



# Hoja Filosófica

*Revista de Filosofía*

**No. 58**  
Diciembre 2022



ISSN: 1659-1283



Revista de Filosofía N°. 58.  
Universidad Nacional de Costa Rica  
Revista semestral, Julio, Diciembre.  
Julio, 2022.



**Francisco González Alvarado**

Rector

**Allan González Estrada**

Director

Escuela de Filosofía, UNA

**Alejandra Solórzano Castillo**

Editora

**Alexander Téllez Aguilar**

Coordinador publicaciones, Escuela de Filosofía

**Consejo Editorial**

Ailyn Morera Ugalde, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Gallardo Corrales, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Mora Ramírez, Universidad Nacional, Costa Rica.

Diego Andrés Zamora Cascante, Universidad Nacional, Costa Rica.

María Clara Vargas Cullell, Universidad de Costa Rica.

Marianela Camacho Alfaro, Universidad Nacional, Costa Rica.

Shirley Campbell Barr, Investigadora independiente, escritora, Costa Rica.

**Consejo Asesor Internacional**

Ángelo Narváez León, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

David Fernández Navas, Universidad Complutense de Madrid, España.

María Jacinta Xon Riquiac, Centro de Investigación Científico y Cultural Para el Desarrollo de la Ciencia, el Arte y la Cultura. Guatemala.

Jimena Solé, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Stefán Gandler, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Yuderkys Espinosa Miñoso, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, República Dominicana.

100

H719h Hoja Filosófica: Revista de Filosofía. -- Universidad Nacional. Escuela de Filosofía --Número 58 (diciembre, 2022). -- Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional. Escuela de Filosofía, 2001- Semestral  
v.: 28 cm.  
ISSN 1659-1283

1. FILOSOFÍA. 2. ÉTICA 3. ESTÉTICA 4. TEOLOGÍA.  
5. AGROECOLOGÍA 6. ESCÉNICAS 7. ARTES VISUALES 7.  
PENSAMIENTO VISUAL. 8 POESÍA. 9. MIGRACIONES. 10.  
PUBLICACIONES PERIÓDICAS. I. Universidad Nacional (Costa Rica).  
Escuela de Filosofía

Los artículos publicados por Hoja Filosófica se comparten con una licencia Creative Commons BY-NC-ND 3.0 (Creative Commons Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada) de Costa Rica. Consulte esta licencia en: [https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cr/deed.es\\_ES](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cr/deed.es_ES)

5

**PRESENTACIÓN**

---

Alejandra Solórzano

8

**Artículo**

---

- 10 **La atribución de dominancia del ser humano sobre el cuerpo animal no-humano y el cuestionamiento de Jacques Derrida**

Laura Sánchez Pérez

- 28 **El dinamismo de la gracia desde el giro Antropológico Pelagiano**

Jean Paul Rodríguez Sánchez

- 42 **La (des)composición de la acción: el sujeto del idealismo trascendental, su relación con la capacidad de agencia en la filosofía y su papel en la dialéctica negativa**

Gian Carlo González Carballo

62

**Ensayo**

---

- 64 **Esbozos para una filosofía de la agroecología**

Álvaro Rivas Monge

**Imágenes | Mojojoy Agri-Cultura Orgánica**

- 82 **El nacionalismo en la literatura nicaragüense como legado generacional. Una aproximación a las transgresiones de la nueva literatura**

Berman Bans

105

**Pensamiento poético**

---

Mía Gallegos Domínguez

124

**Escénicas**

---

**El teatro, la percepción y el irreductible número dos**

Rocío Zamora Sauma

134

**Pensamiento visual**

---

**Bordados Incómodos**

Carmen Elena Trigueros

El Salvador

169

**Normativa de publicación**

---

Contenido



# Presentación

Existe una idea dentro de la cosmovisión maya que entreteje desde su pensamiento matemático que los números están estrechamente unidos a una fuerza espiritual que es al mismo tiempo ética y política. Bat'z es una de estas palabras. Escrita en idioma Maya K'iché su significado es hilo, tiempo. La compartimos con ustedes, porque toda disquisición es el despliegue del hilo de nuestros pensamientos con sus nudos, rompimientos, suturas, nuevos anudamientos y continuidad; también porque los textos derivan su etimología de la acción de tejer, entrecruzar hilos, imbricar reflexiones que hacen posible la intelección, el examen, la oposición crítica que enriquece la vida, y principalmente la libertad –nunca olvidarlo– de circulación del pensamiento; de hacerlo colectivo y por ello más humano.

El número 58 de Hoja Filosófica abre una vez más su tejido plural y diverso con la sección de artículos. Iniciamos el debate filosófico con un aporte de Laura Sánchez Pérez en torno a la distinción entre el ser humano y los animales, una retrospectiva sobre el tema en la filosofía griega antigua, la jerarquización cristiana de los seres vivos y la necesidad humana en la tradición occidental de separarse de los animales no humanos. La autora posiciona algunas tesis de Jacques Derrida para cuestionar los límites entre humanidad y animalidad, y la verticalidad jerárquica con que el ser humano sitúa su autoridad sobre la alteridad no-humana.



En la historia del pensamiento de la teología occidental, la redención y la gracia ortodoxa han sido conceptos sustanciales para comprender los cuestionamientos sobre el pecado original. Jean Paul Rodríguez Sánchez problematiza a través del giro antropológico, las tesis de Pelagio concerniente a la libre voluntad del ser humano y el problema de la gracia, frente al antagonismo de la tradición teológica y las tesis de Agustín de Hipona como uno de sus principales opositores.

Gian Carlo González Carballo articula una discusión a partir de algunas tesis de la dialéctica negativa propuesta por T. Adorno sobre la capacidad de agencia en la filosofía y los límites del conocimiento del sujeto en contraste con el papel del sujeto en *Crítica a la razón pura* y *Crítica a la razón práctica* de Kant.

En la sección de ensayo, Álvaro Rivas Monge con “Esbozos para una filosofía de la agroecología” piensa el mundo de la tierra y la agroecología para discutir la ficcionalidad de los conceptos de la narrativa capitalista -*individualidad*, lo *Uno*- a la que opone la realidad y materialidad de la correlación ser humano y la vida no-humana. El autor sitúa la sustancialidad de los nexos de las comunidades biodiversas como “embrollos”

ecosistémicos y, a partir de los conceptos *simbiogénesis* y *simposiosis*, acuñados por Lynn Margulis, discute la concepción de la lógica capitalista y su violencia sobre la tierra, para proponer otros horizontes de reflexión filosófica sobre la agroecología.

A esa sección se suma el ensayo del escritor Berman Bans, quien analiza la literatura nicaragüense, el imaginario y la impronta sobre esta, heredada por figuras canónicas -desde Darío a Ernesto Cardenal- a partir de las que cuestiona el constructo nacionalista y la canonización o legitimidad -de la literatura nicaragüense- por la instrumentalidad de un nacionalismo partidario y político. Los cuestionamientos en torno al paradigma hegemónico y el problema de la identidad de la literatura nicaragüense son algunas de las principales interrogantes de esta reflexión.

En *Pensamiento poético* hemos dedicado la sección a Mía Gallegos Domínguez, una de las escritoras contemporáneas más importantes del país. Su escritura se ha caracterizado siempre por un sello filosófico y una poética existencial y mística fuerte en evocaciones metafísicas, intelecciones sobre lo cotidiano y su profundo amor al conocimiento. Su escritura -tan



sencilla como culta- siempre le ha otorgado un lugar distintivo que la adelanta entre otras escritoras de su generación.

En *Escénicas*, nos llena de gusto recibir un texto de Rocío Zamora Sauma, filósofa y profesora de Filosofía de la Universidad de Costa Rica UCR, escrito originalmente para esta edición. Con “El teatro, la percepción y el irreductible número dos”, Zamora Sauma nos introduce a una lectura en clave fenomenológica sobre el teatro y sus atributos ontológicos en identidad relacional con el número que no suelen ser visibles, según la autora, en las poéticas que han definido la teatralidad. *Mirar* -de acuerdo a Rancière- será otra clave de la reflexión oposicional (semántica pitagórica de los números) sobre el decir/hacer, accionar/mirar, y de las “acciones que performan los visto” con que la filósofa extrapola las relaciones del teatro como tal y con la realidad, “el gran teatro del mundo”.

Cerramos esta edición con “Bordados incómodos” de Carmen Elena Trigueros, artista visual salvadoreña a quien dedicamos *Pensamiento visual*. En esta sección confluyen al menos dos posicionamientos políticos: la disrupción del bordado como una técnica centenaria “sutil y diáfana” asociada a la

mujer que subvierte el mandato histórico para exponer la realidad de su país y; por otra parte, la enunciación política de denuncia que, –como un padecimiento de nuestra región centroamericana– resiste y consolida, a través de las artes visuales a la construcción de la memoria histórica desde nuestro presente.

Finalizamos con este número un año más, pero también un ciclo de transformación y evolución de la querida Hoja Filosófica, como esperamos lo sea siempre para el pensamiento, el asombro y la duda. Gracias a quienes nos acompañan en cada edición con su escritura, lectura y a quienes expulsan el debate desde nuestras páginas hacia los espacios de formación, a la calle y a su íntima cotidianidad.

Volvemos, como nos enseña la palabra Bat’z, a reconocer la finalización y continuidad de los ciclos del pensamiento, del tejido de nuestras reflexiones y de nuestro tiempo.


Alejandra Solórzano



# ARTÍCULO

---





**La atribución de  
dominancia del  
ser humano sobre  
el cuerpo animal  
no-humano y el  
questionamiento de  
Jacques Derrida**



**Laura Sánchez Pérez <sup>1</sup>**

**Universidad de Costa Rica UCR**

Recibido: 14-11-2022

Aceptado: 03-12-2022

---

<sup>1</sup> Laura Sánchez Porras | (San José, Costa Rica) Licenciada en Artes Plásticas con énfasis en Diseño Gráfico por la Universidad de Costa Rica (2015). Actualmente es estudiante de las carreras de Filosofía y Filología Española en la misma universidad. Cuenta con experiencia en las áreas de Gestión Cultural, Museografía y Diseño Gráfico, desde su labor en varios museos como el MADC, MBCCR y MNCR. Ha participado en múltiples talleres de mediación cultural y también ha sido parte del desarrollo de diversos proyectos culturales. Fue becaria de la capacitación “Protección y gestión del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad” facilitado en la República Popular de China en el 2019.



## Resumen

La discusión acerca de la distinción entre el ser humano y los animales es muy antigua y numerosa. Desde las concepciones de alma y cuerpo según Platón y Aristóteles, y la jerarquización cristiana de los seres vivos, en la tradición occidental se encuentra una fuerte necesidad humana de separarse de aquellos y su constante puesta a prueba en ejercicios de dominancia de todo tipo. Jacques Derrida pone en discusión, desde la deconstrucción, no solo lo expuesto por la tradición filosófica sino también los textos cristianos, y los analiza a profundidad a través de las ideas de la desnudez, el *ser-con*, el *logos*, (se) expone en el problema de la interpelación, la mirada, y la *respuesta*, y cuestiona los límites de la humanidad y la animalidad. El planteamiento de Derrida contribuye al abordaje y cuestionamiento de esta jerarquía lineal y vertical en la que el ser humano tiene toda autoridad sobre esa alteridad no-humana. Identificar estas cuestiones y relacionarlas con otras perspectivas filosóficas escogidas permitirá acercarnos a responder cómo influyen estas concepciones en nuestra relación con los animales en la actualidad, vinculadas, además, al concepto de inteligencia. Este trabajo pretende servir de introducción a este complejo tema.

**Palabras clave:** Jacques Derrida, desconstrucción, animal no-humano, dominancia, humanidad, animalidad.

## Abstract

The discussion about the distinction between human beings and animals is very old and numerous. From the conceptions of soul and body according to Plato and Aristotle, and the Christian hierarchy of living beings, in the Western tradition there is a strong human need to separate *us* from *them*, and its constant testing in dominance exercises of all kinds. Jacques Derrida puts into discussion, from his idea of deconstruction, not only what is exposed by the philosophical tradition but also Christian texts, and analyzes them in depth through the concepts of nudity, *being-with*, the *logos*, he explains the problem of the interpellation, the look, and the *answer*, and questions the limits of humanity and animality. Derrida's approach contributes to the questioning of this linear and vertical hierarchy in which the human being has all authority over that non-human otherness. Identifying these questions and relating them to other selected philosophical perspectives will allow us to get closer to answer how these conceptions influence our relationship with animals today, linked, moreover, to the concept of intelligence. This paper pretends to introduce this complex topic.

**Key words:** Jacques Derrida, deconstruction, non-human animal, dominance, humanity, animality.



## Introducción

**A**l pensar en el concepto de “inteligencia”, lo asociamos a capacidades o habilidades humanas que consideramos extraordinarias, únicas, y que a través del tiempo hemos usado como medida de inteligencia en otras especies, entre ellas la inteligencia social, el uso de herramientas, el uso del recuerdo y la capacidad de planear el futuro, la cultura, la autoconciencia o autopercepción, el lenguaje, entre otras. Estos han sido parámetros para valorar, por medio de múltiples experimentos, si los animales llevan a cabo procesos cognitivos por los que se les pueda atribuir cualidades que se han considerado tradicionalmente exclusivas del ser humano.

Este concepto de inteligencia, que engloba conocimiento, pensamiento y conciencia, de la mano de otros como la dicotomía hegemónica del alma y el cuerpo, y la cosmovisión de culturas occidentales dominantes, tienen una larga historia a través de la cual se han perpetuado paralelamente a una jerarquía que se puede observar en la “gran cadena del ser”, o

*scala naturae*. Allí, el ser humano se posiciona siempre en un rango mayor, y de autoridad, no solo sobre los animales sino también sobre todos los demás seres vivos. Se sitúa únicamente por encima de este la figura de la divinidad. Así, de acuerdo a esta concepción, el ser humano se constituye como la mayor autoridad sobre la Tierra y la posee.

En la filosofía, se pueden encontrar inicios de esta idea desde Platón. En las escrituras cristianas se halla desde el relato del Génesis. Esta posición de dominio se refleja también en eso que llama Jacques Derrida (2008) como *logocentrismo*: “el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener el logos*: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan” (p. 43) y en las discusiones de Chomsky y Skinner acerca del lenguaje y los experimentos llevados a cabo con chimpancés, por ejemplo. Añade:



La cuestión [...] no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc., como se finge en suma preguntarse siempre [...] La cuestión *previa y decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. [...] «¿Pueden no poder?» ¿y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. [...] Aquí se aloja [...] la finitud que compartimos con los animales, [...] a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. [...] Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres,

podemos dar testimonio. [...] La respuesta a la pregunta *Can they suffer?* no ofrece lugar a dudas. (Derrida, 2008, p.43 -45)

Este pensador afirma que dicha posición de dominio ejerce violencia sobre “el animal”, violencia que precisamente inicia con este término, “el animal”, en singular, como si fuese un “conjunto homogéneo” al que se opondría drástica y totalmente “el hombre” (p.10). Recalca que “es preciso afrontar que hay unos ‘seres vivos’ cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad” (p.65). En el presente documento se realiza una breve aproximación del desarrollo de dichas concepciones desde la filosofía, y sus repercusiones hasta la actualidad, poniendo especial énfasis en la propuesta de Derrida acerca de la duda sobre lo que es la animalidad y lo que es la humanidad, y el cuestionamiento a esta jerarquía de dominancia, en su texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*: “No se trata solamente de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal [...] Se trata también de preguntarnos si lo que

se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre” (p. 162).

## I. “El animal”

En la tradición filosófica, ya expuso Platón (s.f.) en sus diálogos, específicamente el *Timeo o de la naturaleza*, el origen de los animales. Allí explica brevemente cómo nacieron “el género de los pájaros”, “la especie terrestre y bestial”, “los cuadrúpedos”, y la “especie acuática”. Todos ellos reencarnaciones de hombres con características de connotación negativa: superficiales, que no practicaban la filosofía, insensatos y torpes, carentes de inteligencia e ignorantes, “impuros en su alma”. Y afirma: “De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia” (p.55). Además, Aristóteles (1978) analiza las características vitales de los animales en *Acerca del Alma*. Explica la distinción entre el alma vegetativa (plantas), el alma sensitiva (animales) y el alma racional (humanos), y las facultades del alma: nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento. Así, “en ciertos animales se dan

todas estas facultades mientras que en otros se dan algunas y en algunos solo una. Esto es lo que marca la diferencia entre los animales” (Libro II, 413b30). Aristóteles define al hombre como animal racional. También, Descartes (2009) apunta a una supuesta incapacidad sensible en los animales en *Meditaciones Metafísicas*. Afirma que los animales son máquinas, autómatas, que no piensan, no se auto-perciben, no tienen lenguaje, y que tampoco tienen alma racional. A pesar de esto, Descartes reconoce que tengan sensaciones, en tanto estas dependan de un órgano del cuerpo como proceso mecánico. Sócrates, “al preguntarse ‘¿quién soy?’, no excluye (ésta constituirá la gran diferencia con Descartes) la posibilidad de ser él mismo un animal singular y de tener que conocerse como un extraño animal” (Derrida, 2008, p.70).

Por otro lado, en la visión cristiana se expone una jerarquía de los seres vivos apoyada en el relato del Génesis, como se detalla en la Biblia Católica Latinoamericana: “Dios los bendijo, diciéndoles: ‘Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del





mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra” (Génesis 1: 28). Aquí, Dios es quien otorga el permiso de dominancia, o más bien, lo ordena. Del mismo modo, más adelante en este relato, se enfatiza sobre la ya mencionada idea de control del ser humano sobre la naturaleza y la generalidad de los animales: “<sup>2</sup> Teman y tiemblen ante ustedes todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo. Pongo a su disposición cuanto se mueve sobre la tierra y todos los peces del mar. <sup>3</sup> Todo lo que tiene movimiento y vida les servirá de alimento; se lo entrego lo mismo que hice con las legumbres y las hierbas.” (Génesis 9:2,3). Así también, en otras secciones como los Salmos se respalda esta idea, y refiriéndose al ser humano como receptor de esta orden de autoridad y posesión, dice: “<sup>6</sup> Has hecho que domine las obras de tus manos, tú lo has puesto todo bajo sus pies: <sup>7</sup> ovejas y bueyes por doquier, y también los animales silvestres, <sup>8</sup> aves del cielo y peces del mar, y cuantos surcan las sendas del océano.” (Salmos 8: 6-8). Finalmente, acerca del valor del ser humano en oposición al valor de los animales, encontramos: “Fíjense en las aves del cielo: no siembran, ni cosechan,

no guardan alimentos en graneros, y sin embargo el Padre del Cielo, el Padre de ustedes, las alimenta. ¿No valen ustedes mucho más que las aves?” (Mateo 6:26).

A este respecto, Roberto Esposito (2011) afirma que esta jerarquía “recorre toda la doctrina cristiana con una recurrencia que no deja lugar a dudas [...] El hombre es persona sí, y solo sí, es dueño de su propia parte animal y es también animal solo por poder someterse a aquella parte de sí dotada del carisma de la persona.” (p.64-66). No es así en religiones orientales como el budismo, por ejemplo, en cuya concepción del universo los seres humanos y los animales comparten una misma naturaleza esencial y están unidos por el renacimiento. En su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida (2008) cuestiona lo planteado por la tradición filosófica acerca de los animales, además de analizar extractos del relato del Génesis. Allí expone argumentos importantes para analizar qué le es propio al ser humano y qué distingue a este de los animales<sup>2</sup>. En el prefacio de dicho texto se

2 Acerca de la historicidad de la distinción entre ser humano y animal, Giorgio Agamben y su libro *Lo abierto* conforma un referente importante que por cuestión de extensión no se aborda en este documento.

resume su propuesta: la historia de la filosofía “se obstina en oponer al Hombre el resto del género animal como un conjunto indiferenciado: ‘el Animal’. [...] menoscabo teórico que no ha dejado de tener graves repercusiones sobre nuestro trato real con ellos” (p.10). Aun cuando se define al ser humano como animal dotado de razón, “la tradición es contraponerle con el resto del género animal, hasta borrar su animalidad. [...] La deconstrucción hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo ‘propio’.” (p. 11).

Acá el autor parte de la idea de la desnudez para referirse a temas como la mirada de esa alteridad no-humana, una mirada que nos concierne, que nos interpela, el *logos* y la *respuesta*. Se define al animal en contraposición al ser humano, desde la carencia de lo que se considera propio del ser humano, es decir: “palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. [...] la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al ‘animal’-” (p.162). ¿Tiene derecho

el ser humano a atribuir(se) con todo rigor todo esto? A propósito del límite entre lo animal y lo humano, menciona:

Ni por parte de un gran filósofo, de Platón a Heidegger, ni por parte de quienquiera que aborde filosóficamente, en cuanto tal, la susodicha cuestión del animal y del límite entre el animal y el hombre, he reconocido nunca una protesta de principio y, menos aún, una protesta consecuente contra ese singular general: el animal. [...] Jamás se ha pedido cambiar filosóficamente esta apuesta filosófica o metafísica. [...] los filósofos, siempre, todos los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal [...] el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre. El derecho filosófico se presenta entonces como el derecho del ‘sentido común’ (p.57,58).



Es posible ver actualmente resultados de esta concepción de autoridad del ser humano sobre el cuerpo animal no-humano, en una sociedad que mayormente concibe “al animal” como objeto: en la ganadería industrial como máquina de producir carne, objeto en la investigación militar y objeto en la investigación farmacéutica. Pero Derrida cuestiona esta supuesta visión unilateral y nos habla de la mirada del animal, de la respuesta, esa que está dirigida de *ellos* hacia *nosotros*<sup>3</sup>, y dice acerca de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas: “sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquellos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. [...] convertirían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente.” (p. 29). En cuanto a la negación egoísta de dicha mirada en el animal, o sea, una mirada que nos concierna, Derrida dice que “dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio” (p.30).

3 Sobre el concepto de *nosotros* humanos en contraposición a *ellos* animales volverá más adelante.

El filósofo francés inicia su libro exponiendo(se) en un escenario de desnudez frente a un gato, y es desde allí que cuestiona y problematiza la superficial interpretación o el experimentar la mirada sin palabra del animal desde la carencia, en ausencia de *logos*, como plantea Benjamin o Heidegger de “haber sido abocado al mutismo [...] y a la ausencia de lenguaje”, como un “gran sufrimiento de la naturaleza” (p.34, 35). De forma contraria a estos, plantea que, en todo caso, habría que invertir la interpretación, es decir que no hay tal cosa como tristeza causada por un supuesto mutismo, sino que, “por el contrario, es la tristeza, el duelo de la naturaleza, la que la vuelve muda y afásica, la que la deja sin palabra [...] lo que pone triste y, como consecuencia, priva al doliente de sus palabras, lo que le prohíbe la palabra no es un mutismo ni la experiencia de una impotencia, ni un no-nombrar sino, ante todo, *recibir el nombre*” (p.35).

Acerca de la anterior referencia al Génesis, es decir, *recibir el nombre*, Derrida expone ciertos cuestionamientos desde “la mirada” de Dios, cuando Él da a Adán (aún como único ser humano en la

tierra) la tarea de “dar nombre” a los animales. Mediante este acto, Dios le ordena someter a los animales, y su obediencia se ve determinada por esta manifestación de dominio y amaestramiento (p.31). Comenta Derrida que Dios crea al ser humano a su semejanza para que “*someta, dome, domine, adiestre o domestique* a los animales nacidos antes que él y asiente su autoridad sobre ellos. Dios destina a los animales a experimentar el poder del hombre, *para ver* el poder del hombre en acto, [...] para ver al hombre tomar el poder sobre todos los demás seres vivos” (p.32). Es decir, el ser humano los ve y los nombra, pero no se deja ver ni nombrar por ellos, una jerarquía vertical (p.33). Esto recalca y afianza los términos y condiciones en que se dan las apariciones de los animales en este relato, a saber: bajo la autoridad del ser humano (todo ser viviente), en el pecado original (la serpiente), y en un “segundo pecado original”, como le llama el autor, detallado a continuación:

Entre Caín y Abel hubo también animal muerto. Y animal domesticado, criado, sacrificado. El hermano mayor, Caín, el agricultor, por

lo tanto, el sedentario, ve cómo Dios rechaza su ofrenda de los frutos de la tierra, un Dios que, antes que éstos, prefiere como ofrenda los primogénitos del rebaño de Abel, el pastor. Dios prefiere el sacrificio del mismo animal que dejó que Adán nombrase: *para ver*. Como si, desde el adiestramiento deseado por Dios hasta el sacrificio del animal preferido por Dios, la invención de los nombres, la libertad que se le dejó a Adán o a Ish para nombrar a los animales no hubiera sido más que una etapa para ver, con vistas a proveer de carne de sacrificio en ofrenda a Dios. Yendo mucho más deprisa diríamos que dar el nombre sería asimismo sacrificar a Dios algo que está vivo. El asesinato del hermano que siguió a esto pone fecha a una especie de segundo pecado original pero, esta vez, dos veces vinculado a la sangre, ya que el asesinato de Abel sigue, como su consecuencia, al sacrificio del animal que el mismo Abel supo ofrecer a Dios. Lo que me atrevo a llamar aquí el segundo pecado original está, por lo tanto,



todavía vinculado, como en el episodio de la serpiente, a una aparición del animal, pero parece esta vez más grave y más determinante (p.59,60).

Más adelante, el filósofo realiza, además, una comparación del Génesis con el mito de Prometeo, donde se hace alusión a la desnudez como propia del hombre, y paradójicamente, es por ella que este se convierte en amo de la naturaleza y de los animales, “tal sería la ley de una lógica imperturbable, a la vez prometeica y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica)” (p.36). En esta analogía, describe a Caín como “acorrado como un animal” después de haber matado a Abel (p.61). Por su parte, en el mito de Prometeo, este recibe el fuego y la técnica, y posteriormente “de Hermes, el pudor o el honor y la justicia [...] que le permitirán llevar a la ciudad (polis) armonía y lazos de amistad”. Dicho de otro modo, ambos relatos son análogos: desde la característica “propia” del ser humano, esa superioridad que viene de separarse de los animales y someterles, de ser sujeto social y tener acceso al saber y la técnica, “todo eso y todo lo que constituye (con un número

no finito de predicados) lo propio del hombre se debería a ese defecto originario, incluso a ese defecto de propiedad, [...] al ‘hace falta’ que encuentra ahí su energía y su impulso” (p.62), en la revelación de su desnudez.

Se pregunta Derrida: “¿Quién responde al nombre común, general y singular de lo que ellos denominan así tranquilamente el ‘animal’?” (p.68). Él mismo contesta que todos los filósofos “(desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje. O, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del poder de ‘responder’.” (p. 48,49). En la última parte de su libro expone ampliamente acerca de dicha *respuesta* y el *logos*, en una nueva sección del análisis, como sigue:

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder. El mal está hecho desde hace

mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los hombres se han dado, como en el origen de la humanidad, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres [...] no se podría tratar de la supuesta animalidad del animal sin tratar la cuestión de la respuesta y de lo que responder quiere decir. Y borrarse. Lo veremos: incluso aquellos que, desde Descartes hasta Lacan, han concedido al susodicho animal cierta aptitud para el signo o la comunicación, siempre le han negado el poder de responder (p.49).

Nuestro filósofo, acerca de esa privación ya planteada por Heidegger, dice que “no es un sentimiento simplemente negativo”, y que habría que valorar “si se acusa a Heidegger de situar al animal por debajo del hombre”, al analizar si pretende referirse a la privación no como algo negativo sino lo contrario (p.182, 183). En dicha sección,

Derrida se centra en el análisis de la tesis de Heidegger en *Ser y tiempo*. Allí, esboza algunos temas que permitirán dar un cierre a su disertación: “Para responder a la pregunta ‘¿qué es el hombre?’, habrá que responder a la pregunta ‘¿qué es el mundo?’ [...] ¿Qué es ‘habitar con el animal’? ¿Qué es ‘co-habitar’ con el animal?” (p.172). Pero señala que estas cuestiones deben abordarse vinculadas al tiempo y a la finitud, porque “lo que tienen en común -recordémoslo- el hombre y el animal es la finitud, cierta finitud. Ambos son mortales.” (p.178). Dicho de otro modo, no se puede hablar de animalidad sin tener claro “aquello que constituye la naturaleza viva del ser vivo [...] ¿Por qué? Porque ‘la naturaleza viva del ser vivo, a diferencia de lo que carece de vida’, es ‘la posibilidad de morir’.” (p.180, 181). Así, la posibilidad de la muerte es lo común entre el ser humano y el animal y argumenta que es fundamental para tener una relación, “a partir de la muerte y de la posibilidad de estar muerto es como se puede dejar ser a las cosas tal y como son, [...] mi presencia sólo está ahí para mostrar lo que la cosa sería en mi ausencia” (p.188).



Finalmente, a modo de cierre de su disertación y de su análisis de Heidegger y el animal, Derrida expone que “en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o de dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de alguna manera, ‘privado’ de ello, privación que no es una privación, y que no hay ‘en cuanto tal’ puro y simple. [...] implica una reinterpretación radical del ser vivo, [...] tiene que ver con la ‘diferencia ontológica’, con la ‘cuestión del ser’, con toda la armazón del discurso heideggeriano”. (p.189).

## II. La inteligencia

Conforme se va ampliando el conocimiento y comprensión de algunas capacidades únicas de ciertos animales, va cambiando la manera de entender lo que llamamos inteligencia. Es por ese motivo que surge la pregunta de cómo se estudian las mentes de los animales y cómo se define esa inteligencia, si es a través de cualidades humanas que asociamos a esta, con medidas humanas, basadas en la percepción humana del mundo. Este cuestionamiento es de gran relevancia, tomando en cuenta que actualmente

muchas leyes para la conservación de especies se basan en el reconocimiento científico de “inteligencia” animal.

Darwin mostró una alternativa al panorama planteado por el cristianismo, con su teoría de la evolución, en *El origen de las especies* y *El origen del hombre*. Usa la representación de un árbol, donde todos los animales evolucionaron de formas de vida anteriores, y todas están relacionadas. En sus textos sugirió que la inteligencia estaba presente a lo largo de dicho árbol: “aún cuando las facultades mentales del hombre difieren inmensamente de las de los animales que le son inferiores, difieren solo en grado, pero no en naturaleza” (1871, p.105). Con esto, Darwin pone en duda la concepción de la inteligencia como cualidad propia del ser humano, y la extiende al resto de formas de vida.

La investigación científica se centraba, hasta hace relativamente poco, en estudiar animales “cercaños” a nosotros, es decir, animales que mostraran características similares a las humanas. Pero vemos que, por ejemplo, según el árbol evolutivo, el ancestro común de los pulpos u octópodos y los humanos

es sumamente lejano, algún tipo de gusano, y aún así, los pulpos muestran signos que son típicamente valorados como inteligencia, a saber: hacen uso de herramientas, almacenan o reservan para uso futuro, reconocen individuos humanos, y se muestran interesados por objetos extraños y nuevos. También cuentan con la capacidad extraordinaria de cambiar el color de su piel en milisegundos, algo que tradicionalmente no ha sido considerado como signo de inteligencia (Poncet, 2021). No fue sino recientemente (noviembre de 2021) que en Reino Unido se les reconoció, junto a las langostas y cangrejos, como seres sensibles. El hecho de que este reconocimiento no se dé sino hasta ahora se debe a que no poseen columna vertebral (que sería un rasgo de similitud con el ser humano), por lo que no habían sido valorados como sintientes, a pesar de sus sistemas centrales nerviosos complejos. (El Confidencial, 2021).

Si todas estas características que se calificaban como propias del ser humano (inteligencia social, uso de herramientas, memoria, aprendizaje, planeamiento del futuro, cultura, autoconciencia), se ha descubierto que no son tan únicas y que

las compartimos con muchos otros animales, ¿qué indicios nos permiten entendernos como “nosotros”?, ¿qué es lo propio del ser humano? A propósito, dice Derrida (2008):

Esos indicios, por limitarnos a lo más general, son todos aquellos que van mucho más allá de los sacrificios animales de la Biblia o de la Antigüedad griega, mucho más allá de las hecatombes [...], más allá de la caza, de la pesca, de la domesticación, del adiestramiento o de la explotación tradicional de la energía animal [...] En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención *en* su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a un escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción





alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobre activada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre. [...] nadie hoy puede negar este acontecimiento, a saber, las proporciones *sin precedentes* de este sometimiento del animal. Podemos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar, aunque sea en el sentido moralmente más neutro [...] al servicio o para la protección del animal, pero la mayoría de las veces del animal humano. [...] Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos

podrían comparar a los peores genocidios. (p.41,42).

¿Por qué actuamos sobre un cuerpo, el cuerpo animal, como objeto? Decidimos sobre él, por él, y proponemos la intervención humana como solución, paradójicamente. Derrida apunta, acerca del *pathos*, el sufrimiento y su repercusión en la filosofía:

Si estas imágenes son “patéticas”, lo son también porque abren patéticamente la inmensa cuestión del *pathos* y de lo patológico, precisamente, del sufrimiento, de la piedad y de la compasión. Y del lugar que hay que conceder a la interpretación de esta compasión, al hecho de compartir el sufrimiento entre unos seres vivos, al derecho, a la ética, a la política que sería preciso vincular con esta experiencia de la compasión. [...] a lo que se presenta de manera tan problemática todavía como los derechos del animal, para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta compasión fundamental que, si se la tomase en serio, debería cambiar hasta los cimientos [...] de

la problemática filosófica del animal (p.43).

El autor retoma la idea de llamar a esa otredad no-humana bajo el singular “el animal”, y detalla sobre el sentido de violencia que menciona al inicio de su propuesta, relacionado también con los textos cristianos, y dice:

La confusión de todos los seres vivos no humanos bajo la categoría común y general del animal no es solamente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen: no un crimen contra la animalidad, precisamente, sino un primer crimen contra los animales, contra unos animales. ¿Deberíamos aceptar que se dijese que cualquier asesinato, cualquier transgresión del “no matarás” sólo puede referirse al hombre (pregunta por venir) y que, en suma, no hay más crimen que “contra la humanidad”? (p.65).

Finalmente, no hemos de obviar el trabajo notable de Peter Singer (1991) sobre los derechos de los animales, en su libro *Liberación*

*Animal*.<sup>4</sup> Allí menciona el concepto de especismo, que es fundamental en el texto, y lo define:

“la discriminación en base a la especie es semejante al racismo. Esta afirmación puede resultar chocante hasta que uno observa lo mucho que se parecen las justificaciones de la explotación de un grupo debido a la raza, el sexo o la especie. En los tres casos existe una letanía de argumentos teológicos relativos a su carencia de alma inmortal, racionalidad, autonomía y cultura que intentan explicar la inferioridad de status y justificar la existencia del grupo inferior por su función al servicio del grupo de status superior. De ahí que los crímenes contra animales, mujeres y esclavos se castigasen según el daño causado al amo. O piénsese en las deficiencias lingüísticas atribuidas a los tres grupos, o en la larga lista de supuestas diferencias que luego resultaron ser falsas, exageradísimas, irrelevantes, o estar basadas en estadísticas inaplicables a individuos concretos.” (p. 14).

4 Se realiza aquí una mención escueta del texto, sin embargo, constituye una referencia importante ya que ha sido un trabajo de suma relevancia en la divulgación acerca del especismo y el sufrimiento animal. A partir de su publicación en 1975 es que se desarrolla el “animalismo” como movimiento social.



A pesar de que un análisis más detallado del texto de Singer no es posible a este trabajo por cuestiones de extensión, se recalca el hecho de que todas las concepciones -previamente consideradas- de superioridad del ser humano sobre el cuerpo animal no-humano han influido a través del tiempo en esa relación desigual que encuentra su unión en la animalidad y en la muerte. Una muerte con una carga valorativa en la cual *nos* colocamos por encima del *resto* de los seres vivos. De esta manera, Derrida plantea cuestiones que habían sido olvidadas por la filosofía, y rechazadas por el cristianismo, y las trae a discusión, mediante un análisis que él consideró incompleto, pero que arrojó nuevas visiones acerca de una concepción occidental de mundo. En otras palabras: la naturaleza vinculada al mutismo en su duelo por *recibir el nombre*, y la carga de violencia que tal cosa conlleva. Acerca de la inteligencia se planteó la pregunta de cómo medirla y bajo qué parámetros, ya que muchas especies muestran características que en muchos casos sobrepasan capacidades humanas, y sigue siendo la medida humana la que se usa para *reconocer(les)* y *otorgar(les)* derechos o protección

(de *nosotros* mismos). Así, como menciona Plumwood (1993), en la “lógica del dominio” se da una completa instrumentalización de la naturaleza, cuya apropiación y explotación -por parte del ser humano- la ha reducido a una posición de mercancía.

### Referencias

- Agamben, G. (2010) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Darwin, Charles. (1859). *El origen de las especies*. Edición digital disponible en: [https://www.uls.edu.sv/libroslibres/cienciasnaturales/origen\\_especies.pdf](https://www.uls.edu.sv/libroslibres/cienciasnaturales/origen_especies.pdf)
- Darwin, Charles. (1871). *El origen del hombre*. Edición digital disponible en: <https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/fSON-darwin-charles-el-origen-del-hombrepdf.pdf>
- Derrida, Jacques. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

- Descartes, Rene. (2009). *Meditaciones Metafísicas*. Escuela de Filosofía, Universidad de ARCIS. Edición digital de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) disponible en: <https://blocs.xtec.cat/filocostaillobera/files/2009/03/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf>
- El Confidencial. (29 de noviembre, 2021). *Reino Unido reconoce que las langostas, cangrejos y pulpos son seres sensibles*. [Periódico digital] Artículo disponible en: [https://www.elconfidencial.com/mundo/europa/2021-11-29/reino-unido-langostas-pulpos-cangrejos-sensibles\\_3332723/#:~:text=El%20Ministerio%20de%20Bienestar%20Animal,moluscos%20cefal%C3%B3podos%20son%20seres%20sensibles](https://www.elconfidencial.com/mundo/europa/2021-11-29/reino-unido-langostas-pulpos-cangrejos-sensibles_3332723/#:~:text=El%20Ministerio%20de%20Bienestar%20Animal,moluscos%20cefal%C3%B3podos%20son%20seres%20sensibles).
- Esposito, Roberto. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Harrison, Peter. (1992). *Descartes On Animals*. En *The Philosophical Quarterly*, volumen 42, edición 167, páginas 219-227. Bond University. Disponible en: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/42/167/219/1525339?redirectedFrom=fulltext>
- Hiperf289. (18 diciembre, 2008). *Jacques Derrida And The Question Of "The Animal"*. [Video]. YouTube. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Ry49Jr0TFjk&ab\\_channel=Cineyfilosofia](https://www.youtube.com/watch?v=Ry49Jr0TFjk&ab_channel=Cineyfilosofia)
- Mora, Hernán. (Mayo-Diciembre, 2004). *Edith Stein: De lo animal en el hombre*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLII (106-107), 69-73.
- Neira, Hernán. (2017). *La difícil distinción entre humanos y animales*. Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Disponible en: <https://revista-filosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47731/57423>
- Platón. (s.f). *Timeo o de la Naturaleza*. Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. Edición electrónica disponible en: <https://web.archive.org/web/20120227220459/http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Timeo.pdf>
- Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- Poncet, Lisa. (2021). *La fascinante inteligencia de los pulpos*. National Geographic. Disponible en: [https://www.nationalgeographic.com.es/naturaleza/fascinante-inteligencia-pulpos\\_17019](https://www.nationalgeographic.com.es/naturaleza/fascinante-inteligencia-pulpos_17019)
- Singer, Peter. (1999). *Liberación Animal*. Madrid: Editorial Trotta.



**El dinamismo de  
la gracia desde el  
giro Antropológico  
Pelagiano**



**Jean Paul Rodríguez Sánchez<sup>1</sup>**

**Universidad Nacional UNA**

Recibido: 13-11-2022

Aceptado: 05-12-2022

---

<sup>1</sup> Jean Paul Rodríguez Sánchez | Estudiante de Bachillerato en Filosofía en la Universidad Nacional de Costa Rica, UNA. Actualmente, estudiante también de Bachillerato en Teología en la Universidad Nacional de Costa Rica UNA.



**Resumen:** La teología de la redención y la gracia ortodoxa son claves para comprender la teología del pecado original. El giro antropológico que se establece en occidente desde la aparición de Pelagio, pone en cuestionamiento las tesis del pecado original y la gracia, punto de inflexión que será el punto de partida de esta investigación que contrasta las tesis de San Agustín como el mayor antagonista de Pelagio, concerniente al problema de la gracia y la libre voluntad del ser humano, como relaciones teóricas constituyentes de la piedra angular del pensamiento teologal occidental.

**Palabras Clave:** Pecado original, Antropología, Gracia, Libre albedrío

**Abstract:** The theology of redemption and orthodox grace is the key to understanding the theology of original sin. The anthropological turn that is established in the West since the appearance of Pelagius, puts into question the theses of original sin and grace, inflection point that will make the starting point of this work, contrasting the theses of St. Augustine as the major antagonist of Pelagius, concerning the problem of grace and free will of the human being as constituent theoretical relations of the cornerstone of Western theological thought

**Key words:** Original Sin, Anthropology, Grace, Free will.

## Introducción

**P**elagio nació hacia el año 354 en la isla de Britania, hijo de funcionarios romanos pertenecientes a lo que hoy es el país de Gales. El monje de la Britania tuvo su conversión al cristianismo para el año 375-380, interesándose por los estudios de derecho y teología. Sus antagonistas en el desarrollo eclesiástico lo consideraron un hombre culto, buen polemista que desarrolló una doctrina teológica con íntimos seguidores como Celestio y Juan de Eclana, quienes explicitan sus tesis doctrinales como reacción a las dos heterodoxias más poderosas de su época; arrianismo y maniqueísmo. Pelagio apareció en el radio de la historia cerca del año 380 en Roma y desapareció misteriosamente cerca del año 410. Su interés parece haber sido el de promover el ascetismo, el retiro del mundo como práctica para la santificación y como medio justificativo para la rectitud delante de Dios.

Según los recorridos historiográficos es probable que Pelagio y sus asociados fueran atraídos a Roma por la fuerte predicación

moralista de Jerónimo. Aparentemente, el mismo Pelagio atrajo a sus seguidores enseñando que el linaje de los hombres no procede de Adán, es un lapso discontinuo sin ningún traspaso congénito, como el padre que tiene la potestad de pecar o de no hacerlo en su libre voluntad. Irónicamente como mucho del pensamiento teológico reformado, Pelagio fue un “creacionista” con respecto al alma, esto significa que esta fue creada inmediatamente por Dios de modo que no participa del pecado original. Debemos tener presente que, el problema pelagiano fue la primera gran controversia de occidente al girar el debate en torno al libre albedrío y la gracia del ser humano en su absoluta libertad y con implicaciones evidentes en las teorías salvíficas.

Después de introducir algunos elementos biográficos sobre Pelagio y su contexto, explicitaré la estructura de esta investigación con el propósito de sistematizar y clarificar aportes importantes de Pelagio a la historia del pensamiento teológico.





En una primera parte, me propondré demostrar cómo el giro antropológico opta por el pensamiento teológico de acuerdo al paradigma hermenéutico de Pelagio, en un segundo momento, expondré de manera descriptiva la contribución doctrinal Pelagiana en el marco heterodoxo, para finalmente en una tercera parte, concluir con el rechazo Agustiniiano de la falsa alternativa circunscrita en la tesis pelagiana, estableciendo una distinción entre la doctrina de Pelagio y las tesis Agustiniianas de la gracia. Elementos temáticos que, en su unificación, conforman un trabajo seccionado en tres partes consecutivas con la pretensión de desplegar el dinamismo que obtiene la gracia a partir del giro antropológico Pelagiano

### **Giro Antropológico**

La vinculación de la doctrina de la gracia en el ámbito antropológico del pensamiento va a ser el resultado arduo de un proceso histórico que da consigo la aparición del pelagianismo en algunas comunidades heterogéneas cristianas de lengua latina. Pelagio el monje británico, será quien imponga a la tradición occidental el tema de

nuestro trabajo, oscilando desde una relación ontológica al predominio de la libertad del ser humano como valor antropológico.

El planteamiento proviene de la consideración ortodoxa de la gracia como el don que hace Dios de sí mismo al ser humano, con esta establece una relación identitaria entre la divinidad y el ser humano, problema de relación de dos voluntades personales de las cuales Pelagio pondrá en duda a partir de la diferenciación entre, Dios y su soberanía o el ser humano y su libre autonomía. Al respecto señala Castillo (1995) en *Sobre la Gracia*:

El debate asumirá pronto el ingrato cariz de un ajuste de cuentas. ‘Habrà de afirmarse la soberanía de Dios a costa de anular la soberanía del hombre?, O a la inversa, ¿Habrà que mantener la legítima autonomía humana a expensas de la indiscutible soberanía divina? (p. 273)

Los pelagianos, en particular Juliano, consideraban en su total libertad, la voluntad humana como el postulado relevante y necesario para la responsabilidad moral, difuminando el contraste saturado de la gracia como don o favor de Dios

hacia el ser humano. Este nace libre, a disposición de su voluntad como hijo de Dios, por lo cual no necesita de una gracia que purifica el cuerpo del pecado original ya que, al ser este hijo de Dios, el pecado original hereditario no es aceptado. Esto plantea una serie de interrogantes como lo expresa Castillo:

“Es un debate inevitable, que tarde o temprano se tiene que poner sobre el tapete las siguientes interrogantes; ¿cómo hacer compatibles la libertad y la majestad soberana de Dios? La hegemonía de la gracia divina ¿no supondría el avasallamiento del libre arbitrio humano? (Castillo, 1995, p. 274)

Estas interrogantes, van a socavar la médula misma teológica debido a que se está precisando de un solo golpe el misterio de Dios, el misterio del ser humano y el misterio de la relación ontológica entre Dios y el hombre, configurando con ello un giro antropológico desde el dinamismo de la gracia.

En occidente, a diferencia de oriente, debido al auge gradual de la doctrina pelagiana, surge la incardinación de la doctrina de la gracia en el ámbito antropológico con

la génesis interrogativa sobre ¿Dios o el hombre?, ¿soberanía de Dios o autonomía humana? Pelagio en este punto se centra en el hombre, en el paradigma antropológico que inserta al ser humano en su libertad donde la gracia no es ajena, pues la poseemos por nuestra naturaleza humana en la que fuimos creados o, dicho de otra forma, la podemos entender como un “amparo” externo que le brinda una ayuda al ser humano a hacer el bien. Lo que es insoslayable, es que este no sea capaz de obrar de la mejor forma si no es ayudado por Dios. Debemos tener presente que el pelagianismo para seguir con nuestro siguiente apartado es una de las tentaciones permanentes de la conciencia cristiana de todos los tiempos.

### **La gracia como valor intrínseco.**

Pelagio, convencido de la clara bondad de la naturaleza humana, del optimismo antropológico, pretende confeccionar un sistema que se opusiera severamente a los nefastos efectos del pesimismo maniqueo y del fatalismo pagano. Con ello, la finalidad circundante era elaborar una teoría de la libertad como facultad intrínseca autosuficiente,



capaz de optar condicionalmente por el bien, sin necesidad de ningún tipo de apoyo extrínseco. En efecto, parece más adecuado valorar que Dios como divinidad confiere al ser humano de libre albedrío y lo constituye como entidad ética autónoma. El ser humano desde su estatuto individual, se rige por libertad y gracia intrínseca al ser una creación de Dios, y por ello moviliza sus caracteres hacia el bien. De esta manera, la gracia como valor extrínseco proveniente de Dios a partir de la consumación hereditaria del pecado original es rechazada. Sobre esto, Castillo (1995) nos expone lo siguiente:

Hay pues, por así decir una santidad natural en nuestro interior que refleja cómo hemos sido creados por Dios. Precisando más su pensamiento, Pelagio distingue en el comportamiento ético tres aspectos; el poder, el querer y el hacer. El poder radica en la naturaleza humana, debe adjudicarse a Dios que lo otorgó a su criatura; en cambio, el querer y el realizar el bien han de referirse al hombre, puesto que dimanen de la fuente de su albedrío. (p. 274)

A partir de lo anterior, es posible notar cómo Pelagio se opone a la noción ortodoxa del pecado original que no puede probarse desde las sagradas escrituras ni por la razón misma. La idea eclesiástica del pecado derivado de Adán, como transmisor hereditario de una culpa dentro de su ser mismo, se llama “Traduccionismo”, hermenéutica proveniente de las enseñanzas de Pablo de Tarso. Sobre esta importante idea, Piñero (2007) en *Cristianismos derrotados* afirma:

Pelagio argumentaba que defender la noción de pecado original iba en contra de la justicia de Dios. La divinidad, en efecto, había creado a Adán libre de la necesidad de pecar, y por su propia constitución no le era necesaria gracia divina alguna para mantenerse en ese estado de impecabilidad. (Piñero, 2007, p. 232)

El acto primario de Adán nos confiere de una libre voluntad en la cual, si el padre transgrede el mandato divino impuesto por Dios en el paraíso, fue exclusivamente porque así lo quiso él. El acto de desobediencia es efectuado por el libre albedrío de Adán que, al ser hijo de Dios, resguarda la gracia en su

naturaleza humana conformando un caso aislado, sin ningún tipo de semantización perversa ni cambio desmesurado en la naturaleza humana en sí misma, por lo cual todos los seres humanos descendientes de esa primera relación nacen por constitución natural, sin pecado y con el don de la libre voluntad.

Así, el ser humano con su voluntad preserva la facultad antropológica para realizar los ideales normativos del evangelio. Este planteamiento configura una ética de la responsabilidad donde el ser humano tiene que hacerse cargo de las consecuencias que derivan de sus actos voluntarios al dinamizar la gracia como procedencia y característica constitutiva de la naturaleza humana. El código de conducta del pelagianismo tiene como antecedentes la exaltación de la responsabilidad moral y la consecución de la perfección sin la necesidad del favor de Dios. La completa individualidad del ser humano con relación a la no herencia del pecado conlleva a Pelagio a prescindir del bautismo como ritual inmanente de la gracia divina. Sobre esto mismo Piñero (2007) señala lo siguiente:

Pelagio argumentaba que Pablo, al hablar de la culpa de Adán en Romanos 5, se refería a que el mal ejemplo desde aquella primera transgresión y la mala costumbre habían propiciado una inclinación malvada de los descendientes de la primera pareja hacia el pecado, pero nada más. Para pecar se necesita voluntad positiva de cometer el mal; por ello no puede haber un pecado en un infante recién nacido, que no tiene voluntad alguna de transgresión. Así pues, un bebé viene al mundo con la misma buena naturaleza que tuvo su antecesor Adán antes de pecar. Consecuentemente, el bautismo vale para perdonar los pecados individuales cometidos con voluntad consciente, no para borrar una pretendida culpa congénita. En los niños esta práctica del bautismo puede ser encomiable, pero no porque borre el pecado heredado de Adán, sino porque lo hace miembro de la Iglesia y le otorga —con las aguas del sacramento— una mayor potencialidad para vivir una vida en santidad y perfección. (p. 233)

A los seres humanos desde su niñez les basta y sobra su completa voluntad para cumplir la ley, no es necesario una gracia divina



especial. De acuerdo al pensamiento de Pelagio, la gracia no es más que el don de la vida y la absoluta libertad de su existencia que todo ser humano recibe al nacer. Esto no quiere que Pelagio fuera en ese sentido, opositor o enemigo de la gracia, sino que -hago énfasis esto- él la concibe como una suerte de iluminación que le ayuda al hombre a obrar bien. Para clarificar lo anterior: la gracia no precede a la acción buena, ni tampoco es gratuita, sino que se obtiene mediante el reconocimiento de las obras correctas que va ejecutando el ser humano en el mundo por voluntad propia.

De lo anterior podríamos entonces afirmar que, la santidad recorre nuestra naturaleza al ser reflejos de Dios, pero esta afirmación nos lleva a conformar una interrogante: ¿Cómo considera Pelagio el pecado? Primero, hay que aclarar que, en la exégesis ortodoxa el pecado es congénito, es heredado desde el primer momento en el cual el padre transgrede los mandamientos divinos, sin embargo, en la interpretación pelagiana el pecado no se transmite congénitamente, sino que es aprendido, se absorbe mediante el ejemplo, tiene un carácter mimético, como afirma

Callaghan (2014) en *Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original*:

Muy influyente ha sido la explicación promovida por Pelagio y otros de la transmisión del pecado original «por imitación», es decir por contagio humano... Es la posición contra la que luchó Agustín con más firmeza, aunque hay que admitir que la explicación es atractiva y moderna. Eva «transmite» el pecado a Adán por medio de su palabra engañadora y su mal ejemplo. Ellos a su vez lo «transmiten» a Caín que mata a su hermano Abel. La clave de la transmisión entonces sería el mal ejemplo de los hombres, así diría Pelagio, un mal ejemplo desplazado por el buen ejemplo de Cristo. (Callaghan, p. 176)

La presunción definitiva es, por consecuencia que, hay un estándar universal de justicia en el cual todos, incluso Dios mismo, se halla sujeto. Como efecto, se desprende que, para hablar de la justicia desde Pelagio, se requiere una dirección de la vida por las sendas de la virtud y del bien, consagrada a la absoluta libertad del ser humano.

Pelagio rompe el lazo legal entre éste y Adán, y estipula con ello que el único modo de transmisión del pecado, es la imitación, el mal ejemplo del ser humano que con sus propias fuerzas puede combatir.

### **El rechazo Agustiniano de la falsa alternativa**

El más vehemente adversario del pelagianismo fue Agustín, a quien le parecía insostenible la noción de llevar un cristianismo sin Cristo o, en otros términos, llevar una vida cristiana en la que el padre eterno no fuese relevante. Agustín en su libro específico *De peccatorum meritis et remissione* escrito en el año 412, fue la primera vez que abordó la tesis pelagiana del pecado original, y donde afirma que el ser humano no puede evitar por sí solo el pecado, precisa de la gracia para ello, sin eludir con ello del empeño, de la libre voluntad del ser humano. Sobre esto, Castillo (1995) afirma en *Sobre la Gracia*:

La confrontación directa con Pelagio va a tener lugar un año después, en un libro cuyo título (*De natura et gratia*) representa ya una explícita corrección al escrito pelagiano *De natura*. No

es cierto que la gracia que necesitamos para obrar el bien sea simplemente la naturaleza recibida por la creación. Pues entre la creación y nuestra condición actual se ha intercalado la fractura de la caída. A partir de esta, solo con el auxilio que proviene de Cristo puede ser saneada la naturaleza recibida de Adán. (p. 278)

El dilema significativo que se desprende de la tesis pelagiana es el papel de Cristo. Si consideramos que la justicia se logra con los esfuerzos del ser humano, de su naturaleza purificada, la figura de Cristo en su intromisión salvífica en las vidas de sus adeptos es trivializada. Si Pelagio, en su lógica discursiva es congruente, tiene que admitir que el nombre de Cristo es necesario en su banalización, solamente como ejemplo normativo del cómo debe llevar la vida el creyente en los caminos de la virtud y no para que hallemos en su gracia el medio indispensable del vivir bien.

La libertad o la gracia, la falsa alternativa es rechazada por Agustín, afirmando la conjunción de estas; ni gracia ni libertad solas. La libertad permanente pone en juego las posibilidades, el hacer lo que se



puede, así la gracia clamada en la oración expande su marco pragmático para hacer lo que no puede por sí sola. Es entonces cuando se comprende que al ser humano lo constituye una libertad fruto de una liberación del pecado y que la gracia como favor de Cristo lejos de abolirla es su mecanismo liberador. Sobre este punto medular, Castillo (1995) escribe:

El ser humano será tanto más libre cuanto más liberado, esto es, cuanto más dócil a la gracia misericordiosa de Dios. Agustín expresa este pensamiento glosando Juan 8,36: «nadie puede ser libre para el bien, si no es liberado por quien dijo: ‘si el Hijo de Dios os liberare, entonces seréis verdaderamente libres’” 7. Nuestro autor remata finalmente su pensamiento con una brillante paradoja, muy propia de su inimitable estilo: serás Libre si eres siervo; libre de pecado, siervo de la justicia» 38. (Castillo, 1995, p. 279)

La razón de ser de la gracia es la de liberar al ser humano del pecado original para superar así la concupiscencia. Esta, a su vez, es la pulsión de la carne hacia el mal

denunciada en las sagradas escrituras<sup>2</sup>, por lo que no le basta al hombre conocer el bien solamente, sino que tiene que recibir para la redención de su vida, el valor extrínseco de la gracia purificadora. Esto es justamente para Agustín la función de la gracia en el ser humano, sanar la voluntad para conseguir que la justicia sea querida libremente. En vista de lo anterior, resulta evidente que el libre albedrío no es aniquilado, sino por el contrario, fortalecido por la gracia. A partir de esto Castillo en *Sobre la Gracia* asegura:

El obispo de Hipona, en efecto, deja definitivamente claro en la conciencia eclesial que: a) el hombre no puede salvarse por sí solo, sino que tiene absoluta necesidad de ser salvado por Dios; b) esa salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien; c) todo ella se remonta a la iniciativa divina; es a Dios a quien compete el primado irrestricto en la obra de la salvación; d) la libertad y la gracia no pueden concebirse antagónicamente, explíquese como se explique su mutua concurrencia 44. (Castillo, 1995, p. 281)

2 Carta a los Romanos, Pablo Romano 7



El obispo desde su fundamento en las escrituras presenta el pecado original del ser humano como fruto de la instigación de un ser perverso y pervertidor como Satanás. De modo que, quien peca queda de algún modo aprisionado en las garras mortíferas del demonio, esclavizado en el pecado mortal que baña su existencia. En este sentido es claro que esta noción de esclavitud no es real o nativa, sino que, mediante su renuencia totalmente libre al sometimiento divino, cae bajo el dominio del príncipe terrenal. Este desde luego, no le domina, pero sí lo tienta fácilmente, lo induce a las delicias incommensurables del pecado, lo lleva a aniquilar metafóricamente a Dios.

Por otro lado, Agustín objetaba la doctrina del pecado como acto personal del individuo concreto en su libre voluntad; presuponiendo con ello que el pecado es transmitido por los padres probablemente en el acto original a causa de la incontinencia sustancial del ser humano, la predestinación del hombre. Su material teórico, sus fundamentos los encontraba en el

paradigma hermenéutico de Pablo, específicamente en su carta a los Romanos, donde nos habla del nacimiento y la culpa congénita como consecuencia del pecado original, el cual se elimina mediante el bautismo como ritual de limpieza y liberación del peso angustioso de la muerte. Al respecto Mara Escribano (2003) en su libro *Historia del Cristianismo* señala lo siguiente:

Hasta entonces, Agustín, dedicado a la cuestión donatista, no había entrado en la polémica, a pesar de que la doctrina pelagiana contaba con adeptos en la provincia. Lo hizo a instancias de Flavio Marcelino, el comisionado de Honorio en la reunión católico-donatista de 411, y bajo la forma de un tratado, redactado en 412 (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*), en el que delineó su doctrina sobre el pecado original, la gracia y la redención: la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, necesitaba de la ayuda divina para salvarse, por lo que el bautismo resultaba imprescindible para todos los descendientes y herederos de Adán. (Escribano, 2003. p. 449)





Para el obispo de Hipona, la gracia es un favor de Dios hacia el ser humano, que en su libertad la integra para liberarse del pecado original mediante el bautismo. Con esta idea se distancia de Pelagio, quien concibe al ser humano como hijo de Dios, dotado de una libre voluntad y naturaleza limpia como resultado de provenir del ser absoluto. En resumen, nos expone Aparicio Gómez (2020) en su libro *Breve Historia de la Doctrina de la Gracia*:

San Agustín: Atacará duramente lo dicho por Pelagio y resumirá su postura en: • El hombre no puede salvarse por sí solo, sino que tiene absoluta necesidad de ser salvado por Dios. • Esta salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien. • Todo lo anterior se debe a iniciativa de Dios, es a ÉL a quien compete el primado irrestricto en la obra de salvación. • La libertad y la gracia no pueden concebirse antagónicamente. (Gómez, 2020, p.4)

Las doctrinas de Pelagio combatidas por San Agustín no lograron difundirse por el pueblo cristiano. Hubo ciertamente pelagianos en

las islas británicas hasta el siglo VI, pero sus tesis doctrinales se mantuvieron más que todo como material problematizador y de disputa entre los teólogos profesionales de la gran iglesia. Sucesivamente Pelagio y sus ideas fueron cayendo en el olvido, su figura fue excomulgada como hereje, consumando su muerte, según se cree para el año 422 en el completo mar del leteo.

### Conclusión

Las doctrinas pelagianas tienen muchos problemas de consistencia en su lógica discursiva, pero es menester señalar que la heterodoxia y la heterogeneidad del pensamiento debe ser respetada significativamente para el proceso problematizador teológico-filosófico, ya que pone en cuestión los misterios de Dios, la piedra angular de las ortodoxias eclesiológicas.


El giro antropológico que retrotrae un dinamismo de la gracia en cada ser humano en su completa singularidad conforma la primera controversia de occidente, y así el desarrollo evolutivo del pensamiento dentro de los márgenes de la teología.

El pelagianismo puesto en cuestión por San Agustín, fue una corriente y es importante rescatar que, dentro de los cristianismos alternos esto significó que se les diera una oportunidad normativa a los individuos de salvación ascética, de acuerdo a las condiciones de posibilidad matérico-sensibles del momento.

Por lo anterior, su poder humanista como valor teologal, pese al exilio de los territorios teológicos, debe ser considerado una contribución a la dignificación de la naturaleza humana, a conceder al ser humano atributos de bondad y autonomía, pero también, desde sus portentosas tesis, resistir al olvido.

## Referencias

- Brown, P. (2016) *Por el ojo de una aguja*. Barcelona: Editorial Acantilado
- Callaghan, P. (2014) *Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original*. Roma: Facultad de teología Pontificia de la Universidad de Roma, Italia.
- Castillo, J. (1995) *Sobre la gracia*. Barcelona: Editorial Proyección 43.
- Clark, S. (1997) *El Pelagianismo*. Illinois: Wheaton College.
- Escribano, M. (2003) *Historia del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta
- Guillermo, D. (2018) *Breve perspectiva de la teología de la liberación*. San José: Revista de la Universidad de La Salle.
- Gómez, A. (2020) *Breve Historia de la Doctrina de la Gracia*. <https://orcid.org/0000-0002-8178-1253>
- Hinkelammert, F. (2003) *Solidaridad y suicidio colectivo*. San José: Editorial Uruk.
- Piedra, A. (2005) *Origen, desarrollo y crítica a la teología de la prosperidad*. Revista Espiga. San José: UNED
- Piñero, A. (2007) *Cristianismos derrotados*. Madrid: Editorial Edaf.
- Roldan, A. (2018) *La teología de la cruz, como crítica a la teología de la prosperidad*. Revista Aportes Teológicos. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Sobrino, J. (1984) *Resurrección de la verdadera iglesia*. Madrid: Editorial Sal Terrae
- Sotomayor, M. (2003) *Historia del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Tamez, E. (2005) *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*. Madrid: Editorial Sal Terrae.



**La (des)composición  
de la acción: el  
sujeto del idealismo  
trascendental, su  
relación con la  
capacidad de agencia  
en la filosofía y su  
papel en la dialéctica  
negativa**



**Gian Carlo González Carballo<sup>1</sup>**

**Universidad Nacional UNA**

Recibido: 10-07-2022

Aceptado: 16-09-2022

---

<sup>1</sup> Gian Carlo González Carballo | Sociólogo egresado de la escuela de Sociología de la Universidad Nacional e investigador asistente del Programa Interdisciplinario Costero (IDESPO-UNA). Actualmente realiza estudios en Filosofía, Universidad Nacional y su Trabajo Final de Graduación de Licenciatura en Sociología.



**Resumen:** El siguiente trabajo plantea una discusión sobre el papel del sujeto en las obras de Immanuel Kant tituladas “Crítica a la razón pura” y “Crítica a la razón práctica” entorno a su capacidad de agencia en la filosofía y los límites del conocimiento en el mismo. Además, como forma de articular la discusión, se discutirá la pertinencia de este en la dialéctica negativa propuesta por T.W. Adorno.

**Palabras clave:** idealismo, sujeto, dialéctica, identidad, negatividad

**Abstract:** The following work raises a discussion about the role of the subject in the works of Immanuel Kant entitled “Critique of pure reason” and “Critique of practical reason” around its capacity for agency in philosophy and the limits of knowledge in it. In addition, as a way of articulating the discussion, the relevance of this in the negative dialectic proposed by T.W. Adorno.

**Key words:** idealism, subject, dialectic, identity, negativity



## I. Idealismo (in)trascendental: ¿Qué sabemos del sujeto kantiano? ¿Es un sujeto negativo?

En las siguientes líneas se compilarán algunas perspectivas pertinentes para hilar la discusión sobre el sujeto kantiano, desde qué enfoques ha sido abordado, la forma en la que el mismo se presenta y se introducirán brevemente algunos primeros acercamientos sobre el cómo este sujeto ha sido conceptualizado por Adorno en dialéctica negativa.

La propuesta Kantiana se suele describir casi de forma consensual en la comunidad filosófica como un giro epistemológico al sintetizar el racionalismo y el empirismo filosófico en una de las propuestas más importantes -sino la más- de la filosofía moderna. Pero, tanto el racionalismo como el empirismo tienen un foco fundamental: el sujeto. Ya sea concebir al sujeto como *tabula rasa*, o bien, como un no-posibilitador del conocimiento que existe antes de este, el sujeto siempre tiene un papel fundamental en estas corrientes filosóficas, porque es a través de este dónde nace o se parte la búsqueda del conocimiento. Sobre la propuesta Kantiana directamente, se puede sintetizar que:

El idealismo sostiene que el sujeto determina al objeto en la relación de conocimiento; sólo podemos conocer aquello que se amolda a nuestras formas subjetivas de conocer. Esta postura se llama idealista, porque sostiene que es el pensamiento o idea lo que constituye a las cosas como objetos de conocimiento. (Chaves; Gadea, s.p, 2018)

Al mirar esta relación nos damos cuenta de que aparentemente el idealismo es la postura que sostiene que el sujeto es libre, autónomo y que no depende de la cosa u objeto de conocimiento, pero que este la determina en tanto la conoce (Chaves; Gadea, s.p, 2018) pero, al mismo tiempo, el conocimiento bajo los principios de *universalidad* y *totalidad* desliga al sujeto en una participación de este mismo, al mismo tiempo que se da una relación entre razón y realidad.

Para Adorno (2018), uno de los principales problemas de las pretensiones del racionalismo moderno se puede hallar contenidas en el *idealismo trascendental* kantiano. Sobre esto dirá que, “como si lo que para cualquier consciencia humana singular es presuntamente



lo último que fuera en sí algo último, sin que ninguna otra conciencia humana singular, limitada por sí misma, pudiera reclamar sus sensaciones el mismo privilegio” (p.135) de acuerdo a esto, Adorno considera que, Kant no solamente ignora el momento contradictorio entre sujeto-objeto o forma-contenido, sino que da pie a estas dicotomías sin atenderlas; además, limitando al sujeto y conocimiento a la *universalidad* y *necesidad*, abandonándolo (al sujeto) frente a la absolutez de la totalidad dónde se sintetizan realidad y razón. Como lo señala Arenas (2003):

Kant ha entendido que el sujeto se encuentra con una facticidad irremontable: tanto el material de los sentidos a partir del cual se opera la síntesis del entendimiento como el propio mecanismo que soporta tal síntesis son algo dado, algo que está ahí y con lo que el sujeto se encuentra sin posibilidad alguna de modificación. (p.368)

Adorno comenzará así una filosofía de la identidad, en el sentido de que este rescate principios básicos para la negación de la totalidad como universal y necesaria. El problema acá es dotar de contenido al

sujeto, hacerlo partícipe del momento negativo de las relaciones dialécticas, no situarlo como un no-agente en la filosofía.

En este mismo sentido, Adorno (1975) señala que “es falso porque identifica la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto de sujeto fuese el mismo ser” (p. 144) y con ello, ejercita de modo práctico el dictum según el cual la “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno en Arenas, 2003, p.369). De manera que, el proyecto de la dialéctica negativa se convierte en la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica o dialéctica de no-identidad hacia ella, prueba así la vigencia e importancia del materialismo dialéctico. (Buck-Morss, 2020, p.213).

Podríamos entonces preguntarnos ante este problema: ¿Es realmente el sujeto del idealismo trascendental un principio de identidad? ¿Queda el sujeto del idealismo trascendental imposibilitado bajo la totalidad del conocimiento? ¿Es este sujeto el que moldea realmente a los conceptos? ¿Se sintetizan la realidad y la razón en el pensamiento kantiano?

Acerca del sujeto en el idealismo trascendental Kantiano, en el trabajo de Chaves & Gadea, titulado “La relación sujeto-objeto en la concepción kantiana de la ciencia” se exponen características de este sujeto como parte de un corpus mediador entre racionalismo y empirismo, además de su papel cognoscitivo en la filosofía kantiana, entendiendo al sujeto como una característica de esta filosofía, más no así como un objeto a problematizar.

Este trabajo, coloca en el centro de su atención un análisis descriptivo del diálogo crítico en torno a estos problemas y atiende a partir de ello a dos ejes de reflexión: el primero, la importancia de la búsqueda de la objetividad científica, y la otra; la subjetividad ética (sujeto individual kantiano) como dos formas aparte de conocimiento.

Sobre el sujeto, -un diálogo entre Kant y Adorno-, una investigación interesante a la que puede accederse es el capítulo V “El origen de la dialéctica negativa” de Susan Buck-Morss, específicamente el apartado que lleva por título “Una lógica de la desintegración: el papel del sujeto”. En él, la autora posiciona la idea de que el individualismo

del sujeto kantiano, en el idealismo trascendental, justifica una especie de filosofía burguesa donde esta dota de conceptos la realidad, pero esta realidad es un agente dado, es decir, no influye sobre él porque la realidad y la razón están sintetizadas, de acuerdo a Buck-Morss (2020): “sosteniendo que debía ser recuperado del naufragio del individualismo burgués que le había dado origen (...) Adorno desarrolló una concepción de la consciencia individual como sujeto de la experiencia cognitiva” (p.213), es decir, un sujeto desligado de la síntesis razón=realidad, que rescatara el principio de no identidad.

Por otra parte, el trabajo de Arenas titulado “Metacrítica de la razón pura: El Kant de Adorno”, en contraposición a Buck-Morss, menciona que, Adorno no parte de una crítica directamente a Kant, sino de una actualización de su pensamiento. Esto significa que, ambos, tanto Kant como Adorno estén en búsqueda de una objetividad donde el papel del sujeto no termine por agotar la realidad del objeto, pero a su vez que no olvide el papel activo del sujeto.

El diálogo activo entre Kant y Adorno en este estudio, aborda la





noción de construcción de un sujeto desde el mismo frente, y no tanto una desintegración del idealismo trascendental. En ambos se trata de “pensar al sujeto y su identidad sin hacerlo metafísicamente (...) consciente de las necesidades objetivas que lo guiaban”. (Arenas, 2003, p.372), pero más allá de esto, el autor no profundiza sobre las características de este sujeto kantiano, sino que recurre a una explicación sobre como esta filosofía busca a este sujeto.

## II. El sujeto de la razón pura: sujeto cognoscitivo

El sujeto de la razón pura contiene una de las características más interesantes de la obra kantiana, en él encontraremos las condiciones de posibilidad para realizar el conocimiento. Mejor dicho, se plantea un sujeto con capacidad de agencia, que contiene aquellas características que le son inherentes a él (sujeto) y no a la realidad o las ideas que a este se le presentan. En la *Crítica de la razón pura* se analizan los elementos a priori del conocimiento sensible, o, mejor dicho, del conocimiento en su aspecto sensible, puesto que el conocimiento sintético es para Kant,

una unidad en la que intervienen todas las facultades cognoscitivas. Es decir, existe un interés particular en explicar el papel de la cognición para el acceso al conocimiento, en este caso, sintético. (Kant, 2005, p.17)

Estas características, principios para la estética trascendental, son los fundamentos para posibilitar el estudio de la sensibilidad y las intuiciones. Así, tenemos el espacio que se define como aquel en el que se posibilita la existencia de la entidad material a la que se analiza para lograr de forma sintética obtener cierto grado de conocimiento. Para comprender mejor el concepto, Kant (2005) señala en uno de sus ejemplos, lo siguiente:

[...] en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio que llena. Sobrepaso, pues, realmente el concepto de materia y le añado a priori algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, no obstante, es pensada a priori. Lo mismo ocurre en el resto de las proposiciones pertenecientes a la parte pura de la ciencia natural. (p.36)

Kant estaba preocupado por realizar inferencias a priori mediante el ejercicio sintético, que permite lograr tener una idea a partir de lo que percibimos por medio de las sensaciones. De modo que el entrelazamiento de esta primera fórmula kantiana es: por un lado, tenemos la razón (aquello que se nos presenta y contiene facultades previas), el entendimiento (ejercicio sintético sobre lo que percibimos) e imaginación (interacción de las anteriores) para lograr con estas crear un juicio sintético a priori, que es el establecido por las ciencias.

Ahora bien, por otro lado, el segundo fundamento de la reflexión de la estética trascendental en Kant es el tiempo. Éste lo explica mediante las interacciones que tiene el sujeto con lo que se le presenta como real. El filósofo explica que “algo que sucede” necesariamente implica un tiempo en el que fue, un tiempo que lo posibilitó o lo sigue posibilitando, al igual que en el espacio. Así, el tiempo es otra facultad en la que los sujetos son implicados en el hecho cognoscitivo, enfrentarse a la experiencia de aquel objeto. Sobre el tiempo, Kant señala:

[...] es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues, dado a priori. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido. (2005, p.49)

No interesa detenerse tanto en el esquema, sino en la idea sobre el sujeto. Como hemos visto, tanto el espacio como el tiempo, aparte de ser dos características de la posibilidad del conocimiento, lo son en la medida que el sujeto pueda extraer de ellas la experiencia del fenómeno-objeto y mediante esta se dé la cognición.

Este conocimiento entonces se da en la medida “en que tal intuición se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y de recibir, por este medio, una representación inmediata de los mismos” (Kant, 2005, p.46), la intuición mediante la experiencia, reside como la clave



fundamental para la facultad del entendimiento, como repasamos anteriormente, es la síntesis de lo que se percibe de las sensaciones.

Hasta acá, pareciera que el esquema kantiano brinda total facultad a los sujetos para conocer los hechos que se le presentan en totalidad, pero como intentaré plantear en los párrafos posteriores, esta misma facultad hace que el sujeto esté limitado a conocer y el mismo no pueda acceder a aquel conocimiento en su estado “puro”.

Dada la importancia de los conceptos de espacio y tiempo, Kant también menciona que estos son a su vez “simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos” (Kant, 2005, p.19),

Sobre la idea interesan dos cosas; la primera es qué quiere decir la afirmación de que no poseemos conceptos del entendimiento, podemos intuir que Kant se refiere a que no tenemos o no estamos dotados de aquellas facultades para el conocimiento puro, es decir, poder conocer

el objeto en tanto categorías de la razón ya preestablecidas en nuestro sistema cognoscitivo, razón por la cual nos es imposible como sujetos del género humano desarrollar un conocimiento apegado a la realidad de lo que se nos presenta.

Derivado de lo anterior, también tenemos la idea de que tampoco poseemos “elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos” (Kant, 2005, p.19), esta idea es una consecuencia de la anterior, pues al no tener estos conceptos previos de la razón pura, únicamente podemos acercarnos a esta (razón) en la medida en que aquellas sensaciones por medio de las experiencias, las podemos transformar en entendimiento.

De esta forma, en la medida en que, a través de nuestras facultades cognoscitivas logremos moldear ese objeto e intentarlo transformar por medio del entendimiento, es muy claro que, la razón pura kantiana indica la inexequibilidad de los sujetos en cuanto facultades que le permitan obtener esta razón pura y entender de forma concreta y real al objeto.



Así, derivado de lo anterior, este sujeto cuenta con un mecanismo para intentar ir descubriendo progresivamente este conocimiento “puro” y es mediante los conceptos de universalidad y totalidad, que Kant (2005) define como “necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla” (p.29), que será el medio por el que podemos intentar comprender esos conceptos de la razón pura. Son, por tanto, necesarios en cuanto éstos deban ser así para todas las situaciones posibles, y universales en cuánto deban ser aplicados necesariamente en todas las facultades que le competen independientemente de su espacio y tiempo. Así, estos conceptos eventualmente podrían resolver el cómo los sujetos pueden llegar a esta razón y dan al sujeto algún rango de posibilidad de acción, por el contrario, presentan otro problema.

Al tener un sujeto condicionado a buscar aquellos conceptos de la razón pura, o más bien, por medio de sus facultades limitadas, esquematizar estos conceptos progresivamente, muestra que este sujeto es un sujeto condicionado, que no es un productor de realidad, sino un espectador que se limita a

descifrar por qué todo es así bajo la noción de que todo es dado previamente, eliminando con ello las facultades de la acción.

De esta forma, la razón es una síntesis de la realidad -que es dada- y que solo puede ser vista de forma objetiva mediante inferencias sintéticas a priori –propias de las ciencias– que pueda hacer el sujeto; de modo que se nos habla de una noción de realidad que el sujeto no tiene capacidad de modificar. Pareciera así que, como sujetos, nos queda poco por hacer con la existencia y llegar a cierto grado de lucidez y acción, pero esta idea será vista desde otro foco en crítica a la razón práctica.

### **III. En búsqueda de la acción: el sujeto de la razón práctica**

La razón práctica se nos presenta como una contraparte de la razón pura. Esta abarca los niveles de conocimiento humano o usos de la razón que dirige su atención en torno a temas sobre la libertad y la moral. Así, podríamos que -a diferencia de la razón pura-, la razón práctica no necesita revisar los principios, y no es necesario que sus límites sean claros y precisos. A



este respecto, señala Kant (2003) en su *Crítica de la razón práctica*:

[...] los principios prácticos a priori en relación con el principio supremo de la libertad, se convierten en seguida en conocimientos, y no necesitan aguardar intuiciones para adquirir significación, y por cierto que por la notable razón de que producen ellos mismos la realidad de aquello a que se refieren (el propósito de la voluntad), lo cual no es asunto de conceptos teóricos. (2003, p.59)

Si retomamos la discusión sobre el sujeto, podemos encontrar que a este le es inherente la categoría de libertad trascendental, desde la cual el va a posibilitar el conocimiento por el mero hecho de ser descrito, sin alguna necesidad estandarizada desde la que el mismo deba partir. Es gracias a él que, los elementos del conocimiento adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral para la toma de consciencia sobre los mismos. (Kant, 2003, p.4)

Como sujetos, para tener conocimiento de nuestra propia libertad

-aquella que nos da capacidad de construir conocimiento y con este realidad-, necesitamos necesariamente de apoyarnos en la ley moral, ya que “la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir, de la libertad, y esta misma es la condición formal de todas las máximas, la única bajo la cual pueden concordar con la ley práctica suprema”. (Kant, 2003, p.30) Esto significa que, podemos encontrar acá indicios de una relación dialéctica entre libertad y ley moral.

Hasta este punto entendemos que, el sujeto kantiano de la razón práctica se mueve en dos esferas: por un lado, tiene la condición de libertad que le permite como condición de posibilidad la reproducción del conocimiento, y por otra, desarrolla mediante esta libertad la ley moral que le obliga a repensar y tomar conciencia sobre su propia libertad. De esta idea se desprende la ya conocida premisa kantiana “la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad.” (Kant, 2003, p.4) Con ello se establece así esta relación como principio de la razón práctica.

Así, el esquema kantiano, además de las posibilidades o

limitaciones al sujeto, nos presenta de igual forma la discusión entre las máximas y las leyes prácticas, entendiendo por estas los principios subjetivos únicamente válidos para un sujeto individual que sirvan como guía a razonamiento moral al incentivar o realizar una acción concreta. Así, las leyes prácticas que se dan “cuando la condición se reconoce como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional” (Kant, 2003, p.16) significa que funcionan como principios universales de la práctica, aplicables en todos los casos, independientemente de las cualidades subjetivas de los sujetos y los problemas que puedan deshilarse de estas. Con respecto a la diferencia entre máximas y leyes, indicará Kant (2003):

Por consiguiente, las máximas son principios, pero no imperativos. Pero los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan la voluntad simplemente como voluntad sino sólo respecto de cierto efecto apetecido, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son sin duda preceptos prácticos mas no leyes. (p.17)

De esta forma, tenemos por un lado las máximas como cualidades subjetivas para realizar una acción, y por otra parte las leyes prácticas que funcionan como aquellos aspectos objetivos universales y totalizadores que sirven como principios morales para realizar una acción. Esto no lleva a una pregunta: ¿Será que la voluntad humana puede guiarse entonces por los principios empíricos?

El esquema kantiano pareciera indicar que, de estos principios no se pueden obtener leyes prácticas, ya que estos corresponden a aspectos individuales-subjetivos, es decir, propios de los sujetos. Por otro lado, ¿pueden los principios de la razón pura condicionar las experiencias subjetivas de la razón práctica? Trataremos de responder esto a continuación.

#### **IV. El sujeto condicionante y el sujeto condicionado**

Para comenzar la discusión me es pertinente señalar que, el esquema kantiano es dualista, admite la convivencia de dos principios que guían la razón humana, tanto la razón pura como la razón práctica, ambas independientes entre sí, y



por ello, resulta necesario considerar, la discusión sobre cuál de las dos inclina hacia sí su balance.

Tenemos por un lado el mundo natural (fenómeno) y, por otro lado, el mundo moral de la realidad (nómeno); en razón de ello pretendemos que lo siguiente sea un ejercicio de razonamiento sobre el papel de los sujetos, hilar ideas, develar contradicciones y construir un acercamiento un tanto innovador sobre el sujeto kantiano.

De acuerdo a la argumentación “Solamente quienes quieran privar a la razón pura de la facultad de determinar la voluntad sin presuponer sentimiento alguno, pueden extraviarse de su propia definición y declarar completamente heterogéneo lo que antes habían llevado a un mismo principio” (Kant, 2003, p.20) pareciera ser que la diferenciación se halla principalmente en la determinación de voluntad, es decir, en los sentimientos.

Según Kant, no podemos reducirle la determinación de la voluntad a la razón práctica, ya que la razón pura podría eventualmente darnos aquellos sentimientos, pero independientemente de esto, la clave está en la facultad anti utilitarista de la acción. Así, esta

determinación no puede descansar en el sentimiento de placer o displacer, sino en aquellas máximas -si es criterio personal- o bien, leyes -si se aspira a una acción que se desliga de la individualidad- de modo que éstas no necesariamente van a darnos estos sentimientos conforme se quieran.

Adicionalmente, Kant también señala el problema en torno a tomar el camino de hacer algo por “placer”<sup>2</sup>, que sería contrario a la búsqueda del conocimiento, ya sea desde la razón pura o la razón práctica. Sin embargo, es importante señalar también que, la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen, mientras que toda heteronomía del arbitrio (...) es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad. (Kant, 2003, p.30) Con lo anterior, el filósofo también se señala la facultad de los sujetos tanto en la razón pura como en la práctica. En *Crítica de la razón práctica* (2003):

<sup>2</sup> Kant (2003) menciona este problema por medio del siguiente ejemplo: sería exactamente lo mismo que si un ignorante que le gustara meterse en metafísica, imaginara la materia tan sutil, tan excesivamente sutil, que hasta le pudiera dar mareo y creyera luego que de esta suerte hubiese imaginado un ente espiritual y no obstante extenso. (p.21)

La razón determina la voluntad en una ley práctica directamente, no por intermedio de un sentimiento interpuesto de agrado o desagrado, ni siquiera en esta ley, y sólo el hecho de que pueda ser práctica como razón pura es lo que le permite ser legislativa. (p.22)

A partir de lo anterior, podríamos determinar una diferencia inherente para los sujetos: el sujeto de la razón práctica no puede ser juzgado por medio de la objetividad, únicamente puede ser visto como consecuencia última por medio de las leyes, mientras que el de la razón pura debe medirse a partir de la facultad legislativa para encontrarla (juicios sintéticos a priori). Por lo anterior podríamos convenir en que, entre estos sujetos no podemos realizar una categorización sobre su importancia, únicamente ambos responden a intereses de la razón distintos, lo cual resulta problemático en la medida que, la razón pura pueda producir condiciones de posibilidad “reales” (universales y necesarias) dentro de las cuáles quiera o no, el sujeto de la razón práctica debe moverse.

Esta es una de las premisas que adelantaba la tesis de Adorno en

relación al sujeto kantiano; por un lado, es condicionado en las formas de entendimiento de la realidad -como algo dado- en dónde debe limitarse a su comprensión por medio de los juicios sintéticos, y por el otro, deja a los individuos a la interpretación de los fenómenos desde un individualismo en el cuál aquellos hechos se amoldan a su comprensión, cosa que adelantará Adorno, está equivocada.

Por el momento, podemos afirmar que, al hablar de pensamiento kantiano, debemos señalar que no solo encontramos un sujeto, sino dos. Ya que, fiel a su tesis idealista, ambos tienen facultades totalmente independientes uno del otro, sus tesis son planteadas desde dos lugares que no tienen una intersección real (a nivel teórico) y buscar una primacía de alguno por encima del otro, sería caer en un reduccionismo sobre la teoría kantiana.

## V. La superación del sujeto: dialéctica negativa

Como se vio brevemente al inicio del presente texto, pareciera que la dialéctica negativa se nutre del pensamiento kantiano, específicamente de las cualidades del





sujeto. Por un lado, están quienes afirman que hay una especie de muerte del sujeto kantiano planteada por Adorno, por otro, más bien se cree que esta relación se nutre mutuamente. Tanto Kant como Adorno buscan la objetividad del sujeto que se enfrenta a la realidad y ambas filosofías hacen un intento por develar la verdadera acción de estos.

El interés de Adorno, al plantearse desde una crítica al idealismo, funda una corriente filosófica crítica, materialista y dialéctica, que propone un principio de no identidad para los sujetos y objetos que a su vez se plantea un carácter crítico ante aquellos argumentos que intenten sostener que existe una relación armónica entre razón y realidad. Es por esto que se incurre directamente a la discusión kantiana, en la que el sujeto se agota al ser dejado a las anchas de su propia subjetividad. De acuerdo a esto, Adorno (2018) afirma:

[...] para poder determinar, articular lo que está frente a él de modo que se convierta en objeto kantiano, por amor de la validez objetiva de esas determinaciones tiene que desleírse en una mera universalidad, no amputar

menos de sí mismo que del objeto de conocimiento, a fin de que este, conforme al programa, se reduzca a su concepto (p.136)

Uno de los problemas que se logra identificar en dialéctica negativa, es que las lecturas del sujeto idealista influyen directamente en una reducción al programa para lograr hallar el concepto, esto quiere decir que, la comprensión de aquel objeto es disminuida a la mera identidad que el individuo logre exponer sobre este, sin tener más allá de su propia comprensión. Así, dadas las limitaciones del sujeto, la obra kantiana al formar el idealismo trascendental brinda un principio de identidad a aquel objeto, pero ignora que este principio es sesgado por el sujeto que “nada en el individualismo burgués” y así mismo, se imposibilita su capacidad de cognición.

Pero, la crítica de Adorno no solamente incurre en la destrucción del idealismo, de hecho, Adorno recupera parte de la discusión mencionando que: “para funcionar, por tanto, para juzgar válidamente, la forma, el sujeto trascendental, debe necesitar estrictamente de la sensación, estaría, cuasientológicamente,



atada no sólo a la apercepción pura, sino, igualmente, a su polo opuesto, a su materia.” (Adorno, 2018, p.135), a partir de lo anterior, nos quedaremos por tanto con la idea de materia para desarrollar algunas reflexiones sobre esto, a continuación.

El señalamiento crítico al idealismo trascendental es que niega la parte que posibilita esa experiencia cognoscible. Esto no significa abandonar radicalmente la filosofía del sujeto trascendental, sino complementar su parte material, aquella que le brindará a este (sujeto) diversas herramientas y también lo condicionará. Aceptar al sujeto trascendental sin investigar su contraparte -la materia que lo posibilita- para Adorno, es caer en un sesgo. Como ejercicio de análisis, existe una metáfora que utiliza Adorno sobre el sujeto kantiano, que creo es rica para entender sus señalamientos y que se puede descomponer progresivamente para hilar la crítica que plantea, según esto, el autor afirma:

El sujeto -el mismo sólo un momento limitado- fue encerrado por ella en su sí mismo para toda la eternidad, en castigo por su divinización. Como a través de las

aspilleras de una torre, mira a un cielo negro en el que sale la estrella de la idea o del ser. Precisamente el muro en torno al sujeto proyecta sobre todo lo que éste conjura la sombra de lo cosificado que la filosofía subjetiva luego vuelve a combatir impotente. (Adorno, 2018, p.137)

El sujeto de que nos habla Adorno, que fue encerrado en su sí mismo, es el sujeto del idealismo, aquel sujeto que pareciera tener categorías de acción propias, pero que le son negadas en la medida que su entendimiento depende de él mismo, y las cosas en tanto se le presentan, no son más que sus propias abstracciones de la identidad que le brinda al objeto.

Su divinización consistirá entonces en las formas que se le atribuyen a él mismo; por ejemplo, en Kant pudimos ver que el sujeto de la razón pura moldea la realidad, de esta forma los hechos que se le presentan los dota de contenido en el proceso de entendimiento, interactúan formando una identidad, el sujeto idealista construye realidad en tanto la entendemos como aquella facultad de nombrar aquello extraído de las sensaciones.



Las aspilleras y la torre en la que es el sujeto detenido son aquellos principios de posibilidad materiales que el idealismo trascendental -según Adorno- ignora. Si bien Kant afirmó que la materia es deductible, Adorno (2018) agrega que por esta razón se hundiría también la idea de algo inalterable, igual a sí mismo (p.135) que es justamente otro principio desde dónde se construye esta identidad de objeto por medio de las sensaciones.

Y al final, en un intento por plantear otra crítica, el sujeto vuelve a combatir a la realidad, pero esta vez impotente, ya que no logra articular a este objeto más allá de la comprensión cognitiva a la que este ha sido reducido. Lo anterior se ve reflejado en las paredes porque no logra dotarse de herramientas para salir, la materialidad presente lo condiciona, y este al no dominarla, no puede hacer nada al respecto.

Esta idea, propia del idealismo, deriva en una paradoja: “que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad” (Adorno, 2018, p.138); esta idea de la propuesta dialéctica

no pretende desechar, sino utilizarla y desligarla de la identidad.

La descomposición del positivismo filosófico es una tarea que da este razonamiento contradictorio anteriormente señalado; de acuerdo a Adorno (2018) esta relación debe ser dialéctica en la medida que “la dialéctica medita críticamente sobre él, refleja su propio movimiento” (p.138) de ahí que sea posible rescatar esta idea y radicalizar la propuesta del sujeto, debido al fuerte contenido negativo en ella se haya.

Tras identificar esta contradicción en Kant, lo que procuro exponer en esta investigación es que, este sujeto al ser individualizado a su propia subjetividad impone condiciones de identidad a los objetos, lo que significa de alguna forma que no salga de su propia torre; en este faltante negativo podría encontrarse la clave por la que puede reconocerse, contrario a lo que Kant menciona que, la razón y la realidad no tienen una síntesis, es decir, la relación sujeto-objeto debe ser negativa. De acuerdo con Adorno, podríamos afirmar lo siguiente:

La filosofía del sujeto absoluto, total, es particular.  
La reversibilidad de la tesis

de la identidad que es inherente a esta opera contra su principio del espíritu. [...] Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. (2018, p.139)

Es a partir de este análisis que el foco de la dialéctica negativa se invierte a la filosofía de la identidad, proponiendo así la no identidad y resaltando con ello que la imposibilidad del sujeto parte de reprimir las formas en que este pueda hallar aquellas grietas que no se sellarán en el muro de la relación entre realidad y razón. La tarea del sujeto no es dotarlas de contenido mediante la sensibilidad, es destruir la grieta y hacerse paso a la comprensión más amplia de la misma.

## VI. Conclusiones

En primera instancia, es importante volver a señalar el propósito del análisis que motiva esta investigación; una de ellas la intención de caracterizar de forma concreta el sujeto del Idealismo Trascendental kantiano y su papel en las condiciones de posibilidad del conocimiento. Como se pudo observar,

este sujeto no corresponde a uno, sino a dos momentos.

Podríamos convenir a partir de lo anterior que, de acuerdo al primer momento, es un sujeto condicionado por los atributos de universalidad y necesidad, donde la realidad y la razón tienen una síntesis armónica, es decir, las únicas posibilidades del sujeto estaban en que este posibilitaba abstracciones por medio de la sensibilidad para comprender los fenómenos.

Por otro lado, y en el segundo momento, podremos afirmar que, el sujeto de la razón práctica lidiaba con su omnipotencia extraída de la libertad, en donde el sujeto podría crear sus propias máximas, e incluso crear leyes morales mediante un estudio crítico de su libertad, fundado en el principio de si “x” acción podría ser vista como universal.

Al develar las implicaciones de entender la razón como un reflejo de la realidad en el sujeto kantiano, hemos podido exponer que el sujeto pareciera en un primer acercamiento, tener todas aquellas posibilidades para el entendimiento mediante la abstracción sensorial y proceso de cognición, lo cual daba pie a entender que el sujeto era aparentemente un pilar fundamental



en la acción del pensamiento. Pero contrario a esto, con las reflexiones mediante la dialéctica negativa, la síntesis entre razón y realidad encadenan a este sujeto a una inactividad, dejándolo únicamente hilar reflexiones sobre la identidad de los objetos, pero no sobre el accionar que pueden condicionarle tanto a él como persona que realiza el acto de cognición, así como a las modificaciones que pueda tener un evento concreto en el espacio.

La relación de la dialéctica negativa y el idealismo trascendental es evidente, más a nivel del papel del sujeto; el sujeto de la dialéctica negativa se nutre contantemente de las reflexiones del idealismo trascendental, pero esta las aborda de forma crítica, no desde una relación en la que se dan los hechos por establecidos, sino en un intento

por crear a partir del sujeto idealista aquellas condiciones objetivas de los sujetos.

Podemos afirmar que el sujeto en dialéctica negativa es una superación del sujeto kantiano, o cuando menos proponerlo de esta manera de acuerdo a la crítica y a los principales distanciamientos de Adorno referente a Kant que podríamos sintetizar de la siguiente forma: para Adorno no existe una síntesis entre razón y realidad. En vez de que el sujeto identifique los sucesos, es preferible que este vea sus momentos contradictorios, y por último, el sujeto que está condicionado, puede a su vez contar con herramientas para tener acercamientos críticos con los que comprender su realidad inmediata.

## Referencias

- Adorno, T. (2018). *Dialéctica Negativa, La Jerga de la Autenticidad*. Akal.
- Arenas, L. (2003). Metacrítica de la razón pura: El Kant de Adorno. *Revista de Filosofía Universidad Europea de Madrid*. 28 (2). 353-377.
- Barahona, E. (2006). Categorías y modelos en la Dialéctica negativa de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. 39 (1). 203-233
- Buck-Morss, S. (2020). *El origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Eterna Cadencia Editora.
- Chaves, A; Gadea, W. (2018). La relación sujeto-objeto en la concepción kantiana de la ciencia. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación* 25 (1). 111-130. Recuperado de: [www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)
- Kant, I. (2005). *Crítica a la razón pura*. Taurus Editorial
- Kant, I. (2003). *Crítica a la razón práctica*. Editorial La Página S.A

# ENSAYOS

---







**Esbozos  
para una  
filosofía de la  
agroecología**



**Álvaro Rivas Monge<sup>3</sup>**

**Universidad Nacional de Costa  
Rica UNA**

Recibido: 20-11-2022

Aceptado: 03-12-2022

<sup>3</sup> Álvaro Rivas Monge | Trabajador del proyecto agroecológico Mojojoy Agri-cultura desde hace cinco años, el cual fue galardonado con la Medalla Nacional al Mérito Agrícola 2022, y se le otorgó el reconocimiento de Bandera Azul Cuatro Estrellas: Categoría Agropecuario. Ha realizado diversas investigaciones audiovisuales y filosóficas en torno a la experiencia de la recuperación de suelos para la producción de alimentos.



El mundo de la tierra, de las lombrices, de los gusanos, de los mosquitos, de las flores, de las raíces, del humus, de las semillas y de campesinas y campesinos, no ha sido en ningún momento un problema filosófico central en los debates que a este oficio respecta desde la institucionalidad filosófica costarricense. Sin embargo, a pesar de este esfuerzo por ascender, por despegarse de la mugre, no hay problema filosófico que no pueda ser problematizado desde la realidad material de los seres vivos, ya que el ser humano, que hace filosofía, es uno de ellos.

De alguna forma los descubrimientos de la biología, de la ecología, sus narraciones, las prácticas de la agri-cultura ecológica van desnudando y mostrando partes bastante reveladoras acerca de qué es materialmente este ser que hace filosofía, cómo reproduce su existencia y cómo se mantiene hábil para vivir. El materialismo ha asestado golpes en esa línea, de la misma forma que el pensamiento dialéctico o el pensamiento complejo, este último situando el pensar filosófico en un enmarañado mundo de devenires y de ecosistemas cambiantes que lo soportan y lo hacen posible.

Se parte de que el mundo que piensa la filosofía no es otra cosa que un mundo originado por seres vivos y minerales en un devenir que se remonta incluso antes que los propios humanos. La agri-cultura penetra, se sumerge, juega, transforma, recrea, participa de manera directa con el mundo material que hace posible la continuidad de la vida del ser que hace filosofía. De alguna forma se abre la posibilidad de que las nuevas narraciones y especulaciones de la metafísica sean en realidad pequeños cuentos y relatos entre seres vivos, pequeñas batallas, colaboraciones y fusiones, vidas entretajadas de millones de bichos que van generando el espacio, los elementos y las áreas esenciales para que crezcan las lechugas o las vacas que nos alimentan.

La agroecología específicamente, abre una posibilidad filosófica en el interior de su práctica que nos permite reflexionar y abordar el concepto de naturaleza, las relaciones entre el ser humano y la vida no-humana, y además de eso, pasar a participar de manera material con el mundo propio de esos conceptos, teorías y especulaciones.

## ¿Re-crear el bosque?

Una idea de la agricultura orgánica, comúnmente extendida y sobre la cual se asienta mucho de las prácticas y el pensamiento agroecológico<sup>4</sup> es que, el modelo más preciso y más eficiente de un sistema agroalimentario es “el bosque”, y por lo tanto, la agroecología se propone recrear las dinámicas relacionales de un bosque al interior de los sistemas agrícolas. Esto también se podría entender como “recrear la naturaleza”, “extender las potencias de procesos naturales y biológicos” en las técnicas de producción de alimentos. Pero no solo está el esfuerzo de creación de técnicas que reproduzcan procesos ecológicos, sino también en las formas de organización de los elementos y las relaciones, en la creación de condiciones que hacen posible ciertas emergencias de embrollos biodiversos, en extender las interacciones y flujos entre seres que se constituyen mutuamente, en recrear los distintos juegos que sostienen un ecosistema, que hacen “el bosque”, y cómo este genera la posibilidad de ciertos “modos de vivir y morir”

4 Me refiero con este término al conjunto de agriculturas que de alguna forma se proponen producir alimentos bajo una relación metabólica con el ecosistema.

como diría Donna Haraway (2019), o en este caso, cómo construir sistemas agroalimentarios habitables para muchos seres.

Esta idea cardinal de que los seres vivos sean considerados una multiplicidad de seres -un embrollo ecosistémico- deriva de la teoría de la *simbiogénesis* y la *simposiosis* de Lynn Margulis (2002). Por ello es posible considerar que los sistemas agroalimentarios tienen un lugar de suma importancia a niveles ontológicos porque estos se ubican en las capas materiales constituyentes de los seres humanos. De la misma forma el ambiente, el entorno, el nicho ecológico que rodea cualquier ser vivo -y que también existen dentro de estos- son elementos y procesos constituyentes de su identidad, de su continuidad, de su dinámica. Aislar a los seres vivos de su alimento, de los gases que entran y salen de sus cuerpos, del agua, de sus alimentos, resulta una mutilación analítica.

El cuerpo de un ser vivo -que es su *ser-* es una imbricación de bucles biológicos de múltiples comunidades biodiversas que a su vez conforman embrollos de otras comunidades biológicas y minerales. La extensión de la constitución de un



ser vivo se extiende tanto como la materialidad total que lo constituye. Parte de él está en el brócoli del que se alimenta, en la molécula de oxígeno que acaba de entrar a sus pulmones, en el agua de la que bebe y que desciende del río en la montaña, en la leche que sale de la ubre de una vaca que luego será el calcio que tendrá en alguna uña, o en las vitaminas y sustancias al interior de un camote que van a permitir un adecuado funcionamiento cerebral.

El hecho de que los seres biológicos sean seres interdependientes y dependientes de minerales y otras materialidades problematiza su identidad; los límites que los definen entonces se vuelven borrosos de la misma forma que la idea de un *authos*, la individualidad, lo Uno. Los conceptos de *simbiogénesis* y *simposiosis* de Lynn Margulis toman de nuevo lugar. La noción de embrollo ecosistémico desafía, o cuando menos, problematiza los márgenes que delimitan las separaciones entre seres; evidencian profundamente la arbitrariedad de los límites, la individualidad de los organismos que pasan devorando el entorno para poder continuar con vida, incluso con ayuda de otros seres que son parte constituyente de

estos; del entorno que se conforma a su vez de otras comunidades biológicas en procesos conjuntos que van generando las condiciones para la continuidad de la vida. Así, el rumen de una vaca, nuestra flora intestinal, se conforman de otras enormes comunidades microbiológicas; *son* otros seres que, además, sostienen en gran medida el hecho de que los mamíferos sean posibles. Y así, nos encontramos, -para el caso de cualquier otro organismo biológico- que estos son un conjunto de niveles de biodiversidad, de sustancias del “exterior”, de capas abiertas a entradas, salidas, ensamblajes y distintos acoples de diversidad comunidades de vida con el mundo.

De acuerdo a lo anterior, la *simpoiesis* es un concepto que nos permite armar, ensamblar la comprensión del mundo relacional del bosque que a su vez problematiza la idea de la *autopoiesis*, que plantea que los organismos son autoproducidos, replicados por sí mismos, los cuales habitan junto con su nicho ecológico (Maturana & Varela, 2003). De acuerdo a esta idea, de alguna forma se continúa privilegiando la noción de un agente, de un organismo autónomo que



se reúne o vive con otros organismos en relaciones exteriores, estableciendo distintas formas de contacto con el resto del entorno para producirse a sí mismo.

Aceptar la *simpoiesis* implica aceptar también que los organismos no son agentes con un centro controlador, sino ecosistemas de seres intrincados y relacionados más allá de relaciones exteriores formando parte de su propia constitución.

Por lo anterior, es necesario reconocer, situar la *simpoiesis* en un lugar central en los soportes relacionales que sostienen “el bosque” porque, gracias a esta teoría, es posible salir de un mundo que constriñe, que se encuentra atrapado en la visión de seres aislados que tienen a disposición distintas formas de interactuar con el entorno. Ahora sabemos y podemos convenir en que todo ser deviene con otro conjunto de seres que son parte constituyente de sus condiciones esenciales de vida; además, en términos no solo de su realidad inmediata sino histórico-evolutiva.

La *simpoiesis* permite expandir la noción de un gran metabolismo compuesto por seres de identidades inestables y fluctuantes en que las relaciones y procesos son

previos a los elementos y jugadores que participan de un sistema específico, tal y como la historia de la vida se nos muestra hasta el momento. Esta teoría abre la posibilidad de entender la naturaleza como un sistema de bucles, embrollos, enredos, emergencias espontáneas y configuraciones diversas entre seres. La condición simpoiética del origen y continuidad de las formas de vida tal y como lo plantea Margulis (2002) arroja a la luz la *simbiogénesis*, la cual sostiene la idea de que muchos seres, tejidos, especies, células, son producto de simbiosis de larga duración; tal y como lo muestra el origen de las plantas que son el resultado de la simbiosis entre bacterias, cianobacterias, y bacterias fotosintéticas.



**MOJOJOY**  
**AGRICULTURA 1**

Foto: Mariela Richmond Vargas







## El momento filosófico de la recreación de la naturaleza

Recrear la naturaleza implica, trae consigo este entramado de capas a distintos niveles; las tramas se tejen desde niveles moleculares, microbiológicos, celulares, minerales, hasta niveles planetarios y solares. Las comunidades creadoras de sistemas agroecológicos tienen frente así un enorme lodazal cargado de billones de seres interrelacionados, de materiales orgánicos, hierbas diversas que surgen a distintos tiempos, un mundo de relaciones esporádicas, temporales. Su participación -su trabajo dentro de esa terrenalidad, si la ubicamos bajo esta noción acerca del bosque- es la de posicionarse como una especie de vector generador de condiciones que hacen posible el suceso de múltiples embrollos *simpoiéticos* tanto para sí mismo como para el resto de seres que participan del sistema y que, en alguna medida, *son* el sistema agroecológico. Su mundo como lugar de acción es precisamente un mundo abierto de bucles y diversidades donde las posibilidades de tejidos para construir un sistema agroecológico exponen una libertad material que permite hipótesis

y especulaciones que tienen impactos en procesos de la vida rural agrícola con la naturaleza y en el abastecimiento de alimentos al resto de la sociedad.

El trabajo agroecológico implica más la creación de condiciones para el devenir de la vida, que de la cosecha de los distintos seres y frutos que surgen de ese devenir. La reflexión y observación de la naturaleza podría convertirse en un lugar de creatividad y construcción de la relación con el resto de la vida humana y no-humana, y de una manera más situada, en la práctica de las distintas agri-culturas que crean nuevos paisajes naturo-culturales habitables para toda la abundancia de simbiosis y holobiotomas que participan, incluido el ser humano.

El pensamiento permite ubicarse frente al contenido material que hace posible nuestra existencia. Observar el viaje de los polinizadores -insectos que visitan las flores y rondan por todo un terreno polinizando plantas de tomate, berenjena, papaya- es tomar conciencia de estar frente a las dinámicas que se esconden detrás de la generación de los alimentos. Lo anterior nos da una clara pista de

que este organismo –polinizadores elemental para nuestros lugares de producción de alimentos y nos obliga además a rastrearle a buscarle, a procurarnos información sobre estos; dónde viven, en qué plantas permanecen, y esta práctica de observación, de búsqueda y conciencia, nos arroja paulatinamente información sobre cómo esto permite replicarse en los sistemas agroalimentarios.

Estas pistas nos dan luz acerca de la red de seres que sostienen a este ser que garantiza, por ejemplo, una buena cosecha de tomate. Observar, dar seguimiento a la descomposición de una hoja vieja, ver las visitas que esta tiene de diversos seres que la van devorando; o cómo los hongos van manchando partes enteras envolviéndolas para transformarlas dejando valiosos desechos que se convertirán en humus fértil para que las plantas tomen minerales y sustancias orgánicas, nos ofrece la posibilidad de extender estos juegos y relaciones en función de ir armando y tejiendo las condiciones que generan zonas de suelo fértil, o bien, ecosistemas vivos terrestres donde es posible el cultivo de alimentos.

Nuestro pensamiento a la luz de estos conceptos, nos permiten pues visualizar el camino de fincas y sistemas agroalimentarios donde se puede vivir y morir de cierta forma en compañía de plantas, hongos, frutos y animales que devienen con nosotros y nos colaboran en la generación de alimentos y hábitat para nuestra continuidad existencial.

La reflexión y observación de plantas y su relación con el suelo, con los insectos, con el sol, profundizar en el pensar de redes ecosistémicas, es elemental para la generación de sistemas agroecológicos. Permite situarse, mapear sobre los distintos elementos que hay y las posibles relaciones que se pueden tejer, conscientes de que vamos construyendo relaciones ecológicas *simpoiéticas*, humus fértil. La mayoría de técnicas de la agricultura ecológica se relacionan directamente con establecer relaciones entre seres, materiales orgánicos y minerales, relaciones mediadas en algún punto por la participación del ser humano que se convierte en un provocador y gestor de áreas de procesos vivos biodiversos.



Un libro como *Mierda a la Carta* (2020) de Jairo Restrepo (2020) y Agredo España, es la expresión del enorme y variado mundo de herramientas para recrear la naturaleza y generar condiciones para posibilitar la vida de cultivos, tan variada como lo exige el carácter local y situado en el que sucede la vida. Cada receta en esta propuesta de ambos autores es una especie de tesoro culinario local con materialidades y tiempos que nacen del juego entre la subjetividad campesina y la abundancia de formas y procesos de la naturaleza; que van desde cáscaras de camarón -como las usan en territorios costeros-, el suero que sale de la producción de queso, los hongos que se esconden dentro, debajo y encima del suelo del bosque; huesos y sangre de vaca y de cerdos que salen de mataderos, hongos que devoran hongos que están en las zonas de descomposición, bacterias que toman energía de la luz y mejoran las condiciones físicas del suelo, sustancias y extractos que se forman en los tallos, flores y raíces; todos son materiales posibles para construir embrollos vivos en sistemas agroalimentarios.

Podríamos entonces afirmar que el arte está en el pensamiento y la práctica situada que permita ir dilucidando los distintos juegos de relaciones que se pueden tejer de acuerdo al lugar, al terreno, a los tiempos de las plantas, a los seres que lo habitan y a las sustancias y materialidades que hay a disposición. Todos los elementos bióticos y abióticos son elementos de alto valor que pueden alterar y potenciar todo el entramado de un abono, de una parcela o de un biofertilizante fermentado, abriendo nuevas posibilidades a la continua diversificación que emanan todos los procesos biológicos.

La producción de un abono bocashi, de un biofertilizante fermentado, de un caldo mineral, herramientas muy utilizadas y que revelan gran parte de la forma de operar de la agricultura ecológica, se hacen de acuerdo a elementos que hay dentro del trabajo agropecuario y en los bosques locales, lo que lo convierte en una práctica situada que permite el surgimiento de relaciones ecosistémicas donde participa la *agri-cultura*. Miel de caña, materiales carbonados como cascarillas de arroz, de café o bagazo de caña, cáscaras de camarón,

polvos de piedras, cenizas de material vegetal, carbón, pulidura de arroz, azufre, sulfato de magnesio, suero, sangre de animales, harina de huesos, hojas verdes, raíces de distintos tipos de zacate, lombrices, aserrín, mierda de vaca, cuita de gallina, flores, bacterias *fototróficas*, son solo algunos destellos diminutos de la enorme abundancia y diversidad que existe de sustancias y materias para tejer arreglos *simpoiéticos* desde el mundo de la *agri-cultura*. Cada uno de estos elementos son alimentos, hábitats o fuentes de energía para distintos organismos los cuales van transformando estos materiales ya sea por la fermentación o la descomposición para organizarlos en estructuras biológicas que puedan ser asimiladas por el metabolismo de la planta.

Al traer material del bosque, como la tierra de este, y reproducirla con miel de caña y semolina de arroz en un proceso conocido como *reproducción de microorganismos de montaña* (2020), de acuerdo a Restrepo Rivera y Agredo España, trae consigo el motor microbiológico que hace posible a “el bosque” y su reproducción es un proceso simplificado que permite a

las campesinas y campesinos disponer de comunidades microbiológicas que generan las dinámicas relacionales entre materia orgánica, raíces y minerales que suceden en los ecosistemas más viejos y complejos. Esto les da la posibilidad de incorporar en sus abonos, composteras, sustratos, cultivos, alimentos de gallinas y vacas, potentes sistemas vivos a nivel microbiológico, trabajando de esa forma un área de las capas más profundas de los sistemas biológicos a nivel organizacional.

Los enredos y flujos entre microorganismos, materia orgánica y minerales son los que dan soporte elemental al apareamiento y continuidad a formas de vida distintas como plantas y animales (Primavessi, 1984). De igual manera un biofermento con miel de caña, suero de vaca, agua, minerales y microorganismos de montaña, es la recreación de dinámicas que suceden al interior del suelo vivo, construidas bajo los materiales y recursos locales al trabajo agrícola, permitiendo con ello disponer de los resultados de los procesos de fermentación naturales para la nutrición de cultivos y del suelo (Restrepo y España, 2020). Estas tecnologías desarrolladas por



el campesinado agroecológico atraviesan transversalmente todas las capas de organización de los sistemas vivos y de los suelos; se basan en la generación de condiciones muy específicas que impulsen el despliegue de distintas habilidades y relaciones que poseen organismos y microorganismos que desembocan en el nacimiento de sustancias, vitaminas, moléculas, quelatos, minerales digeridos y estructuras complejas que aportan en la nutrición y salud de los cultivos. Es hacer lo que hace el bosque en su profundidad, solo que con nuestra mediación cargada de especulación, hipótesis y reflexión filosófica.

El suelo del bosque a simple vista es un torbellino de combinaciones entre partículas de hojas secas, hongos, humus, arcillas, pedazos de musgo, rocas, raíces, flores secas, troncos, frutos mordidos y fermentados, semillas verdes, maduras y otras germinando, todo en un mar de interacciones e intra-acciones que se generan de las distintas redes y bucles constituyentes del flujo vivo del suelo. Hay materia orgánica en las primeras fases de descomposición y en las últimas, lombrices que abren túneles donde entra el oxígeno y el nitrógeno

atmosférico, zonas que luego transitan las raíces y el agua, abejones que están desmoronando pequeños troncos caídos donde construyen sus hábitats, dejando valioso material que penetra la microbiología, gusanos digiriendo materiales podridos, minerales altamente disponibles que dejan paso a los hongos y bacterias sobre la materia orgánica. Ese devenir del conjunto posibilita las condiciones de continuidad de la vida para las propias especies que lo habitan, lo componen y que son la vida. Todas las capas del ecosistema están sucediendo de manera simultánea en todos los niveles permitiendo la continuidad de la vida en toda su complejidad y en todas las escalas. De esta forma, el trabajo agroecológico por medio de su intercambio metabólico con toda esta complejidad se convierte en una fuerza que juega en los distintos niveles estructurales del ecosistema para abrir nuevas formas de relaciones.

La agroecología, a pesar de su potencia, sigue siendo un pequeño movimiento al interior de la enorme estructura de la agroindustria que domina monstruosamente una gran parte de la agricultura que hace la especie. Esto implica

necesariamente abordar e indagar la dinámicas con las que opera la agroindustria, sus formas; el pensamiento sobre la naturaleza con el que se despliega toda una comprensión y acción específica sobre los seres vivos, modificando su realidad simpoiética por medio de la destrucción completa de los hábitats y seres que constituyen los distintos niveles del ecosistema que van, desde los hongos y bacterias por medio de fungicidas, las plantas arvenses diversas con herbicidas, hasta los insectos voladores, rastreros y polinizadores con insecticidas. La diversidad genética de la semilla atada a su origen local, situado, es eliminada para ser sustituida por semillas modificadas genéticamente, lo cual implica la ruptura del devenir conjunto de la semilla con el resto de su sistema *simbiogenético*. Lo anterior deriva en una mutilación tras otra hasta tener un suelo cargado de plantas iguales altamente dependientes a fertilizantes y venenos industriales donde los otros seres son amenazas permanentes, competidores.

La idea de fractura del metabolismo universal de la naturaleza por parte de la especie humana, o más precisamente, por parte del

sistema capitalista, no rompe ni niega el origen del ser humano dentro de la naturaleza, ni el hecho de que, incluso fracturado, sigue siendo parte de ese metabolismo.

El hecho de que hoy el suelo esté siendo erosionado a puntos críticos como consecuencia de la agricultura industrial, es una hemorragia al interior de un entramado de holobiotomas, una fuga vital al interior de nuestro sistema simbiogenético de millones de años evolución. Haber provocado una hemorragia tan honda que está extinguiendo la mayoría de la vida sobre el planeta, no significa que estemos separados ni escindidos de los procesos terrestres, de otros bichos y plantas, por el contrario, nos comienza a mostrar en el horizonte los límites de nuestra propia existencia. Iniciar el camino de destejer el entramado de millones de seres significa destruir el mundo que nos hace posibles. La fractura del metabolismo que generó la agroindustria en el capitalismo no es otra cosa que una de las rutas y modos en que era posible nuestra especie dentro del bosque con los riesgos que eso implica.



**MOJOJOY**  
**AGRICULTURA 2**

Foto: Mariela Richmond Vargas








## Referencias

- Altieri, M. (1999) *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Duque, F. (1986) *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Foster, J. B. (2004) *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- Giraldo, O. F. (2018) *Ecología política de la agricultura. Agroecología y Posdesarrollo*. Campeche: El Colegio de la Frontera Sur.
- Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Hegel, G. W. (2000) *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lowy, M. (2011) *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe capitalista*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Mandelbrot, B. (1975) *Los Objetos Fractales*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Margulis, L. (2002) *Planeta Simbiótico*. Madrid: Debate.
- Maturana, H., & Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos*. Barcelona: Grupo Editorial Lumen.
- Morin, E. (2006). *La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Catedra.
- Odum, E., & Barrett, G. (2006). *Fundamentos de Ecología*. Connecticut: Thompson Editores.
- Paz Narváez, I. (2020). *Microorganismos del suelo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Prigogine, I. (1991). *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Prigogine, I. (1997). *El Fin de las Certidumbres*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Primavesi, A. (1984). *Manejo Ecológico del Suelo*. Buenos Aires: El Ateneo Editorial.
- Primavesi, A. (2009). *El Suelo Tropical*. La Vía Campesina.
- Restrepo Rivera, J., & Agredo España, D. (2020). *Mierda a la carta*. Bogotá: Editorial Nomos.
- Shiva, V. (2008). *Los monocultivos de la mente*. FINEO.





**El nacionalismo  
en la literatura  
nicaragüense como  
legado generacional.  
Una aproximación a  
las transgresiones de  
la nueva literatura**



**Berman Bans<sup>1</sup>**

Escritor

**Universidad Nacional  
de Costa Rica UNA**

Recibido: 18-11-2022

Aceptado: 02-12-2022

---

<sup>1</sup> Berman Bans | (Managua, 1976) Berman Bans, Managua 1976. Estudiante de Licenciatura en Filosofía por la UNA. Poeta, ensayista, narrador. Ganador del certamen para publicación de obras literarias por el Centro Nicaragüense de Escritores, 2011, con el poemario Bitácora de un naufragio. Ha publicado el libro de relatos La Fuga, Leteo ediciones 2013, reeditado por Quibraplata ediciones, 2022. También ha publicado el poemario Huésped de tu sombra, Cassasola ediciones, 2017, y ha ganado el premio Ernesto Cardenal In memoriam, 2020, convocado por el Centro Nicaragüense de Escritores con el poemario Tiempo de Caracumbas. Es director de la revista electrónica de literatura [www.alastorliterario.com](http://www.alastorliterario.com).



**Resumen:** La literatura nicaragüense es reconocida por su compromiso político con la realidad latinoamericana. Las figuras canónicas, desde Darío a Ernesto Cardenal, vincularon su pensamiento estético con el compromiso político de sus respectivos tiempos vitales. Sin embargo, el constructo nacionalista que la mayoría de estos autores elaboraron a través de un canon literario establecido por medio de antologías de poesía y de narrativa y de revistas comprometidas con el nacionalismo partidario político, se convirtió en un paradigma hegemónico que ha tendido a estancar el pensamiento estético y la creatividad filosófico literaria bajo códigos neoconservadores a ultranza.

Desde la aparición de una nueva generación de escritores, sobre todo algunos poetas, narradores y ensayistas, que abarcan publicaciones que van desde el año 2007 al 2022, analizaremos las nuevas búsquedas y propuestas de los y las jóvenes de cara al legado nacionalista que les heredaron las generaciones anteriores. Intentaremos una aproximación a su contexto y a sus rupturas para visibilizar el nuevo rumbo de las temáticas y del compromiso estético y ético político de la última generación de autores y de autoras, recopilados en la antología de poesía *Volarse las trancas 2019*, recopilada por Carlos M- Castro, y revisada por el autor en 2021.

**Palabras clave:** Nacionalismo. Tradición. Antologías de poesía. Poetas. Transgresión estética.

**Abstract:** Nicaraguan literature is recognized for its political commitment to Latin American reality. The canonical figures, from Darío to Ernesto Cardenal, linked their aesthetic thought with the political commitment of their respective vital times. However, the nationalist construct that most of these authors elaborated through a literary canon established through poetry and narrative anthologies and magazines committed to partisan political nationalism, became a hegemonic paradigm that has tended to stagnate aesthetic thought and philosophical-literary creativity under neoconservative codes at all costs.

Since the appearance of a new generation of writers, especially some poets, storytellers, and essayists, covering publications ranging from 2007 to 2022, we will analyze the latest searches and proposals of young people facing the nationalist legacy they inherited. the previous generations. We will attempt an approach to its context and its ruptures to make visible the new direction of the themes and the political aesthetic and ethical commitment of the last generation of authors, compiled in the poetry anthology *Volarse las trancas 2019*, compiled by Carlos M- Castro, and revised by the author in 2021.

**Key words:** Nationalism, Tradition, Poetry Anthologies, Poets, Aesthetic Transgression.

Cuando indagamos los textos de la última generación de poetas en Nicaragua, a través de sus publicaciones y, sobre todo en la pertinente antología recopilada por Carlos M- Castro, titulada, de manera irónica: *Volarse las trancas, quince poetas novoseculares nicaragüenses*<sup>2</sup>, se tiene una sensación de vértigo. Como si algo realmente grave estuviese pasando en la tradición literaria de un país desde hace años estancado en sus viejos paradigmas hegemónicos.

La choza de la *tradición nacional*, esa *patria del criollo* de la literatura local persistente en las prácticas culturales tanto de la derecha como de la izquierda, impuesta en Nicaragua como un mito incuestionable incluso en los años de la fallida revolución sandinista; ese sustrato sospechosamente entramado en la misma agenda social de las políticas partidarias de ideologías supuestamente opuestas, respecto del contrato social, ha quedado expuesta, a la luz de los nuevos textos de estos poetas antologados, con todos sus nidos de comején y sus murciélagos silenciosos colgando de sus galpones. Los poetas «constructores de la nación», desde los

años treinta hasta los años ochenta, salvo raras excepciones, venían utilizando la misma argamasa para la choza de adobe de su jubilación literaria: el tono solemne y profundamente provinciano de la poesía nacional que tanto enamoró al internacionalismo de izquierdas y al nacionalismo de derechas durante los años de la guerra, mal conocidos como la década de la revolución: una revolución que, al parecer, nunca pretendió cambiar la manera típica (agrario-ganadera y posfeudalista) de pensar de los nicaragüenses respecto de sí mismos y de la cultura. Una supuesta revolución que beatificaba al campesinado, a la mejor manera del pensamiento conservador de los años treinta, mientras provocaba una persecución encarnizada contra la disidencia campesina en el territorio nacional, una disidencia acusada de mercenarismo con las políticas de guerra sucia de la administración Reagan.

Si las literaturas nacionales son un invento de los nacionalistas europeos del siglo XIX y la parodia latinoamericana resultó, por conocidas razones contextuales, más exitosa en crear esos mitos colectivos: un país con su literatura

2 Revista Carátula, Edición 110-111, Managua, 2019.



y su poesía nacional, un proyecto nacional con su propia épica fundacional, través de la novela o de la poesía, con sus héroes folclóricos incluidos (lo cual no deja de recordarnos la hazaña de ese paródico cuento de Borges *Tlön Uqbar y Orbis Tertius* en que un grupo de letrados pretenden inventar no un país, sino un planeta entero) debemos reconocer que, en Nicaragua esos paradigmas hegemónicos de las élites letradas han tenido un peso canónico que continúa afectando, debido a las limitaciones educativas y culturales de ese país convulsionado por las guerras civiles y la corrupción olímpica de su clase política, la manera de leer y de escribir y de crear pensamiento estético y filosófico político hasta nuestros días. Sea que los liberales nacionalistas tuvieron a su Darío -a quien tanto los liberales y sandinistas acomodaron a la fuerza a sus pretensiones nacionalistas, creando a un Darío acomodaticio con sus intereses vernáculos para enseñarlo hasta por los poros a los niños en las escuelas-, los conservadores de la oligarquía tuvieron a sus poetas e ideólogos vanguardistas<sup>3</sup> y los po-

3 Es importante señalar que, igual que en la Italia de Marinetti o de Pound, los poetas vanguardistas de los años treinta y cuarenta en Nicaragua eran fascistas convencidos

líticos sandinistas, exguerrilleros a exitosos socialistas, encontraron en los escritores posvanguardistas a sus poetas nacionales definitivos<sup>4</sup> al servicio de su propaganda partidaria; todos se encuentran en una línea nacionalista donde los unos fraternizan con los otros sin incurrir en críticas epistémicas profundas al legado de sus antecesores criollos. Los mitos nacionalistas literarios, que en otros países, autores y libros por igual, hoy permanecen en el más justo de los olvidos o por lo menos en el centro de una discusión reflexiva y creativa desde hace muchos años, han adquirido en Nicaragua -por una falta de revisionismo crítico profundo que ubique a esos autores y a sus obras en su propio sitio y tiempo, para valorarlos con distancia y precisión en cuanto a sus verdaderos límites y logros literarios- un peso de «tradicición» que, viéndolo con ojos más *contaminados* desde el contexto diverso de la crisis actual de la globalización, a muchos podría parecer, a estas alturas, de un peso literario absurdamente ridículo.

y políticamente comprometidos con el franquismo hispánico.

4 Incluso llegando a encarnar, desde Cardenal hasta Leonel Rugama, las tres dimensiones más estimadas de la mitología nacional: el sacerdote y el poeta y el revolucionario.

Para nadie es un secreto que, en su gran mayoría, ese tipo de autores del siglo XX, en tantos países del continente, poco o nada interesan al lector contemporáneo, a menos que sean autores que hayan construido una obra sólida, distanciados de los paradigmas hegemónicos nacionalistas a los que las élites letradas sirvieron, menos que por razones estéticas o literarias, por razones político partidarias vinculadas a regímenes represivos.

En el caso de Nicaragua, por ejemplo, los mejores poemas de Luis Alberto Cabrales, un ideólogo fascista y poeta fundacional de la generación vanguardista, o del mismo Ernesto Cardenal,<sup>5</sup> son precisamente los textos que menos hacen referencia a esa obsesión nacionalista que los persiguió toda su vida a través de sus hoy célebres adhesiones político-partidarias. Salta a la vista, en este sentido, el escenario de la gran limitación del sandinismo de los ochentas incapaz de cuestionar, criticar y desmontar los códigos ideológicos del conservadurismo nacionalista que asumió como legado, procediendo de

manera coercitiva -desde el estado militarizado y sus ministerios culturales- a construir su propia agenda nacionalista sobre los mismos paradigmas hegemónicos conservadores de la ultraderecha literaria.

Es así como lo expone, con una lucidez que no ha perdido actualidad, el ensayista y narrador Leonel Delgado en su ensayo *Las antologías de poesía en Nicaragua y el problema del texto emblemático* cuando afirma:

En Nicaragua la poesía es poco menos que un mito. Un mito de fundación heterogénea que fundamenta, entre otras cosas, la articulación letrada del nacionalismo y la nacionalidad. Hablar de un debate literario en Nicaragua, equivale casi siempre a ingresar a los subterráneos chismorreos, las batallas sordas (y quizás sórdidas), las innumerables vocinglerías de capillas y capellanes. Todos hermanados por la creencia de que lo que hace universal a Nicaragua es la poesía. Ni desconstruccionismos ni posmodernismos han valido ante esa figuración monolítica de la poesía como polo de poder cultural, incluso cuando el propio discurso

5 Ambos, poetas ideologizados y con militancias políticas comprometidas hasta el final de sus días; y a los que nadie se atrevería a acusar de ser «poetas escapistas» de la realidad.





poético demuestra estar sumergido en una profunda crisis” (Delgado, 2002, s/n)

Parodiando a Wallace Stevens podríamos decir que, de la violencia exterior socialmente organizada y confrontada con la violencia interior -expuesta poderosamente en la mayoría de los textos poéticos de la última generación de poetas, desde Francisco Ruiz Udiel hasta Gema Santamaría, por ejemplo-, germinan en estos poemas los símbolos terribles de una belleza inmersa en su propia ruptura; un tejido de voces como heréticas mándalas alzadas contra su propia mortalidad. ¿No es acaso el lenguaje la verdadera patria de los poetas? ¿No es la transgresión operativa de ese mismo lenguaje contra el sinsentido de la realidad lo que hace que nos guste y a la vez nos disguste tanto la poesía como fenómeno vital? Entramos aquí a un terreno que tiene que ver con la apuesta de estos poetas que pretenden reivindicar la autonomía del texto y su capacidad transgresora como forma de establecer una nueva actitud ético política dentro de los nuevos contextos paradigmáticos. Al no haber ninguna aurora revolucionaria a la vuelta de la esquina, ni ningún partido que los

congregue dentro de sus causas, los poetas se comprenden como un archipiélago en medio de una globalización despiadada de la cual los gobiernos, sean de izquierda o de derecha, al menos en Nicaragua, solamente son los agentes efectivos del mismo malestar social.

Si bien es cierto que, a estas alturas, a nadie se le ocurre tomar en serio una pseudohermenéutica que niegue a los textos su propio contexto -tiempo y lugar, género, cultura, tradición local y transgresión-, no es menos cierto que al fin y al cabo lo que menos nos importa, delante de la lectura de un poema como «El atardecer enrojece frente nosotros», de Gema Santamaría, o el formidable «Pornografía», de Manuel Membreño, es informarnos si la autora pertenece a las clases medias criollas de la nueva izquierda en la Managua noventera o si el autor de ese intenso texto es un mestizo de las clases obreras de los barrios orientales de Managua. Leer de esa manera podría tener cierta validez, sobre todo cuando la abulia es la reina miope de ese tipo de lectores que gustan descubrir *in fraganti*, según ellos, la postura política o el mero origen de clase de las voces que aúllan o susurran en

cualquier poema que nos encontremos al azar, como si esa información, el estatus de clase del autor, nos dijera algo indispensable acerca de la calidad de los textos a los que los lectores nos enfrentamos.

¿Puede la crítica hablar aún en nombre de la historia? ¿Es la literatura sólo una palabra insignificante en el espeso discurso de la sociología o de la antropología? ¿Podemos hablar realmente de parricidios y matricidios, desde los enfoques sospechosos de Freud, denunciados como previamente organizados desde hace décadas por la mirada laciana? Desde luego que la crítica puede, y a veces debe, enfocarse desde esos necesarios puntos de vista. Los textos también pueden ser unidades históricas. En todo caso, como diría Terry Eagleton en *Cómo leer un poema* (2010), “un poema es una declaración moral”, nadie que se respete como lector atento se atrevería a negar la importancia actual de las herramientas que nos aportan, directa o indirectamente, los enfoques culturales y la sociología misma. Pero ¿quién puede acercarse a estos textos en nombre de la historia? ¿Quién puede negar que estos mismos poemas pueden hablar desde su propia realidad literaria?

El ensayo de Leonel Delgado (2002) *Las antologías de poesía en Nicaragua. El problema del texto emblemático* no solo nos señala la posición ideológica de los compiladores de poesía en la Nicaragua del siglo XX, también establece el lugar de los enunciados desde los que las élites letradas construyeron el canon poético a través de las diversas antologías de poesía publicadas en la última mitad del siglo veinte. A su vez, el ensayo pareciera contener una denuncia velada. La pregunta acerca de la identidad nacional en formación constante, lanzada por Delgado, sigue siendo válida. Es una pregunta que obedece a un devenir histórico y filosófico al cual la literatura no se encuentra exenta. El ensayo de Delgado nos señala una concepción del pensamiento estético desde su negatividad autónoma, una característica transgresora que replantea las relaciones con la ética y con la política. El texto como productor de pensamiento en constante devenir y no como un objeto positivo de un canon prefijado -tal y como lo habían planteado los agentes culturales de los paradigmas hegemónicos criollos a través de las mencionadas antologías- que, de manera exhaustiva, Delgado recopila en su ensayo.



En este sentido, cuando nos acercamos a la elaboración de una nueva antología de poesía nicaragüense que incluya a los poetas que han publicado desde el año 2007 hasta el 2022, como es el caso de *Volarse las trancas...* del antologador Carlos M-Castro, no deja de resultar preocupante que en su prólogo, basado en los textos seleccionados y las *ars poéticas* de los autores, el autor se plantee el malestar que dicha antología podría causar entre los guardianes académicos del santoral literario nacional. ¿Por qué una antología de noveles poetas nicaragüenses tiene que resultar una apuesta polémica contra esa especie de marca registrada llamada «*poesía nicaragüense*»? La respuesta más bien sería otra pregunta aún más problemática. ¿Es la llamada tradición poética nicaragüense un constructo social acrítico consigo mismo, enarbolado por el neoconservadurismo de derechas y de izquierdas para justificar una supuesta identidad nacional que sustente los fallidos proyectos de nación, esbozados a sangre y plomo durante el siglo veinte? ¿Una literatura que funciona como espejo pasivo de proyectos de nación que siguen desembocando en la violencia y en la

intolerancia que caracterizan a un país de mentalidad literaria menos que premoderna, definitivamente, y a duras penas, posfeudal?

No se trata de preguntarse precipitadamente, como si nuestros prejuicios culturales poseyeran, como una verdad irredenta la clara definición de lo que es o debiera ser un poeta con nacionalidad X, sino el cuestionarnos por qué dentro como fuera del país, se suele tener más o menos la misma imagen parecida, folklórica y pintoresca de lo que son, de lo que se espera que sean, los poetas en Nicaragua: garantes de un identidad y de una pertenencia recibidas desde el Estado con su consabida narratología criolla para varios usos culturales.

La situación se volvió grave al punto de que un lector promedio, medianamente conocedor de la poesía nicaragüense, podría llegar a preguntarse con cierta sorpresa, y no menos escándalo, ante algunos de los textos de estos poetas seleccionados en *Volarse las trancas...* si esta antología no sería una broma donde “el único que se ha volado las trancas es el compilador y su pandilla de colaboradores lanzamorteros”. Podemos imaginar al profesor tranquilón o al sarcástico

académico preguntar con incredulidad: ¿Son nicaragüenses estos poetas? Pregunta que sería un verdadero elogio para cada uno de ellos, sobre todo viniendo de esa clase de lector parapléjico, a lo que habría que contestar más bien ¿Qué es un poeta nicaragüense? Y más aún, incluso con nuestra mala intención: ¿Qué es *ser* nicaragüense?

Desmontar esos mitos de la identidad nacional o literaria es de hecho, una especie de deber político; tal vez el único deber político que valga la pena en estos momentos por parte de los mismos creadores o aspirantes a escritores en los actuales contextos de trapeo tramposo en que perniciosamente se sobrevive en Nicaragua, incluso un deber contra los jurásicos mitos políticos partidarios de la literatura local. Esos mismos mitos, ingenuos y dañinos, que ayudaron a propagar con un pensamiento asombrosamente superficial y acomodaticio, a tantos poetas e intelectualmente perezosos del siglo pasado.

Al parecer esa ha sido la preocupación del prefacio en la antología mencionada en proceso de publicación. Una antología nueva, atenta a las voces de poetas y a su actitud comprometida, no sólo con el lenguaje,

sus búsquedas y su propia visión imaginativa, sino con las convicciones personales y generacionales de cada uno con los movimientos sociales de su propio contexto histórico. Si la poesía nicaragüense se nicaraguanizó -es decir, se tiranizó auto-eróticamente desde intereses partidarios-, ay, ¿quién la desnicaraguanizará?, pareciera preguntarse el autor del prefacio con las palabras de su célebre tocayo: Carlos Martínez Rivas, alias CMR.

El anhelo, válido en su contexto, de construir una identidad colectiva que se sintetiza en el «Canto nacional» de Ernesto Cardenal, uno de los poetas más queridos en Nicaragua en ese sentido, tiene su contraste desde muy temprano en su contemporáneo Carlos Martínez Rivas. Este poeta, reacio al chovinismo, devela las ocultas lacras del sentimiento patrioterero en numerosos textos que cuestionan los supuestos logros fundacionales de la identidad nacional, pero sobre todo en su explosiva «Canción de cuna sin música», donde da cuenta, con ironía corrosiva de una asombrosa actualidad, del lado oscuro de esa identidad nacional tan idolatrada por tantos poetas:



*Arrurrú, mi niño, Arrurrú.*

*Ya crecerás. Y atraparás al vuelo el sentido de la vida  
en esta linda Tierra de Darío. Aprenderás a cerrar  
el puño, dejando el pulgar entre el dedo-del-corazón  
y el índice: la insignia heráldica de la Patria.*

*No es visible en el triángulo del escudo  
pero está allí, bajo el gorro frigio;  
como tú habrás de llevarla, oculta en el bolsillo.*

*Mientras*

*con la otra mano estrecharás la mano que se te tienda  
confiada, rubricarás los decretos y la carta  
de recomendación  
para la viuda la moverás persuasiva en los discursos.*

La experiencia profunda de Carlos Martínez Rivas acerca del desamparo y la alienación, de ese sentirse raro aún en lo que retóricamente se conoce como «*tu propia tierra*», se contrasta abruptamente con el entusiasmo, casi ingenuo en su estilo *naïf*, de Ernesto Cardenal, quien en su poesía social más celebrada pretende un proyecto de Nación, rural reformado, cristiano antiburgués, de corte comunista, donde todos los ciudadanos se sientan hermanos. Curiosamente,

el terreno de tensión entre ambas propuestas, al parecer, ha sido la ruta por donde se ha movido en los últimos cuarenta años la poesía en Nicaragua, tal y como lo anota Erick Aguirre en su obra *Diálogo Infinito*.

Los autores de fines de los noventa y principios de milenio, incluso los recopilados en *Volarse las trancas...* unos más otros menos, han frecuentado los surcos abiertos por ambas posturas. Está de más decir que la mayoría de

estos autores no sólo han sido simpatizante de los movimientos sociales que han estallado en el último decenio en nuestros contextos mesoamericanos, sino que, en su mayoría, son activistas comprometidos con varias de las causas que, supuestamente, mantienen en vilo el *statu quo* de nuestros tiempos. ¿Y eso los convierte, *per se*, en poetas interesantes ante nuestros ojos? No necesariamente. Porque, a pesar de que dichas posiciones pueden transparentarse en el *pathos* y en el lenguaje de algunos de sus textos, muy rara vez caen en la treta del mero panfleto o de la burda propaganda del resentimiento. Detrás de la compleja emoción de sus poemas se puede detectar un *ethos* comprometido, pero sobre todo la trama estética descarada, y sin justificaciones subalternas, respecto del poder verbal que la mayoría detenta de manera celebratoria, desde la misma coyuntura de sus lenguajes en continuo proceso. A través de una tensión imaginativa y textual, nos aventuramos a decir que, desde la afirmación misma de los poemas, surge una preocupación estética, genuina y sin concesiones que no se contradice con las actitudes hacia los compromisos políticos inscritos en el

«yo empírico» de estos autores. Es como ese maldito insistir en la exquisitez, aunque se tenga la mierda hasta el cuello, al que se refería en cierta entrevista televisada el desaparecido Roberto Bolaño.

Cuando nos enfrentamos a la voz de un escritor como Ezequiel D'León, por ejemplo, poseedor de una consciencia lingüística profunda y de unos marcos teóricos tan complejos como intimidantes, fruto de la precoz voracidad de sus lecturas y de su gusto por una poesía que quiebra la linealidad falaz de sus propias herencias nacionales, nos damos cuenta de que él, lo mismo que el resto de las nuevas voces, no desconoce la tradición local y sus consabidas fragilidades, ni la tradición occidental que todos ellos exploran desde sus propias búsquedas individuales. La ruptura se da entonces de una manera consciente y transgresora -cuando realmente se da-, incluso bajo la tensa máscara de una supuesta continuidad que dialoga intertextualmente con las voces del pasado. Y ya se sabe que, para transgredir la rigidez anquilosante de la tradición hay que ser profundamente conscientes de la tradición misma.



Si el contexto global podría ubicar a estos nuevos autores del lado de los grandes malestares producidos por la globalización, también es cierto que el espacio complejo de la internet, el acceso a la educación, el dominio de otros idiomas y la propia preparación académica les han concedido unas oportunidades que seguramente han sabido aprovechar dentro de sus propias búsquedas vitales. ¿Privilegios de clase media (o aspirantes a esto) a contracorriente de la globalización? Sí y no. Simplemente añadiría que, a nivel panorámico, el privilegio mayor del que han podido nutrirse es la oportunidad de una formación teórica más crítica para posicionarse de forma violenta, irónica y contundente delante de la tradición. La mayoría de estos poetas transparentan una actitud decisiva por las estéticas y compromisos alternativos. Lo podemos ver en la actitud compleja con que poetas tan distintos y verbalmente bien dotados como el mismo Ezequiel D'León Masís, Víctor Ruiz, Francisco Ruiz Udiel, Alejandra Sequeira, se enfrentan a la herencia latente del neobarroco. O en la manera en que una poeta tan poderosa como Gema Santamaría, o un poeta ligeramente irónico como Carlos Fonseca Grigsby,

ambos poseedores de una poesía meditativa y de una precisión visual casi cinematográfica, asumen sus aprendizajes respectivos con las grandes voces de la tradición angloamericana. El mismo fenómeno podemos descubrir en la actitud de empatía mental con la poesía hispanoamericana contemporánea en general que cualquier lector puede detectar en las intensas y exquisitas voces de poetas como Manuel Membreño, Bosco Hernández, Aldo Vásquez o los frescos tonos conversacionales de Enrique Delgadillo.

En este sentido podemos hablar de una camada de poetas preocupados por el rigor formal, cuyos textos cultivan un pensamiento poético de metáforas intensas, de aguda irreverencia ante la cotidianidad, y cuyas voces, a veces abocadas al desacato con la tradición o al diálogo imaginativo con sus influencias, han aportado, por ejemplo en los poemas en prosa de Víctor Ruiz, Cristal Espinoza y José López Vásquez, una nueva dignidad a los moldes practicados marginalmente por maestros tan dispares como Ernesto Mejía Sánchez, Francisco Valle, Donald Al-tamirano o el mismo Octavio Paz.

Desde esa dimensión de diálogo con la tradición, omisiones y parricidios incluidos, pareciera que el estilo, otrora tan en boga, de Ernesto Cardenal (patrocinado por José Coronel Urtecho y sus lecturas unilaterales de Ezra Pound) ha resultado ser el gran perdedor. No es ningún secreto que a esta nueva generación de lectores y escritores (me atrevo a incluir a los narradores como Javier González Blandino y Ernesto Castro) no parece importarles mucho la posición del profeta social, sacerdote de masas o vocero propagandístico, que pareció ser el antifaz de moda a la manera de Pound más que a la manera de Whitman- que muchos poetas quisieron encarnar en el pasado siglo. Sin embargo, la empatía casi patológica por el legado de un «poeta menor», como él mismo llegó a considerarse acaso con falsa modestia, aunque sin duda indispensable como Carlos Martínez Rivas, sigue siendo una herencia tormentosa, pero profundamente genuina, que aún merece ser redescubierta y explorada dentro de la transmisión local. Su actitud vital hacia la poesía como forma de vida, su sarcasmo hacia la propia tradición (cf. «Memoria para el año viento inconstante»),

así como su postura personal hacia la moral judeocristiana respecto del contrato social o de la sexualidad, han sido señales en el camino para muchos de los poetas nacidos o crecidos en Nicaragua en los últimos treinta años. Incluso la manera fructífera en que administró con asertividad contundente entre sus contemporáneos, el legado poético extranjero de la tradición moderna. Son muy raros los poetas jóvenes que no han dialogado en sus obras o en algunos de sus textos con esta perturbadora presencia poética. La profunda conciencia de la soledad como un espacio buscado, anhelado y celebrado desde la pulsación creativa, que es una característica de casi todos los poetas en esta última generación, encuentra puntos de apoyo en el legado de Carlos Martínez Rivas, confirmando lo señalado en el prefacio, en las presencias significativas al margen de las pacotillas literarias del momento, de una poeta como Ana Ilce Gómez y, por supuesto, del gran solitario que fue, en el sentido de su propio élan vital, un poeta tan poderoso como Ernesto Mejía Sánchez. No en vano el «Ars poética» de CMR, *Las ceremonias del silencio* de Ana Ilce y la poética del autor de «El solitario» por su actitud





contemplativa e irreverente, se convertirán en gestas dinámicas que les aportan un *ethos* distinto y atractivo a los nuevos poetas, quienes asumirán esa soledad solidaria con un entusiasmo renovado y, en la mayoría de los casos, con una disciplina militante distanciada de las banalidades literarias.

Esta posición delante de la propia soledad, espacio para la reflexión y el autoexamen, que asumen los poetas de las últimas dos décadas, no sólo los emparenta con los poetas mencionados, sino que los distancia de manera definitiva de «los poetas para las masas» del pasado más inmediato, más preocupados por la sencillez de la forma para darle cabida a la efectividad del «mensaje». Una actitud comprensible en el contexto de la Guerra Fría, que dio paso a una poesía uniformada y uni-informante para la cual la complejidad idiomática, la crítica contra el Estado y la opción por la soledad individual eran completamente impensables. Sin embargo, cualquiera que sea la ruptura o el diálogo, cada una de estas voces ha ido evolucionando con sus propias particularidades.

Ezequiel D'León Masís fue un poeta precoz. Su búsqueda

adolescente en las posibilidades del lenguaje lo condujo a una relectura de los poetas del neobarroco que, junto al ejercicio crítico del pensamiento literario, su empatía mental por las corrientes vanguardistas francesas, sobre todo los surrealistas y los patafísicos, lo llevó a protagonizar una lucha sin cuartel por la imagen verbal, lúdica y sensual, que expresara lo más fielmente los paseos de su mente por los abismos del desorden razonado, propuesto por el vidente rimbaldiano. Ese ludismo riesgoso expresado en *Trasgos*, pero llevado a cimas inesperadas en *La escritura vigilante*, lo situó merecidamente entre las voces más potentes e interesantes de la nueva meta-poesía practicada de manera esmerada en Nicaragua por algunos de los poetas más serios y formales. Artista interdisciplinario, practicante del zen, de la biodanza, y comprometido con la causa del medioambiente, permaneció callado como poeta durante algunos años hasta la publicación de *Caligrafías del vacío*, donde acompañada por su práctica del dibujo en tinta china, su poesía se tornó más conversacional y asequible al lector promedio sin abandonar su sentido del humor negro, el ludismo verbal y sus nuevos

compromisos con las causas de las etnias nativas y del medioambiente, con poemas que muestran aún el rastro del que fuera uno de los poetas mejor dotados de su generación, aunque ya sin el esplendor apabullante que nos mostrara otrora en su mejor poemario: *La escritura vigilante*.

Víctor Ruiz es uno de los poetas con mayor consciencia lingüística de su generación. No solamente es uno de los lectores-críticos más voraces, selectivos y contundentes de los poetas que ejercitan actualmente la poesía en Nicaragua. Dueño de recursos retóricos realmente impresionantes, aunados a una sensibilidad profunda por el sentido del deseo y de la corporeidad, tanto humana como también del texto poético, y de la imagen visual, es el autor de un cuaderno de ejercicios para nada deleznable: *La vigilia perpetua*, que ha marcado de manera indeleble su propia búsqueda y la de su generación, por un rigor formal que capta, desde la perpetuidad de lo efímero, la experiencia de la terrible belleza sensual que surge de la página en blanco como de un abdomen en repentina tensión. Muy pocos poetas de esta generación han logrado ese

«pensar en metáforas» que, a través de un verso exquisito, exprese la inmediatez del amor y de la caducidad con imágenes atrevidas en la lucidez del insomnio. Gran conocedor de los poetas sensuales del neobarroco, y reivindicador del legado de Ernesto Mejía Sánchez, así como de la gran tradición hispanoamericana alejada de las grandilocuencias izquierdistas instauradas por los seguidores de Neruda, tanto desde la docencia como desde la crítica poética. Al respecto, Víctor Ruiz ha señalado el regreso elemental a los problemas dinámicos del yo y su batalla con las complejidades del idioma; una conciencia idiomática que se convierte en materia casi palpable en sus poemas, como un ejercicio integral de la libertad ante la amenaza de ser absorbidos por una organización autoritaria de la realidad que niegue no sólo el rostro, sino la capacidad sensual del lenguaje a la experiencia vital del individuo. Con una tenacidad intensa, tal vez más que cualquiera de sus contemporáneos, no ha cedido en esa exploración de la materialidad sensual del lenguaje, aunque su última poesía, replegada en metáforas más mesuradas y elementales ha emigrado hacia un tono más conversacional



y directo por su contacto nutricional con la Poesía de la Experiencia, relación representada, por ejemplo, en su devoción personal por el legado de Gil de Biedma.

La poesía de Gema Santamaría contiene una fuerza sobrecogedora. Su intenso lirismo despojado de efectismos triviales, parte de un núcleo *in crescendo* que, a través de las imágenes sometidas a su voluntad férrea, nos conduce de gozo en gozo y de dolor en dolor a una visión imaginativa donde la naturaleza y su ritmo parecieran ser solo el caleidoscopio de las sugerentes complejidades de una intensa vida interior. Su poesía canta y registra el devenir y la pérdida; el encuentro y la fijez; la capacidad para el asombro y la curiosidad sin límites, y que, sin ser hermética nos despierta la sed por la relectura celebratoria que nos hace saborear la rareza de lo cotidiano y la cotidianidad de lo raro que invade el día a día de nuestra propia caducidad. Su poesía, que partió de esta actitud meditativa y celebratoria, ha ido desplazándose, lo mismo que la autora por diversos espacios residenciales y académicos, hacia una expresividad más identificada

con el dolor existencial de la mujer; especialmente de la mujer latinoamericana, denunciando con valentía aunada a una capacidad verbal de innegociable belleza, los infiernos y purgatorios de la mujer y de las mujeres en los distintos ámbitos de un sistema deprimentemente machista y sobrecogedor. Un *pathos* muy genuino en sus últimos poemas, que a más de un crítico le ha recordado a la voz de otra poeta potente en ese sentido del compromiso, como lo es Denise Levertov.

Carlos Fonseca Grigsby es otro poeta meditativo de esta generación. Aunque sus reflexiones poéticas, de una ironía más bien mesurada, suelen rondar con más desenfado la reflexión sobre el legado de la tradición literaria que le tocó heredar. Su poemario *Una oscuridad brillando en la claridad que la claridad no logra comprender*, de una exquisitez verbal innegable, lo situó como uno de los poetas de su generación más admirados e inquietantes, por la riqueza de sus relecturas y de sus búsquedas personales. Reacio a participar de las pasarelas literarias del momento, no así de proyectos editoriales promovidos por el Centro Nicaragüense de Escritores, se

volcó hacia sus estudios académicos y la continuidad genuina de su propia búsqueda y de su propio lugar desde su experiencia con el fenómeno poético. A pesar de su preocupación académica por el origen y el destino de la literatura nacional y centroamericana, no puede negarse que el fruto de su proceso creativo, su intuición decididamente literaria y su honestidad ante su propia búsqueda, con sus eventuales límites asumidos o por asumir, lo convirtieron en su momento (finales de la primera década del milenio) en una de las voces referenciales de una generación a la que, en general, le ha faltado mucho ombligo que cortar con las generaciones más inmediatas, debido a que estas últimas han sido las administradoras de una narrativa muchas veces unilateral, incluso conservadora (¡oh herencia leninista tan nostálgica!), de la función de la poesía y de la cultura en Nicaragua. Y si, en ese sentido, Fonseca Grigsby podría ser uno de los poetas que intenten volver a mirar el humo que sale de la choza abandonada, y los giros de los murciélagos en los pudrideros del galpón, con cierta simpatía y remembranza (las sillas mecedoras aparcadas en el corredor al atardecer, donde los fantasmas ancianos de Ernesto

Cardenal y de Coronel Urtecho nos siguen contando el cuento de la identidad nacional y latinoamericana para las cámaras del sistema sandinista de televisión); también es justo decir que él ha sido en esta generación uno de los poetas mejor formados literariamente y que solo giro a su propia interioridad rimbaudiana podría dejar la nostalgia por esa choza nacional en donde debe estar, con su humo y sus viejos fantasmas: «en el estercolero de la historia», luego que la pandilla de poetas a la que él pertenece, tal vez a regañadientes, se volase las tranca de las puertas para buscar otros caminos del lenguaje y de la experiencia, otras sendas para su propio cantar o su particular manera de meditar el fenómeno vital manifestado en la trama de sus poemas.

Alejandra Sequeira apareció con la oscuridad mordida entre los labios. En *Quien me espera no existe* explora, a través de un lenguaje directo pero esmeradamente logrado, las complejidades de la condición humana frente a la soledad, la ausencia, la bilis negra de la tristeza incólume; el sinsentido de la existencia y de la esperanza falaz de los grandes discursos del hombre ante el hermetismo



contundente de la muerte. Los asideros de la familia, de las maternidades y paternidades asumidas como inútiles tótems y de las instituciones placebo como la religión o el socialismo se derrumban poco a poco ante las pedradas verbales, afiladas en pedernales neolíticos que sostienen el alto lenguaje de sus textos. De ese paseo por la oscurana del abismo, donde quien nos espera nunca ha existido, (que la amistó intensamente con voces tutelares como la de Alejandra la Pizarnik o la de su amigo, el trágicamente desaparecido Francisco Ruiz Udiel) van apareciendo las visiones celebratorias de una poesía que, una vez cerciorada del absurdo cotidiano y del hastío, se vuelca, con una sabiduría de ménade alucinante, hacia el canto de la carne gozosa, la música de los cuerpos, las voces poéticas que nos encienden la oscuridad y nos la muestran tal como es: el gran reto para el canto que sobrevuela, como un águila irreverente, en medio del vacío: «Al igual que el sexo / el jazz no se inventó / se hizo<sup>6</sup>». Sus últimos poemas muestran una evolución hacia una celebración de

la vida más reconciliada con el ritmo de la existencia, y una convicción más profunda del poder vital del lenguaje que, enfrentándose a la muerte y sus múltiples duelos, posee incluso la posibilidad de evocar a nuestros muertos con la festividad íntima de una palabra aún no dicha al otro lado de nuestros temores. Resulta profundamente conmovedor que su voz poética, desde su apuesta por esa intimidad existencial, también pueda permitirnos a sus lectores participar de ese viaje agónico, donde podemos reencontrarnos con nuestros propios fantasmas para festejarlos con gratitud en medio de nuestros propios horrores.

La nueva lírica, de finales de los años noventa y la primera década del milenio, fue atacada por su actitud crítica en aras de la abolición de las ideas patrióticas, religiosas o ideológicas, por su relativismo violentamente nihilista respecto de los valores establecidos, y por su estilo incomprensible, deliberadamente oscuro y radicalmente antipoético. Ese ataque, provocado por la actitud desenfadada de muchos de los protagonistas de esa generación, en cierto modo tenía un sustento institucional neoconservador, que

6 Alejandra Sequeira, *“Quien me espera no existe”*. Centro Nicaragüense de Escritores, Managua 2007.

reaccionó para legitimar el sentido lineal de la literatura nacional asumido desde los valores académicos. Pero el tiempo también demostró que la nueva lírica, con su regreso a la metáfora, incentivó la creación de un nuevo lenguaje, vital y contundente que, combinando la cultura lingüística y la versatilidad del lenguaje de las calles y el arte pop, logró expresar emociones más complejas y reflexiones menos condescendientes con la uniformidad mental de su pasado literario más inmediato.

Los defensores de la tradición nacional, con su rígido pensamiento regionalista, acusaban a los nuevos autores no sólo de querer acabar con la poesía, sino con destruir los fundamentos de valores culturales sobre los que ha descansado, durante décadas, nuestro elemental sentido de nación.

Por supuesto que los poetas y narradores de posguerra tienen el futuro de su parte. Pero este largo debate, que en Nicaragua se planteó mucho más tarde que en otros países, ha provocado que el eventual público y los nuevos poetas se distanciaran. Para bien o para mal, el nicaragüense promedio prefiere los poemas sencillos de Ernesto

Cardenal, que no necesariamente son malos poemas, textos comprensibles que le comunican un sentido familiar donde identificarse como miembros de una amada y sufrida nación, a la mirada penetrante, ácida y despiadada de la «Canción de cuna sin música» de Carlos Martínez Rivas.

Los poetas de esta nueva generación (2007-2022) comparten el signo de la soledad, de la ruptura y de la pasión por el lenguaje imaginativo. La mayoría son conscientes de la inmensa soledad del oficio, odiado y amado, en el que se han metido. Son conscientes de la llamada que los convoca desde su propia interioridad a dar cuenta del mundo que los circunda, con la versatilidad de sus mentes y de sus capacidades verbales; mente y realidad en continua lucha con las indómitas herramientas de su propio arte. La poesía nicaragüense, desde CMR<sup>7</sup> hasta Francisco Ruiz Udiel, se puede descifrar como una agonía constante entre el tradicionalismo fosilizado y una poética renovadora que ha recibido sus impulsos más nutritivos desde las tradiciones latinoamericanas conscientes de los retos estéticos que

<sup>7</sup> "Alias" de Carlos Martínez Rivas.



se plantean desde las periferias occidentalizadas.

El debate -que lleva décadas, se ha dado con fructíferos resultados en el mismo territorio, lo que nos lleva a pensar que la poesía nicaragüense no es una simple provincia subsidiaria de la literatura centroamericana. En un país con alto índice de analfabetismo, incluso de analfabetismo literario entre los que sí saben leer, con apenas 6.2 millones de habitantes, en un territorio delimitado y con una cultura común, es muy posible que la uniformización, que ya se ha dado, se encuentre de nuevo a la vuelta de la esquina. (Ese olor a pinolillo rancio que se presiente en ciertas posturas nostálgicas de ciertos autores exrojinegros o de los actuales azuliblanco). Sin embargo, la diversidad de las voces presentadas en esta edición nos permite constatar que la patria de CMR y Ernesto Cardenal sigue siendo un lugar propicio para postular en la intensa poesía de los autores más jóvenes, que a la larga la verdadera patria de los poetas seguirá

siendo, de manera incómoda y malignamente celebratoria, la patria indomable del lenguaje, sea para la ruptura o para la primera comunión.

Y como ningún lenguaje nace de la nada, ni ningún poeta se crea sin predecesor: el diálogo, ruptura celebratoria o tensa comunicación, sigue abierto entre las nuevas voces y sus propias tradiciones.

En ese sentido, la nueva literatura que ha despuntado con los mencionados poetas y con narradores como Javier González, Luis Báez, Ernesto Castro, que, al igual que los poetas mencionados, también presentan una obra crítica y seria respecto del legado nacionalista de su propia tradición literaria, podría ser un espacio alternativo para generar un pensamiento crítico y estético que apueste por la transgresión en diálogo abierto hacia una nueva forma de ética política y filosófica que responda a las necesidades y búsquedas de los escritores y escritoras en los nuevos tiempos.

## Referencias

- Aguirre, E (2012) *Diálogo Infinito*. Centro Nicaragüense de Escritores
- Cardenal, E. (2005) *La Revolución Perdida*. Managua: Anamá Ediciones
- Castro, C. (2019) *Volarse las Trancas*. Antología de novísimos poetas nicaragüenses. <https://www.caratula.net/90-edicion-junio-2019/>
- Delgado, L. (2002) *Las antologías de poesía en Nicaragua y el problema del texto emblemático*. Santiago: Universidad de Chile, Santiago.
- Eagleton, T. (1978) *Literatura y crítica marxista*. Madrid: Editorial Zero
- Eagleton, T. (2010) *Cómo leer un poema*. Madrid: Ediciones Akal
- Martínez, R. (2011) *Poesía Reunida*. Managua: Anamá Ediciones
- Menke, Ch. (2012) *Estética y Negatividad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012.





PENSAMIENTO  
POLÍTICO

# Mía, Gallegos Domínguez

Costa Rica

### **(Costa Rica, 1953)**

Llegué a la poesía durante la época de la niñez. Vivía en la casa de mis tías abuelas que se dedicaban al negocio de la repostería. Ahí también vivía mi abuelo, Daniel Domínguez, un ingeniero y arquitecto muy notable que siempre tenía hermosos lápices de colorear y una hermosa biblioteca.

Los recintos de mi abuelo se convirtieron rápidamente en un recinto mágico y deslumbrante en el momento en el que descubrí libros, diccionarios y enciclopedias. Lo primero que aprendí fue a amar el cosmos, aprendí a seguirles la pista a las constelaciones y estrellas tumbada en el jardín de la casa. Este amor nunca se ha desvanecido. Luego, apareció Sor Juana Inés de la Cruz, posteriormente, Rubén Darío.



Mi abuelo paterno recitaba de manera magistral a Pablo Neruda y desde los seis años me aprendí de memoria el poema “Farewell”. “Ya no se encontrarán tus ojos en mis ojos...” Y el amor a la poesía por siempre prosperó.

Luego me fascinó la mitología griega, sigo amando los mitos porque mueven la energía psíquica. Amo la filosofía, en especial a Platón, Camus y María Zambrano. No todo lo he dicho. Espero que mi camino no acabe pronto.



## Fragmento del poemario Para Alcanzar la Espuma

VIENTO: Ven, vuelve a la vida.  
El devenir del tiempo te reclama.  
Soy la mano que vuela  
entre el abrojo y la cebada.  
Claridad de musgo y algas.  
Soy la materia que se tornó susurro.  
Quédate para que se agolpe en tu garganta  
la anunciación del alba  
y del tambor.



## YO DUDO

En verdad  
yo dudo de lo eterno.  
Me pregunto si en cada geografía  
los árboles cenizos  
se renuevan.

Podría pensar,  
y preguntarle a la bahía,  
sí tras los muros  
puede volcarse abierta  
la ternura.

Pero no puedo  
con este ánimo de duda  
afirmar nada.  
Pero al preguntar  
yo me transformo.  
Y soy exactamente  
un movimiento,  
que nadie dirige ni controla.  
solo el tiempo.

## SÍSIFO

Mi salto es la palabra.

La palabra es la piedra.

La palabra es el riesgo.

La palabra es el grito.

Yo quiero ser Sísifo.

Subiré a la cumbre sola o con las palabras.

El brillo del sol no me quemará.





## LA PALABRA

La poesía no está en la palabra.  
La esencia está en lo otro,  
en el tono que traiciona al poeta.  
Hablo del idioma personal,  
donde juntos se engarzan las nubes y el oído,  
un lenguaje que apela a la miniatura y a los detalles,  
a un libro que reproducimos en un verso,  
a una escritura que nos viene siguiendo sin nombrarnos,  
a una presencia cuyo nombre en vano  
tratamos de aprehender,  
y cuyo rostro nos ha mirado desde el primer nacimiento.

Necesito las palabras  
para hallar dentro de mí la propia llave,  
el interlocutor que no se presta al juego,  
que no olvida,  
que descifra el ajedrez traslúcido,  
el de las manos que atrapan la sustancia,  
el paraíso cuyo cielo aún no está fijo,  
la manzana que es distinta a la que existe,  
la redención de Eva en su curiosidad.

La palabra es una alusión  
y nuestro intento por recordarla es  
precisión,  
ansiedad,  
la remota piel que nos devora,  
el íntimo animal,  
la sangre cóncava y brutal.

En la palabra está la muerte perfecta  
y la intuición de la otra muerte: la última.

Esa que de seguro abrirá la puerta del verdadero paraíso.



## PIENSO EN MARIA ZAMBRANO

Ahí la rosa  
y el centro inmóvil.  
Después los pétalos y el círculo.

La unidad que se desprende,  
La unidad que gira y vuelve a girar  
hasta morir.

Como si fuera una bailarina  
que gira  
en su propio centro,  
sin deslizarse,  
sin caer  
como si bailara hasta morir,  
como la sierpe,  
como la luz que apenas aparece.  
Solo el movimiento.  
Solo la danza.

Quizás la suma del amor.  
Quizás solo la oración al dolor.

Sin muerte y sin resurrección.  
Nada más el movimiento de la rosa  
que se extiende,  
La rosa que es círculo,  
la rosa que es una.

Después solo el movimiento.  
Estallido  
Fugacidad



## MIMI

Mi tía abuela me protegió toda la vida  
mientras vivió.

Murió a los noventa y dos años,  
longeva y noble.

Su vida transcurrió pegada a la máquina de coser.

Puedo decir sin mentiras

que todos los domingos estrené un vestido nuevo.

De ahí mi amor por las costureras,

por el dedal, las agujas,

los hilos,

las telas, en especial las de algodón y de lino.

De ahí mi amor por las personas cándidas.

Sé que los pobres de espíritu poblarán el cielo.

Mi tía Mimi no oraba especialmente:

cumplía con los mandamientos.

Jamás la escuché murmurar de alguien.

Pagaba su diezmo en la iglesia

y mantuvo siempre el espíritu de pobreza

y un corazón cercano a la santidad.

Claro que no le entusiasmaban  
las disquisiciones metafísicas,  
no necesitaba perderse en los abismos como lo hacemos otras.  
No obstante, el universo es prodigioso.  
Hace unos años, empecé a estudiar a María Zambrano  
y para mi sorpresa,  
el rostro de mi tía abuela  
se asemeja de manera precisa al de la filósofa.

Una tarde, cuando hurgaba en las entrañas,  
mientras me abismaba en la razón poética,  
dos gatos me acogieron  
para no dejarme nunca.  
Sé que es la sombra de la madre,  
el hechizo de la tía.  
No, no es fortuito  
este hallazgo de dos rostros hermanos.  
Es tan solo un regalo de la providencia.



## LOS RAPSODAS

Aprendí de Platón, el maestro,  
el desdén por los rapsodas.

No porque repitiesen a Homero, el inmenso,  
a Homero, el infinito,  
y al divino Ulises.

Más bien mi desdén surgió porque jamás lograron escuchar  
el susurro de los dioses,  
de haberlo hecho, habrían, sin duda,  
escuchado el alma de su pueblo,  
de los suyos.

Tomé, por tanto, la mano del rapsoda Ion.

Me marché muy lejos.

Llevé conmigo los anhelos de los míos.

No vaya a ser que también yo olvide escuchar al pueblo.

## ANTÍGONA

ANTIGONA

Estás ahí, hermano,  
estás ahí invadido por la sombra.  
Eres ella, te colma ella.  
Se te fue la iridiscente luz.  
Ahora yaces.  
No te yergues.  
Ella te sumergió.  
Ella, ella, ella.  
La que nos deja la herida...

HERMANO

Ya no estoy.  
Nadie ocupa mi espacio.  
Todo lo colma ella.  
Siempre ella y su voz de sobresalto.  
Siempre ella,  
la paridora,  
la ausente,  
la sombría.  
Pero no digas más.  
Yo ya no estoy.  
Soy un fantasma.  
Siempre lo fui.





## ANTÍGONA

Quiero convocarte y te nombro,  
hermano huido,  
hermano silente,  
hermano sumergido.

No puedo salvarte  
y aunque extienda mis brazos como ríos,  
no puedo abarcarte,  
asirte.

Déjame que cave  
un depósito  
para tu cuerpo.

Déjame albergarte  
tierra adentro,  
ahí donde los poros de arena  
silenciosamente mueren.

Nunca estuviste en ti.  
Te deslizaste  
entre mundos translúcidos.  
Tu sombra es la de ella,  
ella, ella,  
La que prefiero no nombrar.

HERMANO

Calla ya. No sigas.  
No ves que cada vez que hablas  
la herida,  
eterna ya,  
se abre,  
corre por la sangre  
y se abisma  
adentro de la piel.  
Ella está muerta.  
No pudo. No sabía.  
También a ella  
la penetró el delirio.  
No digas más.  
No añadas palabras.  
Cúbreme de hojas y de tiempo.  
Pronto seré polvo,  
raíz,  
susurro,  
tierra.

Pero no te mueras tú.  
Hazme yacer y cúbreme.  
Ahí está madre,  
ahí, bajo la tierra.  
Puedo verla,  
me cubre con su cuerpo.  
Soy su sombra,



su inmensidad,  
su instante.  
Me voy, pero tú te quedas.

#### ANTÍGONA

Sí, debo quedarme en pie.  
Miro el instante del alba.  
Es mi tiempo,  
mi estar apenas perceptible.  
Voy a enterrarte, hermano.  
Voy a desnudar tu alma.  
Pronto empezaras a desnacer.  
Pronto serás tan solo humeante espectro.  
Vas a vivir en mí.

#### HERMANO

Yo apenas me asomé a la vida.  
Conozco muy poco del mundo de los hombres.  
Yo soy un ciego, como padre,  
un hombre que no puedo escapar de las piedras  
del camino.  
La sombra de ella me sumió.  
La sombra de ella,  
siempre ella



# Escénicas

---



# ROCÍO Zamora Saunna

---

Costa Rica



Rocío Zamora-Sauma | (1983, San José, Costa Rica) Profesora invitada de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica UCR e investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF, UCR). Realizó su doctorado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín; el Máster Erasmus Mundus Europhilosophie. Filosofía alemana y francesa en el espacio europeo en la Universidad de Luxemburgo, la Universidad de Toulouse II-Le Mirail y la Universidad Católica de Lovaina la Nueva en Bélgica; antes, obtuvo el Bachillerato en Filosofía en la Universidad de Costa Rica.





*Si es preciso que los objetos  
no me muestren nunca más que una de sus caras,  
es porque estoy en un cierto lugar  
desde el que las veo, pero que yo no puedo ver.  
Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción*

## **El teatro, la percepción y el irreductible número dos**

**Rocío Zamora-Sauma**

*Uno* no es solamente el número que definió la realidad inmaterial y eterna de la cual emanan todas las cosas en el sistema neoplatónico, sino que ha sido el número modelo del pensamiento filosófico y teológico. Se trata del número al cual tendrían que llevar todas las preguntas filosóficas en la tradición que solemos llamar *occidental*. Pitágoras había visto en el número uno, la imagen del logos, de la unidad y de la estabilidad. El número *tres* fue también central en la tradición cristiana, pues tres son las personas que conforman la *trinitate*, padre, hijo y espíritu santo – siempre en masculino. Para Pitágoras, el tres tenía la función de reunir, de armonizar los contrarios, tal y como lo había hecho el pacto del nuevo libro revelado a través de la *trinitate*. En todo caso, el tres permitía superar y reconciliar la confrontación que había abierto la diada o el número dos. Causa sui, superación y reconciliación han hermanado en esta tradición estos dos números.

El dos o la diada era, en los términos de Pitágoras, el principio femenino donde se exponían los contrastes, la diversidad y la contraposición. Era aquel donde se inscribía la opinión. En este texto a mí me interesa volver sobre ese número de la contradicción, de los contrastes, donde la diversidad no se deja reunir, ni por la unidad ni por la reconciliación. Dos



es también el número de los espacios que ha caracterizado el espacio del teatro desde la antigüedad clásica. Enfrentados espacialmente, el *theatron* (*lugar para ver*) y la *orquesta*, constituyen el modelo entre el espacio para el drama, cuyo sentido griego (*drao*) remitía a la *acción*. Las modificaciones espaciales en la historia del teatro han ido de la mano, por un lado, de los cambios al interior de las estructuras administrativas y religiosas de la polis y, por otro, de las transformaciones poéticas que llevaron a integrar otros personajes de acuerdo con las funciones dramáticas. Esto fue multiplicando los espacios, no obstante, el número dos permaneció como separación paradigmática de todo teatro: por una parte, un lugar (o zonas) para la ejecución del drama y, por otra, un espacio donde se encuentran quienes miran lo que ocurre en la zona de la acción. Esto llevó a pensar que existía un paralelismo entre actuar y mirar, en el que el mirar podía ser sinónima de pasividad. Sin embargo, esta visión no se traduce tan fácilmente en las distintas poéticas que definieron la teatralidad, pues, desde Aristóteles, el *theatron* es el espacio desde el cual se realizan acciones: se asocian escenas de los dramas, se coligen argumentos, se produce el reconocimiento (*anagnórisis*) u ocurre la *catársis* o liberación.

Mirar es, en este sentido, una acción que implica una diversidad de acciones. Jacques Rancière ha formulado esto en el *Espectador emancipado*, al proponer cuestionar las oposiciones que han distribuido las relaciones disyuntivas sobre el decir, ver y hacer desde la oposición acción-pasividad. Esta relación oposicional había llevado a reducir la posición del espectador, de quien escucha y mira, a un lugar pasivo y, frente a éste, a quien dice, hace o muestra la posición de actividad. La emancipación del espectador en este esquema oposicional de dominación –dice Rancière– no surge como respuesta de cierto modelo teatral, sino que, desde siempre, el espectador se encuentra ya ejecutando acciones que performan lo visto: observa, asocia, organiza, selecciona, compara, interpreta... Tal como nos muestra la invención del cine, para que podamos ver el movimiento entre los fotogramas y veamos *imágenes-movimiento* o *imágenes-tiempo*, y no una *sucesión de imágenes*, nuestra percepción debe actuar y, al hacerlo, vincula momentos de distintos lugares y temporalidades. Ahora bien, la duplicidad de la escena teatral no queda eliminada en el momento en que



cuestionamos estas posiciones, sino que, más bien se asegura desde sus vínculos, sin quedar reducida a la relación actividad-pasividad. Ambos actúan desde sus lugares. Desde mi perspectiva, no hay teatro sin esta figura del dos, desde la cual se inscribe una distancia de posiciones. Esto no solamente ocurre al seno de un teatro como institución, sino también en el mundo, en ese *gran teatro del mundo*. Adoptamos posiciones y, en ellas, se intercambian las relaciones entre ver, escuchar, ser visto o escuchado.

Lo anterior permite generalizar la concepción del teatro y de la diada como estrategia para pensar también la percepción. Para ello volveré sobre esos mundos antiguos, particularmente, sobre los archivos filosóficos del lenguaje. Según lo reconstruye Heidegger en *Ciencia y Meditación*, habría un parentesco entre los términos *theatron*, *theorein*, *phainomenon*, *phantasia* y *phainen*. Todos ellos remitirían a las nociones de *visión* y del *mostrarse*. La palabra *theatron* contiene el sustantivo *théa* (visión) que aparece también en el vocablo *theorein* (teoría), por lo que ambos ponen a la visión como un espacio (lugar para ver del *theatron*) desde el cual se construye el saber. Esto se vincula con la separación platónica entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. El *eidos*, traducido tradicionalmente como *idea*, remite a las nociones de aspecto, determinación o forma. El *eidos* es lo que se muestra según un aspecto, a saber, sin poder darse en su totalidad.

Estas etimologías nos llevan al segundo grupo: *el fenómeno*, *to phainomenon*, el cual señala *lo que se aparece o sale a la luz*. El término *phainomenon* comparte con la *phantasia* el vocablo *phainen*, *mostrar* o *iluminar*. Estos términos permiten entender que, el mostrarse siempre implica al acto de dirigirse a lo mostrado, al aspecto que se muestra o se hace visible mediante la visión. En el sentido de la fenomenología, no tenemos una percepción inmediata de los objetos, sino que ésta aparece desde un juego de luces y sombras que implican siempre al espectador como una parte activa. Vemos objetos desde una perspectiva y debemos completar lo visto en el mismo proceso de visión. Lo mismo ocurre con otras zonas de la percepción no reducidas al modelo escópico o de la visión ocular. Esto ocurre también con la reverberación que permiten los sonidos. En este sentido, mirar y escuchar –lo mismo que tocar u oler– es siempre



completar lo percibido con la fantasía. En otras palabras, todo fenómeno aparece junto a la reinscripción de espectralidades.

Este enfrentamiento entre mostración e imaginación provoca que la percepción esté constituida por una dualidad, pero esta no queda reducida a una unidad ni es superada por una reconciliación.

Volvamos al teatro. Para que haya teatro, tiene que haber dos. El espacio performa esta dualidad, entre la cual podemos intercambiar posiciones sobre quién mira o escucha y quién es mirado o escuchado, pero cambiar la posición no provoca la ruptura con esa dualidad, sino que, más bien, la asegura. La división dual del espacio teatral clásico no tendría que suponer posiciones fijas estructuradas en la relación entre actividad-pasividad o ver-saber. En el sentido de Rancière, la emancipación del espectador de esta lógica disyuntiva no es el resultado de un proceso histórico de los modelos teatrales, sino que se trata de una *condición normal*. “Por todas partes hay puntos de partida, cruces y nudos que nos permiten aprender algo nuevo si recusamos, en primer lugar, la distancia radical, en segundo lugar, la distribución de roles y, en tercero, las fronteras entre los territorios”.

Recusar la distancia radical de la diada conlleva entender que lo que ha conformado esta relación dual entre dos espacios se performa en realidad según una red más amplia de perspectivas que ejecutan acciones donde la diada no se reduce al uno o al tres, sino que sigue el curso de las posiciones que se multiplican. Estas permiten redistribuir los roles y las funciones aun cuando se mantenga la estabilidad en los modelos de distribución teatral. Esto ocurre porque ni el lugar de la mirada o de la acción pueden ser enteramente determinados de antemano. Por ello, el teatro no se explicaría en términos mecanicistas, como tampoco puede explicarse el sentido de lo que vemos, como si se tratase de la producción de efectos (interpretación, sentido) a partir de causas (drama, objetos, mundo), pues antes del drama hay ya vida, vivencias, historias, imágenes. Se trata más bien de un movilizador que puede conectarse con otros medios y singularidades que aportan una diversidad de elementos no reducidos ni a la visión ni al drama. Dos irreductible. Ese lugar, como lo dice Merleau-Ponty, constituye un punto de vista que *yo no puedo ver*.





PENSAMIENTO  
VISUAL



# Carmen Elena Trigueros

El Salvador



Carmen Elena Trigueros nace y vive en El Salvador, estudió dos años de ingeniería y un profesorado en letras y sus estudios de pintura son informales y autodidactas. Su producción ha sido constante dentro de la pintura desde 1986 pero también se ha expresado a través de instalaciones e intervenciones.

En los últimos años ha trabajado el bordado sobre tela y papel de algodón con impresiones fotográficas.

Su obra se ha mostrado en exposiciones individuales y colectivas en

Centroamérica, Estados Unidos y Colombia. Ha sido reconocida con premios a nivel nacional y su obra forma parte de la colección del BID en Washington, y del Centro de Arte Fundación Ortiz Gurdíán, León, Nicaragua.

Sus propuestas siempre han estado muy relacionadas a lo doméstico, a las tareas asociadas a la mujer, y a temas sociales como la violencia y la migración en los últimos años.

Desde 2018 incursiona en la escritura y desde 2021 estudia actuación para cine y televisión.



## **Bordados incómodos**

Esta serie de bordados sobre telas gastadas son elaborados a partir de imágenes tomadas de los periódicos, de noticias sobre la situación de violencia de todos los días.

Utilizo el oficio de remendar y bordar, como salida a la impotencia de querer reparar ese tejido social roto.

Carmen Elena Trigueros



Comúnmente bordar se ha entendido como una actividad sutil y diáfana, un acto amoroso asociado a la mujer. Lo que siempre nos viene a la memoria son imágenes de nuestra madre o abuela con aguja e hilo en mano dibujando diseños geométricos o motivos florales en pañuelos, almohadas, manteles y servilletas.

En los “Bordados incómodos” de Carmen Elena Trigueros, lejos quedan estas preconcepciones, Trigueros usa la sutilidad de esta técnica centenaria para reflexionar sobre la realidad que vive su país, la corrupción, la migración, la violencia, etc.

El acto de bordar se convierte entonces en un acto revolucionario que subvierte la estética y la decoración como lo hacen colectivos activistas en México, en Guatemala, El Salvador y en otros países de Latinoamérica que usan este medio para denunciar y expresar sus experiencias. Bordan escenas cotidianas, bordan episodios dolorosos de su historia reciente, bordan los atropellos a los derechos humanos, bordan los nombres de los desaparecidos. “Bordan para evitar la desmemoria”, porque como decía Louis Bourgeois “El arte es una garantía de cordura...” a través de él podemos exorcizar o reparar el dolor y el sufrimiento.

Walterio Iraheta

Diciembre de 2018



## **INTERIORES**

Bordado sobre mantel  
2021







## **B20 CARAVANA**

Bordado sobre lino antiguo  
2019





## **B30 AUSENCIA**

Bordado sobre tela gastada  
2019





## **B26 DÍPTICO, EN EL RÍO**

Bordado sobre lino

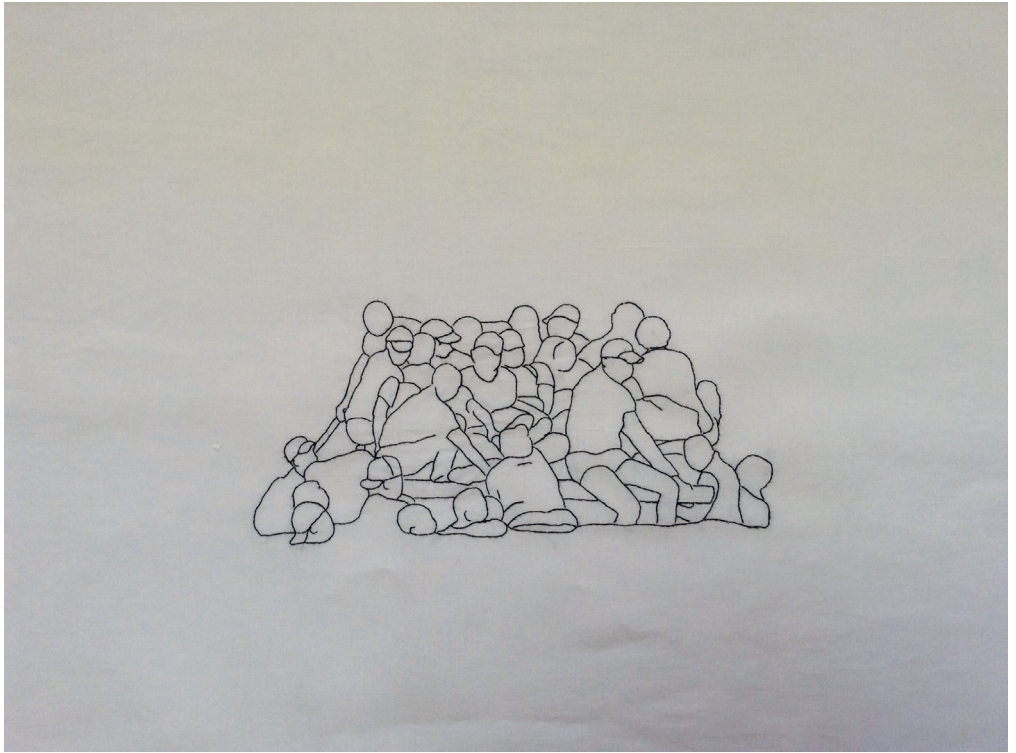
2019





## **B15 RÍO SUCHIATE**

Bordado sobre lino  
2018







**B25, PAREJA CON NIÑO  
EN EL AGUA**

Bordado sobre lino antiguo  
39 x 50 cm,  
2019





## **B44 PARAMILITAR**

Hilo sobre lino  
25.5 x 29 cm  
2021 (izquierda)

## **B45 NIÑA MALASEÑA**

Hilo sobre lino  
25.5 x 29 cm  
2021 (derecha)





**B39, MUJER CON TOALLA Y BOTELLA**

Hilo sobre lino

25.5 x 29 cm

2021

**B42, MUJER CON NIÑA**

Hilo sobre lino

25.5 x 29 cm

2021





## **B41 ADOLESCENTE CARGADA**

Hilo sobre lino  
25.5 x 29 cm  
2021 (izquierda)

## **B43 HOMBRE CON NIÑO**

Hilo sobre lino  
25.5 x 29 cm  
2021 (derecha)

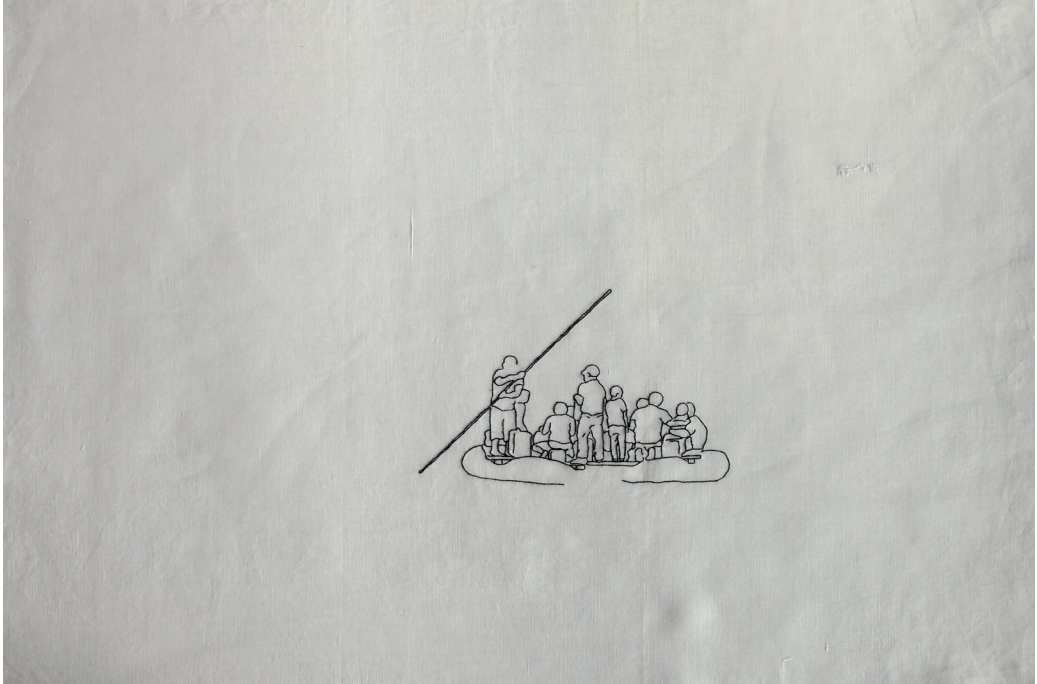






## **B24 BALSA 3**

Bordado sobre lino,  
2019





**BALSA CON MIGRANTES**

Bordado sobre fotografía

2019





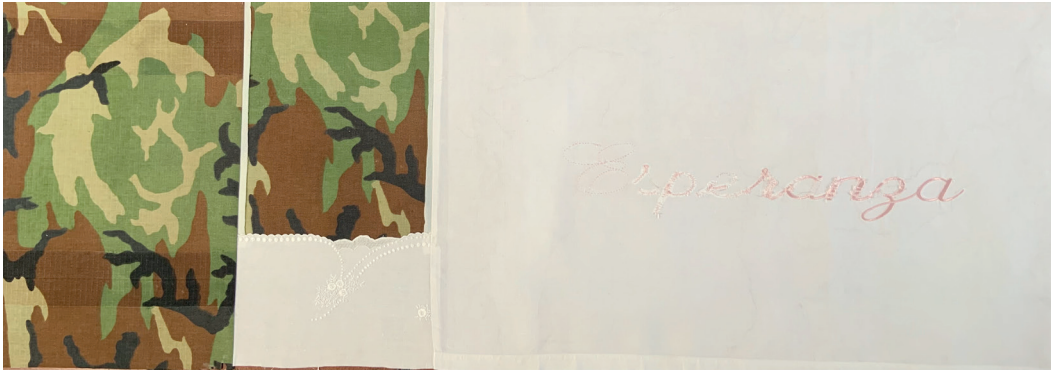
## **ESPERANZA**

Retazos de uniforme de soldado y  
sábana antigua.

2018

Esta pieza está elaborada a partir  
de telas usadas, mezclando cargas  
emocionales de lo individual y lo  
colectivo.

Me interesan los contrastes,  
realidades opuestas como la ternura  
y el horror, la fuerza de la fragilidad  
y la fragilidad de la fuerza.





## **B9 COMPASIÓN**

Bordado sobre lino.

2018







# NORMATIVA DE PUBLICACIÓN



La revista Hoja Filosófica publica ensayos, entrevistas, reseñas, crónicas, trabajos de investigación, obras de artes visuales, recursos audiovisuales mediante códigos QR, artículos de opinión y artículos de divulgación en español de distintos campos del saber de la filosofía, ya sea sobre autores, autoras, temas o corrientes con relevancia en el campo filosófico.

Para fomentar el intercambio de conocimiento global, Hoja Filosófica provee acceso abierto y libre de su contenido bajo el principio de disponibilidad gratuita de la investigación, dirigida a la comunidad de investigadores y público en general que se interese por las temáticas de sus contenidos.

Las personas autoras no asumen ningún costo por el envío ni por el procesamiento de artículos, es decir, no hay costo por el proceso editorial de los manuscritos. Las personas lectoras tienen acceso libre y gratuito a la información inmediatamente después de su publicación. Asimismo, las personas lectoras pueden de forma gratuita, descargar, leer, almacenar, copiar, imprimir y buscar los artículos sin pedir permiso previo de la revista o de la persona autora, siempre y cuando se realice sin fines comerciales, no se generen obras derivadas y se

mencione la fuente de publicación y autoría de la obra.

Todas las colaboraciones deberán considerar los siguientes lineamientos:

1. Los textos deben presentar en una nota al pie de página los datos biográficos del autor o autora y, de ser el caso, su filiación institucional en no más de 100 palabras.
2. El texto debe tener un máximo de 15 páginas a espacio y medio, tipografía Times New Roman o Arial, incluyendo citas y referencias.
3. Los artículos o ensayos académicos, deberán ser presentados con formato APA 7.
4. Márgenes de la hoja: superior 2,5; inferior: 2,5; izquierda: 2,5; derecha: 2,5.
5. Las citas textuales menores de 40 palabras irán entrecomilladas dentro del cuerpo del texto. En caso de ser mayor, éstas deberán presentarse en un bloque independiente.

6. El uso de citas, notas y la presentación de referencias, gráficos y cuadros debe realizarse de acuerdo al manual de publicaciones APA 7.
7. Las notas deben aparecer al pie de la página y no al final del documento.
8. Las referencias utilizadas se presentarán al final del artículo. Se consignarán las obras por orden alfabético de acuerdo al sistema autor/año.
9. Los artículos presentarán un sumario o resumen en español con su correspondiente traducción al inglés en la primera página y con una extensión de no más de 200 palabras. Además, deberá ir acompañado de cinco palabras claves.
10. En caso de existir observaciones filológicas y de contenido, estas deben ser incorporadas al artículo en un plazo no mayor de ocho días hábiles. Si en este plazo la persona autora no comunica la aceptación a la coordinación de la revista sobre las correcciones estilísticas y ortográficas realizadas, el manuscrito será descartado para su publicación.
11. Las personas autoras que postulen un manuscrito para Hoja Filosófica deberán firmar una carta donde se consigne la declaración de autenticidad del manuscrito.
12. Hoja Filosófica publica solamente colaboraciones originales e inéditas que no hayan sido presentadas simultáneamente en otras revistas.
13. Hoja Filosófica se permitirá la publicación de documentos la inclusión de materiales ya publicados excepcionalmente cuando sean considerados de importancia por su valor histórico o su aporte al contenido temático de acuerdo al criterio editorial del número.
14. Envíe su artículo a la dirección electrónica: [hojafilosofica@una.cr](mailto:hojafilosofica@una.cr) en Microsoft Word. No se recibirán manuscritos en formato pdf.
15. Hoja Filosófica le enviará en formato digital la carta de cesión de derechos y consentimiento de publicación una vez que la colaboración haya sido aceptada por el comité editorial.



PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD NACIONAL

Impresa por el Programa de Publicaciones e Impresiones  
de la Universidad Nacional, en el año 2023.

La edición consta de 150 ejemplares  
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

3533-22—P.UNA