con ciertas prácticas de la libertad. Entonces la locura advierte, sino es que dicta, una confrontación entre el loco y el que no es loco; la locura se fija entre los dilemas de una libertad que

¹⁶⁹ Deleuze, Gilles, *El saber: curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 22.

¹⁷⁰ *Op., Cit.*, Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 159.

deviene en una nueva epistemología que se apropia de la locura, constituyendo un nuevo conocimiento, la medicina psiquiátrica como una verdad. Así, vemos aparecer las enunciaciones que señalan al loco y dictan a la locura su relación con la medicina. Esos enunciados “¿a qué apuntan? ¿Cuál es el objeto de dichos enunciados? Los enunciados médicos se refieren a una noción específica del siglo XVII; la sinrazón. Y sin duda lo que constituye el poderoso interés del siglo XVII, de la edad clásica, es haber formado dicha noción.”¹⁷¹ En consecuencia, el hospital general confina a los locos; los contiene y los hace visibles.

Hasta aquí la *Historia de la locura en la época clásica*. El breve análisis que realizamos nos permite mencionar dos cosas concretas, a saber: 1) La arqueología trabaja con visibilidades y 2) La arqueología trabaja con enunciaciones. Ambos en su constitución íntegra construyen un flujo de sentido de una epocalidad o en términos foucaultianos, forman una estratificación histórica. Para Foucault “la formación histórica se define por un régimen de enunciados, por un campo de visibilidad. Lo cual implica principalmente que las épocas, las formaciones históricas no ven lo mismo, no dicen lo mismo.”¹⁷² Sin embargo, sí muestran todo lo que tienen que mostrar y dicen todo lo que tienen que decir. Pero como podemos deducir una visibilidad por sí sola no es una verdad y una enunciación por sí, tampoco. Es la “mezcla” de ambas la que en efecto, sí posibilita una verdad. Pero la verdad no está dada, las visibilidades y los enunciados no están dados inmediatamente, hay que extraerlos.

Sin duda, la verdad se construye gracias a que toda epocalidad contiene sus visibilidades y sus enunciaciones. Ahora bien, “una vez dicho que ver no es el ejercicio empírico del ojo, sino constituir visibilidades, ver o hacer ver. Y que enunciar no es el ejercicio empírico del lenguaje, sino constituir enunciados. No es para nada fácil

¹⁷¹ Deleuze, Gilles, *El saber: curso sobre Foucault*, p. 22.

¹⁷² *Ibidem*, p. 36.

construir visibilidades, construir enunciados. No es para nada fácil.”¹⁷³ Y no es fácil, porque pese a que toda epocalidad visibiliza lo que tiene que visibilizar y dice todo lo que tiene que enunciar lo que se dice no necesariamente implica lo que hace ver y lo que se visibiliza no necesariamente implica lo que enuncia. Es decir, de manera inmediata nunca se observa eso de lo que se habla y nunca se habla de manera inmediata de eso que se ve.¹⁷⁴ ¿Qué quiere decir esto? Que no existe una conjunción entre las visibilidades y las enunciaciones, sino una separación y la conjunción sólo es posible mediante el trabajo del genealogista. Una vez dilucidada la estratificación histórica es posible preguntar con más certeza y valentía al ángel de la historia.

Nuevamente ¿qué es la arqueología? Retomando lo que se ha planteado hasta aquí diremos que es una tendencia que deviene en una disciplina cuyo objeto es el análisis tanto de las enunciaciones como de las visibilidades de una estratificación histórica; el análisis del nacimiento de uno y de otro, de los enunciados y de las imágenes, que definen a una época en tanto su relación o, mejor dicho, en tanto que se construyen vínculos y relaciones entre unos y otros. La arqueología es lo que permite la abstracción de una verdad; no de una verdad epistemológica, sino de una verdad ontológica. De manera más concreta diremos que, “*Grosso modo*, la arqueología es una metodología que consiste en analizar un fenómeno en el orden del saber con base en la historia, no desde la pretensión de encontrar verdades positivas, sino desde el análisis de los discursos que posibilitan que, en un momento determinado de la historia, algo aparezca como verdadero o, en última instancia, que sencillamente aparezca, que sea visible.”¹⁷⁵ Por tal motivo es menester “realizar un trabajo arqueológico sobre el saber, para mostrar cómo es que debajo de una cosa que aparece como verdadera hay varios

¹⁷³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷⁴ *Cfr.*, en Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

¹⁷⁵ López Bily “Lenguaje y subjetividad (Una lectura teórico-metodológico-vital de Foucault)” en *Revista Andamios: Revista de investigación social*, UAXM., Vol. 17, Núm 44, septiembre-diciembre, 2020, p.64

estratos discursivos que históricamente se han constituido de tal forma que son capaces de sostener dicha verdad.”¹⁷⁶

Ahora bien, la pregunta más correcta para tratar de comprender la relación entre arqueología e historia sería la siguiente: ¿Cómo es posible que se construya una discursividad histórica por medio de la arqueología vinculando las formas en que se construyen las distintas subjetividades? La respuesta sería sencilla, pero engloba lo planteado en las líneas de este apartado y el anterior: Es posible, porque toda epocalidad muestra y dice todo lo que tiene que decir y enunciar. La relación de ambas, sin embargo, depende de la actitud valiente y osada del genealogista que tendrá que construir y dotar de significado las líneas de un pasado que es todo, menos sencillo; un pasado delineado por una malla de discursos que a la vez configura las narrativas que hacen posible ciertas formas de constituirse como sujeto. Por eso diremos que genealógico es preguntar por las relaciones y los ejercicios de poder y arqueológico el descubrimiento que será a la vez, discurso. La genealogía es situada de esta forma, “en la articulación del cuerpo y la historia.”¹⁷⁷ Esto implica considerar que la genealogía utiliza las mismas figuras y discursos que la arqueología para realizar sus respectivos análisis sobre lo acontecido, sin embargo, su énfasis está en el vínculo que hay entre las prácticas y los ejercicios de poder y la manera en que éstos son enunciados y visibilizados. La genealogía da por sentado que el saber confecciona visibilidades, pero su ruta analítica está en la relación saber-poder, por lo que genealógicamente la pregunta relevante resulta dirigirse hacia las condiciones de posibilidad que permiten que el saber construya cierto tipo de cuerpos y poblaciones.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 70.

¹⁷⁷ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, España: Pre-textos, 2000, p. 32.

V. *La fuerza de la historia: Un mundo de posibilidades*

Hasta aquí hemos analizado las condiciones que hacen posible una ontología de la verdad que siempre está acompañada por la arqueología-genealogía, es decir, analizamos que gracias a ellas es posible una *ontología de la verdad*. Ciertamente podríamos decir que la arqueología en tanto disciplina permite identificar las relaciones que se gestan entre las visibilidades y las enunciaciones. Dichas relaciones son epistemológicas, morales e, incluso, ideológicas, pero, sobre todo, son políticas. Por ello diremos, también, que la arqueología es una disciplina histórico-política que nos puede permitir dilucidar las condiciones por las que nuestro presente puede tener otras posibilidades. En ese sentido, no debemos obviar que la verdad tendrá miras muy particulares vinculadas a una política, pues constituye una de las primeras condiciones que determinan las prácticas más comunes de una persona en pos de vincularse con otras iguales. Ya lo asumíamos con Nietzsche al mencionar que hay un sentimiento muy particular por las personas a configurar criterios de verdad para el fundamento de cada una de las prácticas que permite la libertad misma.

La verdad conduce la existencia de las personas y la arqueología nos ayuda a describirlo bajo qué condiciones lo hacen. Ahora bien, la arqueología permite al genealogista no sólo describir lo acontecido, sino también, permite analizar las posibilidades para romper con las tendencias que hacen posible confrontar lo anormal con lo normal; la arqueología rompe con la historia progresista y dialéctica, pues no busca establecer relaciones de semejanza entre el pasado y el presente, lo que busca es re-establecer relaciones de continuidad para fomentar resistencias. Esto quiere decir que no todo está dicho y que todo puede volverse a escribir pese a que haya continuidades históricas y así como lo hace el pintor con los colores o el artesano con el barro cuando

se percata que en su obra existe un exceso de color o un exceso de tierra, el genealogista puede empezar un nuevo relato que reafirme la vida.

Esta concepción sobre la verdad histórica engloba los planteamientos de Hegel, pero los lleva al colapso, ya que exige que el sujeto autoconsciente de sí, se mire como una persona que pertenece a un presente que sí, lo determina, pero ese presente no constituye por lejos su lugar de origen, sino su lugar de des-origen, es decir, el presente debe ser la condición por la que una persona es consciente de que las condiciones pueden transformarse sin la necesidad de que un *pathos* trágico lo esté devorando. Así, la forma en que se enuncia la verdad histórica como discurso se convierte en la condición de posibilidad para develar una forma de acatar la vida en la que se pone en juego el poder que tiene la historia sobre la manera en que las personas se constituyen como sujetos. Entonces ¿Cómo se presenta esa relación ontológica entre la vida de las personas y la historia?

Somos en el tiempo; el tiempo transcurre y no se detiene. Algo pasa por la mañana y deja de ser por la noche, el canto del gorrión, la plática con el amante o las miradas entre los transeúntes pasan y dejan de ser, poseen una duración concreta. Todo tiene un inicio y aparentemente un final.

En efecto, la vida transcurre en el tiempo y si ello es de esa forma, ¿no valdría la pena pensar cuál es el sentido de la vida en el transcurrir del tiempo mismo? Si analizamos esta cuestión, todo intento por construir una trama verosímil de lo que acontece, empieza con un discurso. El discurso nos permite construir *una historia*, que inevitablemente comienza siempre con la incertidumbre, es decir, todo comienza con una pregunta: ¿qué pasó? O quizá mejor: ¿qué está pasando en el tiempo? Ahora bien, estas interrogantes se realizan siempre desde un presente herido, confuso o precario, pero en todo caso desde un presente no del todo develado que nos interroga.

Esta cuestión que devela al discurso como elemento constitutivo que permite construir sentido verosímil al presente mismo nos posiciona dentro del marco de lo visible y de lo enunciable para una época. Ambos elementos nos posibilitan otorgarle no sólo coherencia al presente, sino también al pasado mismo. Tanto las visibilidades como las enunciaciones forman parte de aquello que hemos denominado como historia que siempre se manifiesta en forma de discurso.

Para ciertas tradiciones filosóficas, como ya lo hemos analizado, la historia se ha erigido como elemento epistemológico que dice toda la verdad del pasado. Los elementos que la constituyen, se cree, son visibles por el acto empírico de ver, de observar; en ese sentido, pueden tocarse, pero también escucharse; dicen, entonces, todo lo que ha pasado y todo lo que está pasando. Bajo este principio, las prácticas y el conocimiento, como el arte, la ciencia, la filosofía, la libertad misma, son los grandes elementos que hacen posible construir una narrativa verosímil del presente mismo, fundado una comprensión del pasado. Esta historia sacralizada y contradictoria, no obstante, está “organizada conforme al modelo del relato como gran sucesión de acontecimientos inmersos en una jerarquía de determinaciones: los individuos quedan contenidos dentro de esta totalidad que los supera y se mofa de ellos. A punto tal que esta historia, a la vez proyecto individual y totalidad, se torna intocable”.¹⁷⁸

Parece que, en efecto, como sucesión de acontecimientos que se presentan a lo largo del tiempo, la narrativa que se codifica a partir del registro epistemológico de la verdad que se considera histórica o que se desprende de la historia puede analizarse como la condición que da cuenta de la totalidad de los modos de ser del sujeto, es decir, puede dimensionarse como una discursividad que da cuenta de las creaciones humanas y espirituales en su modo de totalidad. Esta historia en su forma clásica se pregunta *por*

¹⁷⁸ Foucault, Michel, *¿Qué es usted profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.p. 154.

lo que es y por lo que ha pasado, e implica: 1) Pensar en un origen (en este caso, un origen de lo que pasó y un origen de un tal presente) 2) Pensar en continuidades con un principio unificador, 3) Pensar en términos metafísicos y, finalmente, 4) Pensar un discurso totalizante que tiende a la visibilidad inmediata. En consecuencia, se cree que existe sólo un discurso legítimo que se toma como la verdad histórica, difuminando la posibilidad de existir bajo el baluarte de un quehacer histórico-crítico.

A contracorriente de esta visión, digamos, clásica de la historia, en el siglo XX, a través de pensadores como Nietzsche, Heidegger, Marc Bloch o el propio Foucault, se dio un paso hacia una problemática diferente. Diversas tradiciones se percataron de que el problema estaba relacionado con el procedimiento para construir la historia, con la forma de atestiguar y producirla. El problema era para ellos una cuestión que rebasaba al método. Pero no fue sino Michel Foucault, en *La arqueología del saber*, quien planteó la cuestión en sus diversas y profundas dimensiones políticas. Preguntarse *¿qué ha pasado?* es, como ya se ha dicho, preguntarse por un *origen*; es pensar que la historia es un conjunto de hechos visibles que se relacionan entre sí sin excepción y forman una verdad incuestionable. Sin embargo, la propuesta del filósofo francés parte de un supuesto Nietzscheano que sostiene que en la historia no existen hechos, sino interpretaciones. Desde esta visión escéptica nace una historia “relativa” que será articulada desde puntos de referencia múltiple y cuyo contenido estará determinado por un procedimiento crítico en un sentido kantiano; procedimiento que permitirá, hasta cierto punto, analizar múltiples realidades históricas.

Así, Foucault no hablará de *la historia*, sino de *una historia*, es decir, de posibilidades muy diversas para construir el pasado y darle sentido verosímil al presente. La diferencia radicarán, en ese sentido, en la forma de interrogar a la historia misma. Esa manera de hacerlo posibilitará múltiples propuestas verosímiles para

explicar cuestiones presentes. Foucault elige la perspectiva del discurso para examinar el pasado, porque está convencido de que todo se visibiliza y se enuncia desde redes de prácticas y valores imperantes en una discursividad temporal. Ahora bien, si todo pasa por el tamiz del discurso ¿cómo construirlo? ¿Qué elementos lo constituyen? ¿Qué es lo que nos permite mirar y enunciar si el discurso no establece verdades absolutas?

Foucault se preguntó por las condiciones de posibilidad que permiten la manifestación de un determinado presente que se revela a partir de acontecimientos que son construidos por medio del discurso, que es lenguaje, que es palabra, que es un conjunto de enunciados. Y si consideramos que “un enunciado es siempre un acontecimiento”¹⁷⁹, lo importante, y eso es lo que hará el pensador francés, es analizar el sistema de enunciados que dicen y muestran lo que una época tiene que decir y visibilizar. Esto equivale a preguntarse lo siguiente: “¿Cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?”¹⁸⁰ Esta nueva manera de interrogar a la historia consiste pues, en “determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con [...] otros enunciados [acontecimientos] que puedan tener vínculos [entre sí].”¹⁸¹

Enarbolar las condiciones de posibilidad exige preguntarse por el ente y por las condiciones que permiten su existencia. Entonces, lo que se necesita realizar no es un trabajo metafísico, como ya se ha dicho en las líneas anteriores, sino que es menester emprender un análisis ontológico de la relación que hay entre el presente del sujeto y su propia condición histórica que siempre será política. Metodológicamente hablando, preguntarse, *¿cómo ha sido posible esto? haciendo alusión a un presente*, exige mirar a

¹⁷⁹ *Op., Cit.*, Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.42.

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p.41

¹⁸¹ *Ibidem*, p.42

la historia no como una totalidad, sino como un telar de relaciones que hacen posible un cúmulo de acontecimientos que pueden bifurcarse casi hasta el infinito.

No cabe duda que con Foucault nace un acontecimiento, una actitud intempestiva que permite desnudar al presente a partir de su propia posibilidad de ser. Foucault piensa arqueológica y genealógicamente una historia de los sujetos a partir de las condiciones de posibilidad que los constituyen; a partir de las visibilidades y enunciaciones. Ahora bien, cuando hablamos de las condiciones que posibilitan un presente a partir de lo arqueológico y lo genealógico, hablamos de una red de discursos que toman sentido a partir del análisis, la crítica y la coordinación de ellos por medio de otros discursos que les dan sentido. Siendo esto así, la verdad histórica no se devela, se construye. La cuestión radica en encontrar puntos de transversalidad para relacionarlos unos con otros y dar así con condiciones discursivas con las que se pueda describir y justificar una época. La historia siempre se está construyendo.

No podemos negar, entonces, que con Foucault ha nacido una narrativa artístico-artesanal como resultado de sentir el palpar de un presente que constantemente deja de ser, pero que no deja de lastimar; con Foucault ha tomado luz una manera muy particular de hacer historia, de construir discursos y entender a la verdad; ha nacido una forma de diagnosticar al presente y de explicar cómo es posible que determinada epocalidad histórica nos permite observar lo que debe ser visible y enunciable. Si algo nos enseña Foucault con sus análisis de los discursos, es a dilucidar que existe un telar de prácticas, relaciones, valores y sentidos concretos de la verdad que debemos tomar en cuenta en el momento de interrogar al pasado, pero sobre todo, en el momento de interrogar al presente.

Así, todo lo que en apariencia es normal lo es en virtud de lo que está permitido observar y decir en una epocalidad. Lo que hoy es bello, en un pasado seguramente no

lo era; lo que hoy consideramos como verdad, posiblemente en un tiempo pretérito era falso. Lo que actualmente es normal, en un pasado era lo anormal. La vida, las relaciones y las implicaciones entre la vida y las relaciones mismas, adquieren un espectro de luz y sonoridad muy concreto en cada estrato histórico.

Un acontecimiento es el conjunto de relaciones de fuerzas que actúan en el devenir de la historia, relaciones que visibilizan elementos diversos que constituyen la verdad de una época. En efecto, un acontecimiento está codificado a partir de las redes transversales que se tejen entre los enunciados, las instituciones y las prácticas válidas para un presente. Nótese que todo parte del momento que nos ha tocado vivir, todo parte desde una temporalidad que dicho sea de paso está dada, pero de la cual no somos del todo esclavos. En consecuencia, nos enfrentemos todos, durante nuestras prácticas de vida, a lo que Foucault denominó como *a priori histórico*, es decir a la condición de realidad que hace posible reproducir y visibilizar ciertos enunciados, haciendo posible que tal o cual cosa pueda manifestarse con cierto grado de verosimilitud. El *a priori histórico* puede definirse como “las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros. La forma específica de su modo de ser, los principios según los cuáles subsisten, se transforman y desaparecen.”¹⁸²

Cuando se dice algo visibilizamos ese algo y cuando lo hacemos visible se carga de contenido, posiblemente de identidad o algo parecido a ella. Constantemente nos enfrentamos a ese escenario; nos enfrentamos a lo que se debe decir y lo que se debe observar para actuar siempre de manera políticamente correcta. Nos confrontamos, en otras palabras, al *a priori histórico*, un *a priori*:

no de verdades, que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas, a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas. [...] da cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas

¹⁸² *Ibidem*, p. 166.

por su no coherencia, en su encaballamiento y su reemplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido y una verdad, sino una historia.¹⁸³

En consecuencia, no cabe duda de que el discurso proyecta los espectros, los vestigios y los matices que darán significado a nuestras acciones y, así, a nuestras vidas. Ahora bien, cuando hablamos de vidas hay algunas que han sido sepultadas al paso de los tiempos. Aquellas vidas que por más que gritaron, por más que navegaron por los ríos de sangre, fueron negadas por su constitución contraria en cuanto a los valores y tendencias imperantes en un tiempo. No negamos el hecho de que se han invisibilizado a costa de la propia visibilización, es decir, aunque la cuestión resulta mucho más compleja, podemos decir que ciertas vidas son mostradas y enunciadas como las vidas infames o indignas para reafirmar las otras vidas, las vidas positivamente productivas, las vidas dignas que vale la pena visibilizar y enunciar. La vida de unos se convierte en símbolo, en condición de posibilidad para la acción o para la no acción. Surge en ese juego de imágenes y enunciados de vida, lo normal, pero, también, lo anormal. Se desprende esta categoría de lo *anormal* como una proyección epistemológica, política y ética que coordina la relación transversal entre saberes e instituciones que son clave para cualquier época, como la familia, la fábrica, la iglesia, el Estado, la universidad etcétera. Lo anormal viene a ser una manifestación del *a priori histórico* de una epocalidad.

En ese sentido, surge la impronta del anormal como lo que es contrario a lo normal. Lo anormal se convierte en imperativo que dicta lo que debe ser y lo que no debe ser en una temporalidad. El anormal aparece, se tiene que normar. En algún sentido se le tiene que nombrar, cargar de una identidad. No obstante, el anormal, al ser

¹⁸³ *Ibidem.*

una categoría y una impronta histórica, desaparece paulatinamente; dejando vestigios discursivos que no son asibles de manera inmediata en el acto empírico de observar o decir. La categoría pasa a ser una categoría vacía que adquiere su contenido en el entramado de lo que permite una epocalidad. Es, en consecuencia, una categoría dotada de historia, una categoría inmóvil y vacía que adquiere su llenamiento a partir de las condiciones reales y verdaderas de un momento histórico.

Ahora bien, en tanto que el anormal es un acontecimiento de visibilidades y enunciaciones, es decir, discurso, no debemos olvidar que está ligado a la verdad de un tiempo. El discurso dice la verdad o una verdad. En ese sentido debemos entender por verdad “un conjunto de procedimientos reglados por la producción, ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados.”¹⁸⁴ En consecuencia como lo dirá Foucault, “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que le acompañan, al régimen de verdad”.¹⁸⁵

Estamos hablando en este caso de un régimen de verdad codificado por un conjunto de visibilidades y enunciaciones que desnudan las condiciones que hacen posible el develamiento de lo que implica vivir en una condición donde la propia vida adquiere un sentido o un valor. Así, tenemos que advertir que las visibilidades y las enunciaciones son *acontecimientos* que se presentan en una estratificación histórica que se mueve bajo redes de múltiples situaciones que se encuentran relacionadas con hábitos y convicciones muy concretas. Entonces, las visibilidades se dicen, las enunciaciones, por su parte, hacen aparecer. Podríamos decir que en su conjunción ambos elementos conforman la verdad, es decir, son los criterios de verdad para la constitución de un presente desde el registro de lo verosímil.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 390.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 391.

Por lo dicho anteriormente, ningún *acontecimiento* es un *hecho fáctico*, ninguna realidad se construye ante otra más que por medio de la fuerza del discurso que, muchas de las veces, es intempestivo y violento. En consecuencia, los acontecimientos se objetivan de innumerables maneras y dentro del río de las posibilidades. Surge, en efecto, ante cualquier fenómeno una avalancha de producciones discursivas que instauran prácticas de vida vinculadas a la vida ética y política del sujeto, las cuales están ancladas a una formación histórica.

En este caso, y siguiendo la ruta que trazó Michel Foucault en *La Arqueología del Saber*, diremos que todo es discurso, todo es *saber*. No hay experiencia antes del saber; no hay vivencia prístina, porque la misma ha enunciado sus implicaciones antes de aparecer, es decir, que la vivencia experiencial antes de marcar a un cuerpo es ya un saber, pues lo que se hace visible y enunciable es un conjunto, una relación de fuerzas entre distintos discursos que se presentan como algo que, en virtud de proteger la existencia individual o colectiva, hace posible un mundo de vivencias predeterminadas. Experienciar las distintas enunciaciones y las visibilidades que permite una estratificación histórica dilucida un conjunto armónico o inarmónico de redes imperantes que construyen las condiciones para encaminar los juicios y las virtudes de los sujetos en un presente dado. De ese modo, cada estrato histórico presenta sus acontecimientos de una manera muy concreta, cada estrato histórico contiene sus propias representaciones de lo anormal, de lo normal del discurso mismo.

Cuando la anormalidad se enuncia hace visible al mismo tiempo las debilidades y las fortalezas de los cuerpos y de las conciencias que han cimentado su coherencia de vida en instituciones como la familia, el estado, la escuela, la policía, la milicia, etcétera. En consecuencia, la apropiación del registro de lo visible por el registro de lo enunciable, y viceversa, sólo puede entenderse como la configuración de las

condiciones que hacen posible el devenir y la aparición de un acontecimiento en una temporalidad dada; es decir, la anormalidad como fenómeno no es visible, se hace visible, no se enuncia, se hace enunciar para dar contenido a una experiencia presente que implica diferentes redes de saber y acción.

En el momento en que una vida se hace visible y enunciable desde una determinada formalidad, en rededor de esa vida se codifican un conjunto de valores, tendencias y prácticas que tratarán de afirmarla como aquello que debe ser nombrado y descrito de acuerdo a lo que está permitido hacer visible y enunciable en una determinada epocalidad. Así, lo anormal no es mero resultado de la contingencia, sino es resultado de un conjunto de discursos que están vinculados con la política, la ética, la economía y la medicina de una epocalidad histórica. Hay, pues, un presente dado que dice qué vida representa la normalidad y que vida representa la anormalidad. Esos discursos se encuentran presentes en muchas sociedades, y son discursos que tienen dos propiedades. La primera de ellas, según Michel Foucault, concierne a la vida y la muerte. “Así, pues, se trata de discursos que en última instancia, tienen un poder de vida y de muerte.”¹⁸⁶ La segunda propiedad está vinculada con la verdad; son, pues, discursos “formulados exclusivamente por personas calificadas, dentro de una institución.”¹⁸⁷

Muy en el fondo, el poder de dar vida y muerte a partir de criterios de verdad nos debe conducir a la misma pregunta con la que se interroga a la historia desde una actitud activa: ¿Cómo ha sido posible que ciertos discursos puedan determinar las formas y las prácticas dar vida o muerte? ¿Cómo es posible que ciertos discursos determinen lo anormal y lo normal? Pongamos como ejemplo al *Monstruo* y analicemos su condición en tanto que es una forma de visibilizar y enunciar una vida para contestar

¹⁸⁶ Foucault, Michel, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. p. 19.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

las preguntas planteadas. En las líneas casi indistinguibles que se pueden presentar entre lo anormal y la vida de lo que podríamos denominar como la vida monstruosa o la vida del monstruo, encontramos los espectros que hacen posible la enunciación y la visibilización de su condición, que puede traducirse como aquello que representa para una epocalidad. No cabe duda, en ese sentido, que el monstruo está ligado de manera constante con la enfermedad, representa enfermedad, lo Otro grotesco.¹⁸⁸

Las enfermedades han representado un encuentro con la muerte o, en otras palabras, un encuentro con el talante finito que caracteriza la humana condición. La lepra es un ejemplo de ello. ¿Qué significó la lepra? ¿Cómo fue posible su enunciación? La enunciación de ésta ocasionó la aparición de instituciones para confinar al enfermo que no sólo representaba un peligro para sí mismo, sino también para el resto, para los hombres sanos; es por ello que desde “la Alta Edad Media hasta el mismo fin de las Cruzadas, los leprosarios habían multiplicado sobre toda la superficie de Europa sus ciudades malditas. Según Mateo de París, había hasta 19 mil en toda la Cristiandad”.¹⁸⁹ La lepra con sus maldiciones recorrió Europa estimulando convicciones morales en torno al padecimiento. Relatos con tintes religiosos giraban alrededor del enfermo y constituían la posibilidad de acción; el anómalo con sus condiciones monstruosas se construía como norma de lo que debía o no hacerse para no estar condenado. El enfermo, pues, se codificaba como la condición de acción para no condenar a los que estaban libres de la enfermedad. El lugar de reclusión, en este caso, representaba seguridad para la vida terrena; una seguridad tanto para uno como para el otro.

Vemos cómo el leproso se convierte en figura discursiva que dice y muestra lo que debe hacerse para corresponder a las virtudes de una época. El leproso es el

¹⁸⁸ Cfr., en Foucault, Michel, *Los anormales*, P. p. 83-157.

¹⁸⁹ Michel, Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 13.

monstruo que hay que hacer visible, que hay que enunciar para disciplinar a las personas y así conducir las por el camino de la normalidad, que en este caso es el camino a Dios. El monstruo, en efecto, se hace visible y enunciable como un ente que por consecuencia tiene alrededor suyo un aura de tonos políticos, es, en otras palabras, un ente político cuya aparición es necesaria para la consolidación de los dispositivos que visibilizarán y enunciarán a la monstruosidad de una manera muy particular para lograr el sometimiento de una amplia mayoría.

Ahora bien, en tanto que el monstruo es un ente político, éste responderá a todas las transformaciones que se presenten, a lo largo del tiempo, en el campo de lo social. Por lo que, podríamos aseverar que todo periodo histórico tiene sus monstruos: vida determinada en tanto que es sometida a un conjunto de discursos, es decir, a un conjunto de saberes, técnicas y prácticas que, mediante un proceso, determinan la vida de un sujeto como monstruosa. Precisamente, es el discurso el que construye las condiciones necesarias que permiten a un sujeto cualquiera devenir en monstruo. Esto toma sentido si consideramos al discurso como un incentivo que excita una experiencia que desemboca en el nacimiento de un sujeto particular, o en otras palabras, excita un proceso de subjetivación “por el que se obtiene la constitución [...] de una subjetividad, que evidentemente no es más que una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí”.¹⁹⁰ Entonces, es justo decir que el monstruo, en tanto figura, se mantiene invariable a lo largo del tiempo, pues cada extracto histórico exige su monstruo, a pesar de que la epocalidad misma cree monstruos distintos.

Si tomamos en cuenta lo mencionado, el monstruo en su constitución es discurso que rehace un acontecimiento remitiéndolo a otro, es decir, es un conjunto de enunciados y visibilidades históricas que refieren miedos, tendencias, comportamientos,

¹⁹⁰ Foucault, Michel, “Estética, ética y hermenéutica” en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. p.1025.

deseos, instituciones y relaciones con el mundo de una estratificación temporal. Por ello, el monstruo no es sólo un producto inerte de la sinrazón; es el régimen del relato, es una postura de valor frente a lo que acontece. La ficción es la trama de las relaciones establecidas a través del discurso mismo.¹⁹¹ Por tal motivo, el monstruo es la representación ficcional, moral, ética y política del sujeto atado a un presente inmediato; el monstruo es un ente histórico que permite la administración de la vida y la muerte de una y muchas formas en una epocalidad determinada. Eh ahí el poder que tiene la historia sobre la forma de las subjetividades.

A modo de conclusión

A lo largo de la presente investigación dilucidamos la íntima relación que existe entre la forma de construir la historia y la verdad. El positivismo marca una tendencia de considerar a la historia, en tanto discurso, como el método que antecede al método experimental, lo que implica, por una parte, que la verdad es una verdad epistemológica que se construye a partir de procesos, pasos, observaciones, comparaciones y descripciones. Lo anterior implica considerar que la historia y la verdad histórica son la base del desarrollo evolutivo de la humanidad. La historia, así, contiene en su constitución el progreso del desarrollo humano que se devela a partir de la acumulación de los saberes científicamente comprobados. La progresión de la historia es la clave para que el sujeto sea libre y conforme el tiempo se proyecta hacía el futuro ese sujeto se hace cada vez más apto para construir la mejor forma de gobierno posible. Esa forma de gobierno, en efecto, para Comte y otros positivistas del siglo XIX, se basa en una sociedad científicista cuyo núcleo es la física social ¿qué pretende esta nueva ciencia? Normar y axiomatizar el comportamiento de la sociedad como si se tratase de un cuerpo

¹⁹¹ Foucault, Michel, “Entre Filosofía y Literatura” en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. p. 255.

biológico para distinguir qué leyes naturales regulan las conductas de los individuos y, en consecuencia, qué leyes deben ser descritas y ejecutadas (Hacer decir y hacer ver ciertas formas de comportamiento plausibles para la acción de las personas).

Esa manera de observar al sujeto, que en este caso es un sujeto trascendental en el sentido de que siempre responde a la misma categorización del desarrollo de la historia, y con ello al desarrollo de la verdad, parte de principios epistemológicos para jerarquizar conductas, ideas, mentalidades y prácticas de la vida. Tal sujeto es consciente de que puede controlar aspectos fundamentales de la existencia, pero no el desarrollo de la historia. Para el positivismo, la verdad no es absoluta, pero sí asible y plausible a lo largo del tiempo. Ahora bien, relacionando esta forma de construir la historia y de construir la verdad y retomando la figura del monstruo, diremos que éste, dentro de la noción positivista, resulta la vida menos desarrollada ¿qué sucede entonces con aquel que es declarado como un monstruo? ¿Qué hacer con el monstruo? Sin duda, hay que instruirlo para sacarlo de la ignorancia; conducirlo mediante métodos a la verdad para que abandone su minoría de edad. De no ser posible esa instrucción, el monstruo tendría que someterse a otro tipo de observación, incluso experimental, para comprender en la medida de lo posible la desviación de su naturaleza con miras de controlar a otros iguales a su condición.

Por otra parte, analizamos la forma en que Hegel construye todo un sistema de categorizaciones para desarrollar una cartografía histórica que nos explica cómo ha sido el desarrollo de la historia del sujeto; un sujeto que enfrenta su presente mediante el análisis y la crítica de los elementos que laceran su existencia. Hegel concibe que la historia tiene como gran protagonista al sujeto mismo que es autoconsciente de sí. De hecho, la historia devela cómo se ha llegado a esa autoconciencia, la máxima expresión del espíritu absoluto. De hecho, es por medio de la dialéctica que el desarrollo de la

historia puede entenderse como el ascenso hacia la verdad absoluta. En consecuencia, la verdad absoluta incitará la acción del sujeto mismo, es decir, en pos de encontrarla el sujeto tomará acción ante los mares de contradicción negativa de su presente para llegar a la verdad que es lo mismo que llegar a su libertad.

Como lo recalcamos en algunas líneas del capítulo dos, la dialéctica exige el compromiso de la lucha del sujeto por sostener la realización de su autoconciencia; esa lucha le permite identificar las contradicciones que ponen en riesgo la formalidad de la libertad absoluta. Por tal motivo, el atributo principal y fundamental del espíritu es conocerse a sí mismo e identificarse como algo otro en el mundo. Así, el sujeto se erige como una realidad que consiste en comprenderse, pero comprenderse a ella misma. Esto pone en juego, a la vez, la incompreensión de sí, porque si no fuera de esa manera el espíritu no tendría movimiento; no habría reclamo ni esfuerzo para comprenderse y hacerse transparente a sí mismo. En ese sentido, la pregunta por la historia lleva de trasfondo una metafísica de la verdad como el fundamento de las costumbres, en otras palabras, la pregunta sobre la historia; sobre lo que ha pasado a lo largo del tiempo, conduce a dilucidar las formas en que se observa el fundamento de la vida misma.

Cuando se interroga a la historia y se fundamenta como discurso; como *Geschichte*, va implícita, para Hegel, la siguiente pregunta: ¿No es nuestro vivir un absoluto y eterno problema? Parece que al realizar los análisis de lo que ha pasado en el tiempo, todo siempre remite al presente; al presente de aquel que pregunta. Ahora bien, ese que pregunta no lo hace sólo en el registro de lo intelectual, porque también es vida que existe, es decir, va siempre inspirado por la necesidad de salvar su vida, de hacer de ésta lo que verdaderamente tiene que ser, libertad absoluta. Tomando en cuenta que la vida no parte de un sujeto en su estado de soledad, sino de un conjunto de relaciones con lo demás, con los otros que son, también, autoconciencias, debemos advertir que

ese eterno problema inmiscuye a esos Otros; ese problema que engloba todas las autoconsciencias exige la verdad para dar contenido a la vida para que así no seamos sólo náufragos del tiempo. Dentro de esta concepción dialéctica de la historia ¿qué significaría la presencia de un sujeto monstruoso? La cosa no es muy complicada, el monstruo sería una contradicción de algún momento del absoluto, sería la vida que el sujeto autoconsciente estaría dispuesto a sacrificar en aras de llegar a la libertad misma; la vida del monstruo no sería salvable, porque su estancia está dentro de ese gran problema que es la vida, pero no como un problema que tiene solución, sino como un problema que es parte de la superación de lo trágico que tiene que aceptarse sólo a través de la negación: es la vida que tiene que ser anulada para ser celebrada.

Entonces, ¿cómo necesitamos a la historia? La necesitamos desde los umbrales de la genealogía y desde la arqueología, es decir, necesitamos a la historia como esa condición de posibilidad que nos permita realizar una ontología del presente de nosotros mismos. Lo anterior implica suponer que la verdad tiene una historia que es una historia política, en tanto que busca dilucidar e interpretar las relaciones entre las formas de ser de las personas, las instituciones y todos los registros de visibilidad y enunciación de una época histórica dada. En otras palabras, es una historia de la verdad en el orden de lo político y de lo ontológico, porque teje como orden principal las condiciones que posibilitaron que una masa social se rija bajo ciertas normatividades y disciplinas, pero, también, teje los elementos con lo que podemos construir un presente diferente al vivido, es decir, teje las condiciones de posibilidad para ir en contra del *a priori histórico*. En ese sentido la historia es entendida directamente como un discurso que funciona, a la vez, como la condición de posibilidad que constituye “el suelo en el que se forma el sujeto, los dominios del saber y las relaciones con la verdad. La historia de la verdad será posible si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de

conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto.”¹⁹² Así, tenemos una historia que se caracteriza por mostrar que la verdad no es universal y válida para toda epocalidad, sino que cada estratificación histórica tiene su forma de decirla y mostrarla. Esto, claro está, implica destacar las formas en que se dice y visibiliza la verdad en su relación con la constitución de las personas, es decir, en su relación con los procesos de subjetivación.

Bajo el registro genealógico y arqueológico ¿cómo leer la estancia del monstruo? ¿Cómo leer su impronta y su relación con la verdad? Me tomaré la permisión de analizar dicha figura desde la abstracción de la literatura clásica del romanticismo. No hablaré, entonces, de la categoría monstruo en términos abstractos tal cual lo realicé en los casos anteriores, por lo que me referiré a un monstruo en particular, el Monstruo de Frankenstein. Para este cometido analizaré sólo algunos fragmentos de la obra de Mary Shelley que lleva por título *Frankenstein o el Moderno Prometeo*.

Si pretendemos visibilizar una vida y enunciarla a la vez, el discurso será la condición de posibilidad para ello. En ese sentido, diremos que las figuraciones logradas por el lenguaje mismo lo permiten. El lenguaje, el discurso, posibilita la existencia, sin él, no hay sentido, no hay posibilidad para narrar el mundo. Entonces ¿qué pasa cuando el discurso se ausenta? Sin duda, sin condición de mundo no habría posibilidades, no habría existencia. El monstruo de Frankenstein se enfrentó a ese no-mundo carente de identidad durante su nacimiento. Sus primeros días de no-vida carecieron de sentido, podría decirse que su condición presente no era siquiera miserable. Nunca se enunció su nacimiento, él no podía hacerlo, pues carecía de la facultad para la codificación de un discurso.

¹⁹² Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986. p.32

Sin embargo, al entrar en contacto con el lenguaje el monstruo fue colocando cada manifestación de vida en una red muy particular de sentido. El monstruo paulatinamente lo asimiló, codificando un conjunto de narraciones que hacían cada vez más verosímil su situación de existencia. La llamada hecha por el lenguaje le permitió hacer de su entorno un conjunto de experiencias con una complejidad evidente. La oscuridad comenzó a hacerse noche y la luz se transformó en esperanza. El ruido de la naturaleza adquirió el matiz del canto y la estructura armónica que caracteriza a la música. En un sentido ontológico, el monstruo comprendió su inmanencia proclive al presente mismo que observaba y comenzaba a nombrar, a describir. Pronto con la asimilación del lenguaje fue en el mundo y logró su estancia en el mundo, un mundo nació como discurso. Esto le llevó a comprender que “no dependía de nadie y que no tenía vínculo alguno que [le] ligara a un semejante. El camino de [su] partida estaba expeditado y nadie [le] lloraría si [se] muriese.”¹⁹³

Ese golpeteo que se presenta en el momento en que nuestra situación presente es descrita nos posibilita enunciar y visibilizar qué elementos de nuestra existencia vinculada con un todo de experiencias son convenientes o inconvenientes para nuestra propia vida. En este caso, el monstruo se sabía cómo esa vida que era, por una parte, precaria y, por otra, como esa vida que no sería llorada en caso de encontrar la muerte. Para el monstruo, el encuentro con el lenguaje le posibilitó dilucidar los discursos que se tejen en un mundo donde nos relacionamos constantemente con los Otros. Gracias al discurso atestiguó cómo se presenta “el gozo de un padre ante la sonrisa de su hijo, cómo despierta el espíritu en los cachorros de hombre; cómo las atenciones y cuidados de la madre se concentran en el ser que lleva en las entrañas; cómo va desarrollándose la

¹⁹³ Shelley, Mary, *Frankenstein*, México, Planeta, 1985. p. 179.

inteligencia”.¹⁹⁴ El re-encuentro con el lenguaje le permitió al monstruo exclamar lo siguiente: “Por fin supe el significado de las palabras hermano y hermana, y [con ello] la naturaleza de los vínculos que estrechamente unen a dos seres humanos”.¹⁹⁵

El monstruo comprendió que la posibilidad de su existencia partía de los discursos que le daban sentido a ciertas prácticas que realizaba. Pronto configuró un mundo donde su condición no resultaba la más grata, pues, pese a que comprendió rápidamente que su exterior no lo determinaba a experimentar la vida de una forma concreta, sí le exigía confrontarse directamente con las condiciones en las que había nacido sólo por el hecho de ser diferente. Pero, ¿Cómo fue que su vida se visibilizó de una forma tan airosa y tormentosa? ¿Cómo su vida fue cimentándose como la codificación de aquello que desde lo monstruoso se convertía como la vida que no valdría la pena de ser llorada? Al preguntarse ¿cómo he llegado hasta aquí?, sumándole a dicha expresión ¿quién soy yo?, el monstruo está exigiendo desde su condición una confrontación con su *a priori histórico*, con su epocalidad. En esa lucha de relaciones se sabe cómo aquello que al ser enunciado despierta sentimientos de repulsión; se sabe cómo aquello que tiene que ser negado para garantizar la seguridad de un mundo que se ha cimentado en el orden de la normalidad.

Progresivamente, sabe que su vida ha sido narrada desde un registro donde lo verdadero no es sólo existir, sino que para ser partícipe de una existencia, debe cumplir medianamente con lo establecido. La normalidad, así, está vinculada con los enunciados y las visibilidades que los otros han aceptado como lo normal y desde los cuales, claro, él como monstruo es visibilizado y enunciado:

Después de mi instalación en el cobertizo hallé unos papeles en el bolsillo de la chaqueta que había cogido antes de abandonar

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 169

¹⁹⁵ *Ibidem.*

vuestro laboratorio. Al comienzo no les presté ninguna atención, pero, cuando fui capaz de descifrar lo que decían, comencé a leerlos detenidamente. Eran unos fragmentos de vuestro diario en los que vos relatabais los cuatro meses que habían precedido a mi creación. Habías narrado en aquellas líneas todo el desarrollo de vuestro trabajo, una etapa tras otra [...] Todo lo que escribisteis en él hace referencia, directa o indirectamente, a mis malditos orígenes [...] Encontré en él una descripción minuciosa de mi repulsiva apariencia, expresada en unas palabras que hablaban por sí solas de vuestro horror y que hicieron del mío algo que escapa a toda comprensión.¹⁹⁶

El nacimiento de su condición monstruosa, en efecto, está determinada por las enunciaciones de su tiempo, donde maldito era quien violaba, al nacer, las leyes de la creación natural y, también, de la creación divina. Siendo su enunciación y su visibilización algo impío, pronto su figura se relacionó directamente con la desgracia, con la tragedia, con el mal, con el crimen. Así describe Foucault la desgracia de todo monstruo:

Hasta el siglo XVII o XVIII podía decirse que la monstruosidad, la monstruosidad como manifestación natural de la contranaturaleza, llevaba en sí misma un indicio de criminalidad. En el nivel de las reglas de las especies naturales y el de las distinciones de esas especies, el individuo monstruoso siempre se refería, si no sistemáticamente, sí al menos virtualmente, a una cierta criminalidad posible. Luego, a partir del siglo XIX, vamos a ver que la relación se invierte, y se planteará lo que podríamos llamar la sospecha sistemática de la monstruosidad en el fondo de toda criminalidad. Cualquier criminal, después de todo, bien podría ser un monstruo, así como en antaño el monstruo tenía una posibilidad de ser un criminal.¹⁹⁷

No olvidemos, por otra parte, que un nacimiento en un conjunto de circunstancias hostiles implica estar sujeto a una predeterminación del discurso. Entonces, desde una epocalidad histórica, nacer en un mundo lingüísticamente constituido no determina la esencia del sujeto, en este caso, el monstruo. Lo que está determinado son las prácticas del decir y del ver, es decir, cuando nacemos entre un conjunto de redes donde se

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p.181

¹⁹⁷ Foucault, Michel, *Los anormales*, p. 83.

vincula la condición discursiva del mundo con la forma de visibilizar y enunciar un conjunto de vidas es muy probable que lo que esté predeterminado sea la experiencia misma de afrontar la normalidad y la anormalidad de las vidas dignas y de las vidas precarias.

En esta situación no podemos ignorar que siempre que se habla de anormalidad se hace a partir de la relación que se tiene con lo normal. Por lo que, en una epocalidad histórica es inevitable que los anormales se relacionen cotidianamente con los normales y si algo nos enseñó Michel Foucault es que en donde hay relaciones existe el poder. En ese registro debe entenderse que el poder es una relación. En otras palabras, es un conjunto de acciones dirigidas a otras acciones que se convierten en condiciones de posibilidad para la constitución de un mundo concreto. Pero estas relaciones carecerían de sentido si no hubiese formas que las hicieran presentables, es decir, formas con las que se pudieran enunciar y visibilizar. Lo que queremos decir es que no puede presentarse el poder sin el discurso. Éste, de hecho, es el conjunto de formas (redes) que hacen que el conocimiento construya las condiciones de posibilidad que le darán coherencia a todas las prácticas de acción y relación que se presentan en un determinado momento histórico.

Por lo que al pensar en las formas en que las diferentes vidas han sido y son narradas debemos analizar las distintas maneras en que el discurso desempeña “un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder”.¹⁹⁸ En efecto, en el momento en que una vida se hace visible y enunciable desde una determinada forma, en derredor de esa vida se

¹⁹⁸ Foucault, Michel, “Diálogo sobre el poder”, en *Obras esenciales, Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. p. 739

codifican un conjunto de valores, tendencias y prácticas que tratarán de afirmarla como aquello que debe ser nombrado y descrito de acuerdo a lo que está permitido hacer visible y enunciable en una determinada epocalidad, esto implica, pues, hacer visible las relaciones de poder que dan sentido al anormal. Remitiéndose al caso del monstruo de Frankenstein, que se describe y se visibiliza como la vida monstruosa, podríamos decir que su existencia no está determinada ya por antonomasia en el sentido de su posibilidad de acción, sino que está determinada a enfrentar los valores que siempre giran alrededor de la repulsión y la exclusión. En ese sentido, el monstruo representa todos los valores que se oponen a las virtudes que imperan en una estratificación histórica: es la representación del mal, de las acciones de mala intención, representa la incivilización y la peste. Es sinónimo de enfermedad y tragedia. Hablamos así de una lógica que tiene sentido en tanto que lo anormal se confronta con lo que se considera normal desde el registro del poder.

Los discursos de la normalidad le darán matiz a las representaciones y a la acción, tanto del monstruo como del que no lo es. El monstruo al dilucidar los discursos y las narraciones que le hacen visible y enunciable, atestigua de manera simultánea las condiciones de monstruosidad que posee y que le hacen ser lo que se dice debe ser. Ahí donde es nombrado y descrito se presenta una red de saberes que le codifican como una subjetividad ligada al poder; ligada a un tipo de formación y desarrollo que le posibilitan entrar en una trama donde la verdad lo distingue como lo monstruoso, como aquello que se tiene que perseguir, erradicar, sujetar a la disciplina; es la vida que tiene que ser sacrificada y no llorada. Ante tal situación, aquel que no tiene nombre dice con llanto en el rostro y con mucho sentido: “Él mundo se abría ahora ante mí, pero no sabía hacia dónde dirigir mis pasos. Decidí, por lo pronto, huir lejos del paraje que había

servido de escena a mis desdichas. Pero, puesto que al parecer los humanos me odiaban y despreciaban, todos los países me serían igualmente hostiles”.¹⁹⁹

Y sin embargo, ahí donde existe poder, también existe la posibilidad de resistir; de marchar en contraflujo de todos esos discursos que no ponen en tela de juicio la condena tautológica del determinismo que dicta, sin reparo, que lo que ha sido no podría haberse presentado de otra manera. El contrapoder que marcha cuál espectro en la red de discursos que dan sentido a un presente nos da la posibilidad de enfrentar la hostilidad de nuestro tiempo.

Cuando se desea resistir, se debe tener presente al discurso. Las diferentes estructuras discursivas que nos hacen ver lo enunciable y escuchar lo visible deben someterse siempre a análisis, porque por más que nos insistan en que las cosas son como deben ser, siempre existen más posibilidades que se ocultan por lo que cada epocalidad dice y muestra. En ese sentido, cuando una vida es narrada como algo monstruoso debemos preguntarnos por las causas que permiten dicha enunciación. Siempre habrá una red de relaciones que den veracidad de ello, siempre habrá, ahí, relaciones de poder. Atestiguar esas condiciones nos permitirá no ser determinados por nuestro *a priori histórico* en toda nuestra constitución

Si queremos ir en contra flujo del determinismo tenemos que apelar a la resistencia como lo hace el genealogista dentro de los confines de la historia. En este caso no olvidemos que somos entes discursivos, es decir, diálogos que dicen y que hacen ver lo propio de un momento presente. Dicho presente, sin embargo, es volátil y se pierde en la dimensión del tiempo. El presente nos hace sentir tristeza o alegría, sea cual sea el caso nos permite actuar. Ese sentir el Mundo, ese sentir el cuerpo de los Otros, es el que nos ha de afectar desde el *pathos* y como un remolino de fuego nos

¹⁹⁹Shelley, Mary, p. 193.

puede inducir al camino del cobarde; del que se ha percatado que su vida se encuentra completamente minada, y por esa misma razón le ha rebasado, siendo la vida mera quimera. En ese caso valdría igual morir que vivir, tal y como como lo señaló Camus,²⁰⁰ o por el contrario, nos puede conducir a una vida de valentía que pese a ser lacerada por la tragedia y la barbarie impresa en un presente particular, vale la pena de ser vivida.

No olvidemos que “el hombre que ha experimentado mucho / De los Dioses ha nombrado mucho.”²⁰¹ Esto implica un diálogo perpetuo que sólo puede consolidarse por medio de la comunicación con lo Otro. Ese hombre que describe y nombra el mundo habla desde la norma, con la norma; escucha el dictamen y lo comunica, analiza lo que le dicen tiene que observar y analiza lo que le dicen tiene que ser señalado, pero la norma y el dictamen no lo constituyen metafísicamente, porque sólo le hacen sentir los diferentes movimientos de la historia que han posibilitado el devenir de aquello que es normal, es decir, abordar genealógicamente a la historia constituye la posibilidad de ser en el diálogo con la norma establecida relacionándose, así, con las visibilidades y los enunciados que han permitido la resistencia frente a la norma. Siguiendo el camino del genealogista podemos oírnos los unos a los otros; los muertos y los vivos. Cuando se dialoga genealógicamente con la norma, no se hace desde su esencialidad, el genealogista pregunta por la forma en que la norma se constituyó y sabe, por tanto, que lo que hoy es normal en un tiempo pretérito no lo era, porque lo Uno no se comprende de inmediato. Sólo por medio del diálogo, destacando sobre todo a la pregunta, se abre camino para comprender la condición histórica de la narrativa del mundo. La genealogía junto con la arqueología permite sabernos como entes de tiempo que pueden resistir a su presente sin aceptar que hay vidas que deben ser sacrificadas.

²⁰⁰ Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1953.

²⁰¹ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 133.

Cuando se desea resistir debemos dar sentido verosímil a aquello que nos está constituyendo como subjetividades, es decir, no debemos de perder del horizonte de nuestro pensamiento las condiciones que nos hacen decir que tal cosa es correcta y que tal otra no lo es. Las diferentes estructuras discursivas que nos hacen ver lo enunciable y nos hacen escuchar lo visible, deben someterse siempre a análisis, porque por más que nos insistan en que las cosas son como deben de ser, siempre existirán más posibilidades que se ocultan por lo que cada epocalidad dice y muestra. En ese sentido, cuando una vida es narrada como algo monstruosa debemos preguntarnos por las causas que permiten dicha enunciación. Siempre habrá una red de relaciones que den veracidad de ello, siempre habrá, ahí, relaciones de poder. Atestiguar esas condiciones nos permitiría no ser determinados por el exterior.

Constantemente el monstruo enunciaba que su condición era miserable. Un buen día preguntó a su creador lo siguiente: “¿Pero cómo podéis utilizar la vida como si fuera un juego?”.²⁰² Narrar una vida y con ello crear ciertas condiciones para darle sentido, claro que nos arrastra a un juego de poderes donde ciertas subjetividades deben ser arrancadas de la tierra y sin embargo, deben estar ahí para dar razón a los discursos que garantizan ciertas prácticas de seguridad que posibilitan mundo. El juego de la resistencia, sólo está en la posibilidad de comprender lo que permite la unificación de las vidas infames, indignas y monstruosas con lo miserable. Es decir, la resistencia se encuentra en el lenguaje mismo. No olvidemos que éste, es la condición de posibilidad de toda acción. Así, el gesto más potente de resistencia del monstruo de Frankenstein, radicó en “escribir para no morir, como decía Blanchot, o tal vez incluso en hablar para no morir.”²⁰³

²⁰² *Op., Cit.*, Shelley, *Frankenstein*, 139.

²⁰³ Michel Foucault, “El lenguaje al infinito” en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. P.161.

Cuando la vida se pone en juego y parece perderse en los confines de la historia o mejor, cuando ciertas narraciones del exterior pretenden estigmatizar ciertas formas de vida, incluso llevándolas al exterminio, debemos, con valentía, dar voz a esas vidas. Eso es permíteles una resistencia a partir de las mismas condiciones que intentan negarlas como dignas. Los monstruos, los locos, los enfermos; todos aquellos que puedan ocupar la categoría de anormales, que es una categoría histórica, siempre tendrán un modo para resistir frente a los discursos que posibilitan producir ciertas formas de vida que suelen definirse como las vidas dignas que valen la pena de ser reproducidas. Hay que narrar y de esa forma escribir las líneas de resistencia que nos posibiliten desembarazarnos del determinamos al que podríamos estar condenados si no alzamos la voz. Alzar la voz tal y como lo realizó el monstruo de *Frankenstein* es la única manera de ejercer la libertad en plenitud; alzar la voz genealógica y arqueológicamente es escribir la historia de nuestro presente más inmediato, por lo cual:

Escribir, en nuestros días, sea aproximado infinitamente a su fuente (el exterior). Es decir, a ese ruido inquietante que, en el fondo del lenguaje, anuncia, a poco que se tense el oído, contra qué se resguarda y, a la vez, a qué se dirige. Como el animal de Kafka, el lenguaje escucha ahora en el fondo de su madriguera ese ruido inevitable y creciente. Y para defenderse de él es preciso que siga sus movimientos, que se constituya como su fiel enemigo, que ya no deje entre ambos más que la delgadez contradictoria de un tabique transparente e inquebrantable. Hay que hablar sin parar, tanto tiempo y tan fuerte como ese ruido indefinido y ensordecedor.²⁰⁴

²⁰⁴ *Ibidem*, p.165.

Bibliografía primaria

- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Comte, Augusto, *Cursos de Filosofía positiva*, Madrid, Orbis, 1984.
- Carr, E.,H., *¿Qué es la historia?* Barcelona, Editorial Seix Barral, 1978.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, España: Pre-textos, 2000.
- Foucault, Michel, *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2010.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Foucault, Michel, *¿Qué es usted profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- *Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, Michel, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hegel, Friedrich, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.
- Hegel, Friedrich, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hegel, Friedrich, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Sarpe, 1983.
- Hegel, Friedrich, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- Hegel, Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010.
- Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Gredos, 2014.

Shelley, Mary, *Frankenstein*, México, Planeta, 1985.

Bibliografía Secundaria.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2015.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contra historia, 2005.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1953.

Cano, Germán, *Friedrich Nietzsche: Crítico de la moral*, Madrid, Gredos, 2014.

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica 1987.

De la Maza, L. M., “Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel”, en *Veritas*, Vol IV, N° 21, 2009, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

Deleuze, Gilles, *El saber: curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2015.

Descartes, Rene, *Discurso del Método*, Madrid, 2014.

Descartes, Rene, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 2014.

Dri, R., “Dialéctica de la conciencia a la autoconciencia”, en *Razón y Revolución*, N 8, 2001.

Guattari, Felix y Suely Rolnik, *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

Hardimon, Michel, *La filosofía social de Hegel; el proyecto de la reconciliación*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1994.

Heidegger, Martín, *Hölderlin y la esencia de la poesía: Seguido de Esencia del fundamento*, México, Árbol, 1944.

Heidegger, Martín, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Heidegger, Martín, *Dilucidación de la “introducción” de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Buenos Aires, Almagesto, 2000.

Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.

- Jaramillo, O.A., *Notas de Físico-química: Estados de la materia; líquidos*, México, UNAM; Centro de investigación en energía, 2007.
- Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Gredos, Madrid, 2010.
- Kant, Immanuel, *Probable inicio de la historia humana*, Madrid, Gredos, Madrid, 2010.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, México, Taurus, 2013.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Gredos, 2014.
- Lechuga, Graciela, *Foucault: Breve introducción al pensamiento de Foucault*, México, Biblioteca básica Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- López, Bily, “Foucault, la genealogía, la historia” *Tránsito(s) y resistencia(s) Ontologías de la historia*, México, Ítaca, 2017.
- López Bily “Lenguaje y subjetividad (Una lectura teórico-metodológico-vital de Foucault)” en *Revista Andamios: Revista de investigación social*, UAXM., Vol. 17, Núm 44, septiembre-diciembre, 2020.
- Morin, E.. *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral, 2000.
- Marx, K, *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Sarpe, 1983.
- Marcuse, H., *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Atalaya, 1994.
- Másmela, “Hegel: la desgraciada conciliación del espíritu” en *Revista de la Universidad de Antioquia: estudios de filosofía*, N 10, Agosto de 1994.
- Ortega y Gasset, José, *Vieja y Nueva Política*, Madrid, El Arquero, 1908.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, el Arquero, 1914.
- Ortega y Gasset, José, *En el centenario de Hegel*, Madrid, Gredos, 2014.
- Platón, “Crátilo” en *Platón I*, Madrid, Gredos, 2010.
- Revuelta, José M., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Ediciones Orbis, 1999.
- Rojas, Mario., *Hegel y la libertad, Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, México, Itaca, 2011.
- Rühle, Volker, *Hegel: La transformación de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2010.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Thompson, Kenneth, *Augusto, Comte: Los fundamentos de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Vaihinger, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid. Tecnos, 1996.
- Veyne, Paul, *Foucault: Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2008.

Bibliografía de recomendación complementaria.

- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y humanidades: la razón hermenéutica*, México, Universidad Anáhuac, Editorial Gedisa Mexicana, 2022.
- Gruzinski Serge, *La máquina del tiempo: cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Núñez López, Christian y César Sierra Martín eds., *La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad*, Barcelona, Miño y Dávila, 2021.
- Agoglia, Rodolfo, *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Ecuador, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2019.
- Faulkner, Neil, *Una historia radical del mundo*, Barcelona, Pasado y Presente, 2019.
- Fornis, César, Antonio Hermosa y Jesús Fernández Muñoz, coord., *Tucídides y el poder de la historia*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2019.
- Hermosa, Antonio, *El hombre tras los hechos: naturaleza humana y política en la historiografía clásica*, Sevilla, Athenaica Ediciones Universitarias, 2019.
- Lynn Hunt, *Historia : ¿Por qué importa?* Madrid, Alianza Editorial, 2019.
- Jouni-Matti Kuukkanem, *Filosofía posnarrativista de la historiografía*, Zaragoza, Institucion Fernando el Católico, 2019.
- Bermejo Barrera, José Carlos, *Historia y melancolía*, Madrid, Akal, 2018.
- Gruzinski, Serge, *¿Para qué sirve la historia?*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- Aurell, Jaume, *La escritura de la memoria : de los positivismos a los postmodernismos*, València, Universitat de València, 2017.