

¿CÓMO FILOSOFAR HOY?

JAIME RUBIO ÁNGULO*

RESUMEN

A partir de la pregunta por las posibilidades del filosofar hoy, el autor realiza sucesivos desplazamientos: primero, hacia el sentido del tiempo en la actualidad; posteriormente, hacia los multi-relatos latinoamericanos que se nos ofrecen como esquematizaciones del tiempo humano para hacer luego, un ejercicio hermenéutico en torno a las relaciones entre especulación y narración, narración y liberación, lo memorable y “la fuerza del presente”. No debemos olvidar que existe una memoria del futuro así como una imaginación del pasado. La gran narrativa latinoamericana se nos presenta ahora como ese ‘Teatro de la Memoria’ que nos describe Carlos Fuentes en *Terra Nostra*: Un teatro donde “las imágenes que integran todas nuestras posibilidades del pasado, también representan todas las oportunidades del futuro, pues sabiendo lo que no fue sabremos lo que clama por ser”.

Palabras claves: Filosofía, Método, Narración, Hermenéutica, América Latina

* Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad Nacional de Colombia (1949-2005). Reimpresión de este mismo artículo con pequeñas modificaciones editoriales, publicado anteriormente en *Universitas Philosophica* 19, Año 10, (Diciembre 1992), pp. 77-92.

HOW TO PHILOSOPHIZE TODAY?

JAIME RUBIO ANGULO*

ABSTRACT

Beginning with a question about some possibilities to philosophize today, the author makes progressive displacements: first, towards the current meaning of time; afterwards, he tackles many Latin American narratives in which some schemes of time are offered to us. There, Rubio works several hermeneutic exercises out on the relations between narrative and speculation, narrative and liberation, on what it is memorable and on “the grip of the present”, as well. We should not forget the existence of a memory of a future and an imagination of the past. Finally, the author leads us to the great Latin American narrative, described by Carlos Fuentes’ *Terra Nostra* as “The Theater of Memory”, where “images which involve all of our past possibilities, also represent all of our opportunities for the future, because knowing what it did not happen we will know what it clamors to be”.

Key words: Philosophy, Method, Narrative, Hermeneutics, Latin America.

* Assistant Professor at the Pontificia Universidad Javeriana and Universidad Nacional de Colombia in Bogotá (1949-2005). This is a reprinted version, with small transcription changes, of its first appearance in *Universitas Philosophica* 19, year 10, (December 1992), pp. 77-92.

La actualidad carece de duración.

A. Schopenhauer

EL "HOY"

EL PROBLEMA DE CÓMO filosofar *hoy* adquiere, a pesar suyo, una dimensión postmoderna. En efecto, el sentido del hoy nos lleva a la pregunta por el sentido del *tiempo* en la *actualidad*. La misma pregunta se puede hacer acerca del *ahora*, del "presente", etc.

En nuestro caso, el caso de los pueblos que vivimos en una postmodernidad dependiente¹, paradójicamente en "vías de modernización", el *hoy* es el tiempo del "desarrollo". El desarrollo supone un saber y un control del tiempo. El desarrollo se ha configurado como una ideología. El desarrollo no se refiere a ninguna idea como a la "emancipación de la razón" ni a las "libertades del hombre". Por el contrario, el desarrollo se reproduce a sí mismo extendiéndose según su dinámica interna. Asimila riesgos, memoriza sus valores informacionales y los usa como nuevas mediaciones, necesarias para su funcionamiento (Lyotard, 1991). Nuestra adhesión a un solo tiempo, al tiempo de la felicidad y del progreso, alegando una pretendida universalidad acultural, sacrificó nuestros tiempos. Hemos negado el pasado identificándolo con el "retraso". Hemos igualmente negado el futuro al renunciar al deseo de ser.

Como dice Lyotard, la postmodernidad marca el final, el agotamiento, de los *metarrelatos*. Ciertamente, pero marca el nacimiento de los *multirrelatos*, expresiones de un mundo policultural, multirracial como es el mundo de la América española.

Así pues el *hoy* que nos inspira y exige reflexionar no es el hoy neutro del desarrollo sino el tiempo policultural, del relativismo, de la diferencia, como quieren los postmodernos europeos. Esos tiempos se han

1. Este tema ya lo había abordado hace algunos años en mis reflexiones sobre antropología filosófica referidas a la situación del hombre latinoamericano. Cfr. Rubio Angulo, Jaime, (1976).

“esquemmatizado”, como diría Kant, en los relatos². Allí vemos el tiempo como olvido; como creación, como liberación, como combinación, Los relatos de nuestra América son una rebelión contra esa concepción acultural del tiempo, del tiempo sucesivo y discreto (Fuentes, 1990). Pero no hemos renunciado al presente. Por el contrario, la narrativa nos coloca en el *presente* donde recordamos el pasado y deseamos el futuro. Los relatos afirman la variedad de tiempos, crean el sentimiento de que hay más tiempos, de que aún hay tiempo.

Así el filosofar *hoy* adquiere la forma de una hermenéutica de los relatos en donde los hombres configuran su experiencia del tiempo, de un tiempo humano.

HERMENÉUTICA DE LOS RELATOS Y REFLEXIÓN FILOSÓFICA

LA HERMENÉUTICA DE LOS relatos se ocupa del “modo de ser” de un hombre determinado, en relación con sus formas de objetivación y de afirmación histórica. Hacer filosofía hoy en América Latina no es otra cosa que la lectura, dándole a esta palabra un sentido muy exigente, de esa “historia del acto de afirmación” que se dice en diferentes formas narrativas ya historiográficas, ya noveladas. En este sentido la filosofía es para mí un **estilo** de reflexión hermenéutica en donde se articulan tanto la dimensión de “sospecha” con su corolario la denuncia y la dimensión de recolección de sentido y su corolario la dimensión especulativa magníficamente simbolizada con la cifra nietzscheana de la *Filosofía de la mañana*.

El estilo, las “maneras de hacer”, constituyen un repertorio colectivo que podemos localizar en las formas de utilizar el lenguaje, escribir” textos, demarcar y administrar los espacios, etc. Estos procedimientos de muy diverso origen pueden cruzarse en campos de actividades individuales como “los actores anónimos que cruzan la escena que lleva el nombre de un supuesto autor” (De Certeau, 1987, p. 64). Estas prácticas, especificadas por los estilos, son más estables que sus campos de aplicación; no se pueden identificar con el lugar donde se ejercen; las prácticas no son totalizantes, no

2. Sobre la relación entre “esquemmatización” y configuración narrativa del tiempo se puede consultar: Ricoeur, Paul (1987).

hacen parte de sistemas coherentes. Es posible identificar los estilos de las operaciones intelectuales unidas a las formas de ejercicio del poder.

Entendemos **la reflexión** como el acto de re-apropiación de sí, que el sujeto realiza, mediante la interpretación de las obras en las cuales expresa su deseo de ser y su esfuerzo por existir. ¿Por qué llamar a este proceso una reapropiación? Porque el yo del “yo pienso” no se comprende a sí mismo como sujeto de las operaciones de conocimiento, volición, estimación, etc. O para decirlo más radicalmente, no hay coincidencia entre ser y conocer; el sujeto primero se produce y luego se conoce; en consecuencia, no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por los signos, los símbolos y los textos. La comprensión de sí coincide con la interpretación de los términos mediadores.

Este *estilo reflexivo* no escapa a una cierta paradoja: se trata de la paradoja de la distancia en la proximidad y la proximidad en la distancia. Percibimos la diversidad cada vez más cerca. La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo propio y lo extraño forma parte de la interpretación a través de la cual intentamos, aplicamos a nosotros mismos, el sentido singular de una tradición concreta, en este caso, de la tradición filosófica.

Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ninguna visión englobante, ningún sobrevuelo; por el contrario, este esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado y es esa comprensión de nuestra situación la que anima el estilo reflexivo que podemos llamar “filosofía latinoamericana”. Pienso que la filosofía latinoamericana es un momento hermenéutico de la apropiación-aplicación de la tradición.

Aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual (Gadamer, 1977, p. 414).

La filosofía latinoamericana resulta ser una típica “narración” que es a la vez relato especulativo y relato emancipatorio, en particular en cuanto se nos presenta como un saber histórico o como un filosofar sobre nuestra historia.

Me referiré en primer lugar al problema de la dimensión especulativa del relato; lo haré contextualizándolo en la discusión con la filosofía de la historia al estilo de Hegel. En segundo lugar, intentaré desarrollar el tema de la emancipación apoyado en la hermenéutica de algunos relatos y trataré de mostrar cómo la ficción narrativa es fuente de categorías que pueden ayudar a articular una “hermenéutica de nuestra historia”. En esta parte el interlocutor será Nietzsche.

LO ESPECULATIVO Y LO NARRATIVO

LA HISTORIA QUE TOMA HEGEL como tema de su reflexión es, para usar la expresión de Ricoeur, la historia de un filósofo y no la historia de un historiador. Es una historia del mundo y no una historia universal. ¿Por qué? Porque la idea de libertad que da a la historia su unidad sólo se comprende cuando ha hecho el recorrido de la Filosofía del Espíritu en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. En este sentido, ese personaje filosófico que es el filósofo-búho es el único que puede escribir esta historia. El punto que debemos señalar es la identificación entre filosofía de la historia y sistema. Hay así un proyecto de totalización, (proyecto que ha sido criticado por los filósofos latinoamericanos). Este es sin duda uno de los temas nucleares de la filosofía de Leopoldo Zea y de Enrique Dussel, proyecto de totalización que se opone a cualquier modelo de comprensión emparentado con la idea de relato y de intriga narrativa. Como dice Ricoeur, ni la realización de la libertad ni la astucia de la razón englobarían las intrigas. No existe la intriga de todas las intrigas. Por su parte la hermenéutica supone que la historia sea narrada, es decir, la puesta en intriga. Ahora bien esta producción histórica no es única, es plural.

Debemos considerar a Hegel como un acontecimiento del pensamiento que no afecta la historia en sentido historiográfico, sino que tiene que ver con la autocomprensión de la misma historia. En este sentido, Hegel es un momento de la hermenéutica de la conciencia histórica. La filosofía tiene presuposiciones que ella no domina; a su vez, la filosofía se convierte en situación a partir de la cual podemos pensar sin pensarla por sí misma. La operación hegeliana está pues sometida a la misma condición de finitud.

Reconocer que la comprensión de la conciencia histórica por sí misma es un acontecimiento finito no significa pensar contra Hegel. Significa pensar

después de Hegel y no pensar según Hegel. O, para decirlo de otra forma, debemos “sobreponernos” a Hegel:

Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condelemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos “quedamos con” el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hayamos “sobrepuesto” a él. Esto es especialmente adecuado para Hegel, con quien hay que “quedarse” de una manera peculiar” (Gadamer, 1981, p. 90).

Resulta paradójico este “quedarse con” Hegel ya que es “renunciar” a Hegel. En efecto, el lector de Hegel seducido por la potencia de su pensamiento ¿no sentirá el abandono de Hegel como herida, que a diferencia de las heridas del Espíritu Absoluto nunca sanará? (Ricoeur, 1986, p. 298).

Frente a las débiles refutaciones que se hacen a Hegel con argumentos que reproducen los momentos reconocidos y superados de su empresa especulativa, es necesario preservar la verdad del pensamiento hegeliano; no se vence a Hegel por la crítica. ¿Cómo preservar, pues, la verdad del pensamiento hegeliano en la hermenéutica? Lo que está en juego no es otra cosa que el sentido de la “frase especulativa” y por supuesto de “lo especulativo”. Lo “lógico” como también lo llama Hegel

no es la suma o la totalidad de las determinaciones del pensamiento sino la dimensión que, al igual que el continuo geométrico contiene de antemano todas las posiciones de puntos, contiene también, de antemano, todas las posiciones de las determinaciones del pensamiento (Gadamer, 1981, p. 102). [...] El discurso especulativo es el que pone en juego las nociones primeras, los principios, que articulan a título primordial el espacio del concepto” en este sentido lo “especulativo es condición de posibilidad de lo conceptual”.

Si las proposiciones enunciativas adscriben un sujeto a un predicado, la proposición especulativa exige un retirarse del pensar en sí mismo, por esto la proposición especulativa es más decir que enunciar; es más “ser-dicho” que lo que se dice; la proposición especulativa como la palabra poética -o el ser de la obra de arte- tiene su existencia en sí misma, y si éstas exigen

interpretación y, ninguna interpretación las agota por completo, aquella exige una “exposición dialéctica” como desarrollo inmanente de su contenido. La proposición especulativa remite a una totalidad de la verdad, sin ser o decir ella misma esa totalidad.

La apertura del espacio especulativo es mucho más pregnante en la “enunciación poética”.

La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética (Ibídem., p. 563).

¿Podemos afirmar con base en lo anteriormente expuesto que la literatura ofrece igualmente un núcleo especulativo? Ciertamente. Pero debemos introducir una mediación hasta ahora presupuesta. Me refiero al trabajo de la metáfora. No es este el momento para desarrollar la problemática de la metáfora. Me remito a la obra de Paul Ricoeur *La metáfora viva* y de ésta solo retendré un punto esencial: lo que se expresa en la metáfora es lo que Ricoeur llama la “vehemencia ontológica” (Ricoeur, 1977), que no es otra cosa que la experiencia o existencia de un modo de ser en el mundo que apela, que demanda ser dicho. Para decirlo de otra forma: el “acto de afirmación” exige ser dicho. Una experiencia necesita ser dicha, una experiencia es más que una prueba experimentada; su sentido anticipado encuentra en el dinamismo de la significación un esbozo que todavía no es determinación.

Al igual que la metáfora, el relato no sólo articula nuestra experiencia del tiempo sino que lleva dicha experiencia al lenguaje. En efecto, las intrigas narrativas son el medio privilegiado por el cual refiguramos nuestra experiencia confusa e informe y al final muda. El vehículo de esta refiguración es la ficción. A menudo olvidamos lo que significa la ficción y la identificamos rápidamente con la “mentira”. Olvidamos que el enigma de la ficción reside precisamente en la novedad que ocurre en la ordenación de las apariencias. La ficción plantea el problema de la irrealidad y no el de la ausencia. La nada de lo irreal es el referente de la ficción. Esta paradoja de lo irreal es tan solo la mitad del enigma. La otra mitad tiene que ver con el modo de referencia que posibilita la ficción. Si las ficciones no se refieren a la realidad en tanto que dada, sí se refieren a ella de forma productiva, en tanto que

prescrita por ellas. Las ficciones redescriben lo que el lenguaje convencional ya ha escrito. En este sentido, la afirmación de Gadamer en las últimas páginas de *Verdad y Método* es certera:

La ‘desaparición’ de la preferencia inmediata a la realidad, para la que el sentido lingüístico inglés, de pensamiento nominalista, tiene la significativa expresión *fiction* no es en realidad una carencia, no es un debilitamiento de la inmediatez de una acción lingüística, sino que representa por el contrario su ‘realización eminente’ (Gadamer, 1977, p. 697).

¿Podremos decir con sentido que la ficción narrativa es el esbozo de otro mundo; un “mundo potencialmente real”? Recordemos solamente, que si negamos la pertinencia de la cuestión del impacto de la literatura sobre la experiencia, paradójicamente estamos ratificando el positivismo que generalmente combatimos, aceptando que solamente es real lo dado tal como se observa empíricamente. Por otra parte, si encerramos la literatura en un mundo en sí, rompemos la punta subversiva que ella vuelve contra el orden moral y el orden social. Se olvida que la ficción es lo que hace al lenguaje un peligro supremo del cual Walter Benjamin habla con terror y admiración.

Ilustremos lo anterior: Cuando la expresión de la deuda con las víctimas toma colores de indignación, de dolor, de compasión, la reconstrucción del pasado pide socorro a la imaginación que, describiendo, “pone ante los ojos” según la expresión de Aristóteles. “Evoco en este momento esos acontecimientos **horribles** que es necesario no olvidar jamás”. Estoy pensando ahora en el *Diario del juicio* publicado en Argentina. En esta obra se dan cita el valor del testimonio y el testimonio del valor (éste sí que ha sido un acontecimiento narrativo en América Latina en los últimos años y tan cercano a nuestra propia historia). Alberto Amato, al reclamar ‘nuestro derecho a la memoria’ dice:

El horror de una sociedad que ha padecido secuestros, torturas, fusilamientos, campos de concentración y desaparecidos en un trágico y desdichadamente amplio espectro que abarcó todas las edades, ha desfilado a lo largo de las audiencias del juicio a los excomandantes (...) Porque ‘la historia es el prólogo del mundo que heredan nuestros hijos’ necesitamos preguntarle al pasado. Dentro de algunos años, cuando intentemos comprender ese presente que hoy es lejano, necesitamos, obligadamente, hacerle preguntas a este hoy que nos sacude, nos espanta, nos conmueve, nos aterra y que justamente por eso, es preciso no olvidar (Amato, 1985).

La ficción da al narrador horrorizado ojos, ojos tanto para testimoniar como para llorar. Lo que la epopeya había hecho en la dimensión de lo admirable, lo hace la leyenda de las víctimas en la dimensión de lo horrible.

LO MEMORABLE

PODEMOS AHORA PREGUNTAMOS por el interés que anima y orienta la actividad narrativa. ¿Cuál es el interés que nos anima cuando narramos historias? ¿Cuál es el interés de seguir una historia? ¿Cuál es el interés cuando repetimos la historia? Este interés que anima la narración no es otro que el interés por la liberación de las potencialidades del presente. En este sentido, la repetición de relatos significa retomar nuestras potencialidades más adecuadas, tales como son heredadas de nuestro propio pasado, bajo la forma de un destino personal y colectivo. En efecto, lo que recibo; nuestra herencia son las “posibilidades”, nuestros “proyectos”. Volvemos a nuestros proyectos bajo la forma de “repetición”. No es una simple retrospectiva sino la reanudación de lo que podemos ser a partir de nuestro haber-sido. Reconocer mi poder-ser en mi haber-sido es la repetición no en sentido onírico, que como Medusa me paraliza en mi pasado, sino como ab-suelto. Es esta repetición liberadora, la que asume el rostro de lo memorable. A nivel de la comunidad la repetición podría asumir el nombre “tradición”. Es siempre un grupo, un pueblo, el que intenta retomar la tradición de sus orígenes. Es este acto comunitario de repetición que es a la vez iniciativa e inauguración lo que permite “hacer historia”. Podríamos afirmar que la “repetición”, enraizada siempre en lo narrativo, es el fundamento de la historiografía (White, 1992).

NARRACIÓN Y LIBERACIÓN

QUIERO REFERIRME AHORA al segundo gran problema propuesto. Se trata de la dimensión liberadora de la filosofía latinoamericana.

Una teoría del relato es inseparable de cualquier teoría de las prácticas. Es lo que ha sido *Don Quijote* a comienzos del siglo XVII para la hidalguía española. En efecto, el Quijote es a la vez la figura que organiza las prácticas de una sociedad, y que se convierte en la escena donde se produce su inversión crítica. No es más que el lugar de su “otro”, una “máscara”. Paralelamente al mundo tal cual es (o ha sido) la novela desarrolla un mundo

como habría podido ser. Es este juego el que asegura el modo reflexivo propio de la novela.

El primer ejemplo que quiero presentar es el del *Quijote*. Sigo en este punto el análisis de Carlos Fuentes:

La poderosa imagen de Don Quijote como loco que sin cesar confunde la realidad con la imaginación ha hecho que muchos lectores y comentaristas olviden un pasaje, que considero esencial, del libro (Fuentes, 1983, pp. 90-92).

En el capítulo XXV de la primera parte de la novela, Don Quijote decide hacer penitencia, vestido sólo con paños menores, entre las peñas de Sierra Morena. Le pide a Sancho que viaje al Toboso y le informe a Dulcinea, la dama de sus pensamientos, los grandes hechos y sufrimientos con los que el caballero la honra. Sancho, que no conoce a ninguna Dulcinea en ese miserable pueblo del Toboso pregunta. Y en ese momento de revelación dice Don Quijote: Dulcinea no es otra sino Aldonza Lorenzo, una joven campesina del lugar. Esta es la “señora de todo el universo”. Frente a esta revelación el pícaro escudero se hecha a reír. El sí que conoce bien a Aldonza “esa moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho”. Como dice Fuentes, la confesión de Don Quijote es la más conmovedora declaración de amor jamás escrita. Sabe quién es y qué es Dulcinea. La ama y porque la ama “vale más”, dice Don Quijote que “la más alta princesa de la tierra”. “Yo imagino, dice Don Quijote, que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada y píntola en mi imaginación como la deseo...”. Don Quijote se ha vuelto caballero para realizar una utopía, es decir para poner los valores de la comunidad por encima de los valores del poder. “Dichosa edad y siglos dichosos”, dice Don Quijote, “cuando no había fraude ni engaño, ni malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La justicia estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen”. En “estos detestables siglos nada de esto es cierto” y por eso se ha convertido en caballero andante “para defender las doncellas, amparar a las viudas y socorrer a los huérfanos y menesterosos”. Este concepto de justicia de Don Quijote se encarna en el amor a Aldonza y se hace concreto. Comenta Fuentes: “En Don Quijote los valores de la edad caballeresca adquieren a través del amor, una resonancia democrática; y los valores de la vida democrática adquieren resonancia de verdadera nobleza” (Ibídem).

En segundo lugar quiero presentar un ejemplo que nos ofrecerá otros esbozos de la emancipación en la historia. Lo he tomado de *Cien años de soledad*³. Frente a los críticos, que siguiendo a Vargas Llosa sostienen que el tiempo en *Cien años de soledad* es circular y que por lo mismo niega la historia, creo que el verdadero protagonista temporal de la novela es el instante. Instante que nos hace pensar tanto en Nietzsche como en Kierkegaard. Vamos a las tres últimas páginas de la novela.

El instante final, el instante de la revelación, es como el punto de fuga que organiza todos los instantes, los consagra “bajo el resplandor deslumbrante del mediodía” (CA, p. 349). Si el instante en *Cien años de soledad* no es el resultado de la medida, es sin duda la “consagración” del tiempo cósmico. La luz y el tiempo (el mediodía) se conjugan en los nódulos más significativos de la novela. La luz siempre presente en el cuarto de Melquíades es la luz del mediodía (CA, pp. 68; 160). El mediodía es “radiante” (CA, p. 84), “ardiente” (CA, p. 161), Melquíades aparece en el “mediodía ardiente” (CA, p. 301) y va desapareciendo “en la claridad radiante del mediodía”, hasta volverse una presencia invisible (CA, p. 302). “La lectura final se hace de pie”, (...) “bajo el resplandor deslumbrante del mediodía” (CA, p. 349). ¿Qué puede significar ese mediodía? Considero que la metáfora de la “Filosofía del amanecer” no es suficiente. Hay que avanzar hasta el mediodía.

El **día**, para quien no está en situación límite, invita a abrir los ojos, salir de la noche.

El sol se levanta. Esto significa que la claridad se expande y a su vez un mundo se des-vela hasta el horizonte de todos los horizontes. El instante se despliega y brilla: sol del tiempo, presencia anterior a toda presencia. Yo soy oído para este canto, ojo para esta luz. Todo comienza con la luz del sol; cada día es nuevo, el sol se levanta para mí, para cada uno de nosotros. ¿Pero, quién es ese yo? Un ojo, un oído, que se abren en la complicidad de la sensibilidad en donde color y sonido se reúnen (Dufrenne, 1980, pp. 105-110).

3. Las citas que a esta novela se refieren se harán directamente en el texto bajo la abreviatura CA y la página correspondiente; han sido tomadas de: García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1968.

“El mediodía, lo justo”. En el mediodía

la luz hace justicia a lo que ella revela. Deja ser lo que es, lo conduce a la gloria de su aparecer, y sin duda el hombre es luz; es en la luz de su mirada en donde el mundo aparece. ¿Es posible que haga justicia, es posible que el mirada no sea la del amo sino la del amigo, que en ella convoca a la anarquía? (Ibídem.).

Sí, es posible que el mediodía sea la cifra del deseo de justicia. Pero, también es posible que el mediodía en punto sea el triunfo de una razón consagrada a la lógica de la identidad que domina y organiza el mundo como una totalidad. El deseo que se despliega como el mediodía podrá ser deseo de poder, de dominación, podrá ejercerse como un poder sobre el hombre. Es posible que un vapor pestilente impregne “la *claridad del mediodía* cuando lleguen los regimientos que consumarán la masacre” (CA, p. 257).

Pero, también el mediodía es la realización del deseo; pero no del deseo como necesidad sexual. Si la sensibilidad se ha hecho salvaje, si se termina viviendo como “antropófago” (CA: 345), no es que las cosas se repitan, lo que hay es un acercamiento a la naturaleza. Si la percepción se ha vuelto salvaje es para poder gozar el placer de lo originario; se establece otra relación del hombre con el mundo. Hay que sentir el mundo como hay que experimentar plenamente el amor y el amor sólo se experimenta plenamente cuando se hace; la experiencia sólo hace justicia cuando la sensibilidad y lo sensible son una sola carne. Instantes privilegiados. Presencia plena. Mediodía en punto. Es lo que lleva a Aureliano Babilonia a descubrir la “impavidez de la telaraña en los rosales muertos, la perseverancia de la cizaña, la paciencia del aire en el radiante amanecer” (CA, p. 349). Lo que se le revela es una presencia plena:

Comenzó a descifrar el instante que estaba viviendo, descifrándolo a medida que vivía, profetizándose a sí mismo en el acto de descifrar la última página de los pergaminos, como si se estuviera viendo en un espejo hablado (CA, p. 350)

Instante de lectura, instante de justicia: plenitud de los tiempos, plenitud del tiempo: mediodía. Identidad del instante, instante de la identidad.

DEL INSTANTE A 'LA FUERZA DEL PRESENTE'

QUIERO HACER AHORA, el tránsito de la figura narrativa del *instante* a la categoría filosófica nietzscheana la *fuerza del presente*. En la "Segunda consideración intempestiva" lo que Nietzsche ha logrado ver es la "interrupción" que opera el presente frente a la fascinación de la historiografía monumental, frente a la abstracción del pasado como pasado.

Hemos dado la palabra a Nietzsche porque su "Intempestiva" se coloca en lo que podemos llamar la *areté* del presente, la "virtud" del presente: "Es en virtud solamente de la fuerza suprema del presente que usted tiene derecho de interpretar el pasado", nos dice Nietzsche. Sólo la grandeza del hoy es lo que permite refigurar el tiempo. La verdadera historia, dice Nietzsche, es la que permite transformar en una verdad completamente nueva lo que es conocido por todos, y de expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar la simplicidad y la simplicidad la profundidad (1964, p. 205). Después de Nietzsche no podemos seguir confundiendo la historia como escuela de grandeza con la historia como fuente de veneración: tenemos necesidad de una "historia crítica, inhumana, cruel". Pero, no debemos dejarnos seducir muy pronto por el discurso de Nietzsche: más allá de la brutalidad de su propósito, debemos escuchar una voz más baja que en la "fuerza del presente" celebra el impulso de la esperanza⁴ (1970, p. 235).

Lo que Nietzsche simboliza con la "fuerza del presente" es lo que algunos historiadores y filósofos de la historia llaman "iniciativa", inicio (*initium*), comienzo. La iniciativa, que es el nombre que asume el sentido del presente, a nivel individual y a nivel colectivo.

A nivel individual, la experiencia del comienzo y del comenzar es una de las más pregnantes y tal vez la más oculta a nosotros mismos como lo muestra la cifra de nuestro nacimiento a partir del cual inauguramos, comenzamos, damos un nuevo orden a las cosas.

En este nivel la iniciativa es una categoría del *hacer* y no del *ver*. Si antes hemos privilegiado el instante como el "mediodía" justo, ahora, con la

4. Así hablaba Zarathustra, "De las Tarántulas": "Porque es preciso que el hombre sea redimido de la venganza: para mí es éste el puente que conduce a la suprema esperanza, y un arco iris, después de violentas tempestades" (Subrayado en el original).

iniciativa, el presente se libera del encanto de la presencia, en el sentido cuasi-óptico del término. Es necesario invertir las relaciones entre el ver y el hacer, y pensar el comienzo como un acto de comenzar. No lo que sucede, sino lo que hacemos ocurrir.

La iniciativa, se refiere en primer lugar al “yo puedo” como expresión de la conjunción del presente vivo y del instante en el cuerpo propio. El cuerpo propio es el mediador por excelencia entre estos dos órdenes: el cósmico (instante) y el subjetivo (presente). La corporalidad es el sitio por excelencia de la iniciativa. Desde el cuerpo, el mundo se despliega como el ámbito de las posibilidades y de los obstáculos.

El orden que inauguro es un orden humano. Este orden está inscrito y posibilitado por lo que los filósofos ingleses llaman las acciones básicas, entendiendo por ellas, lo que sabemos que podemos hacer. Esto es importante, lo que sucede en el mundo no es del orden de la observación sino de la acción. No es lo mismo observar el curso de las cosas que *intervenir* en el mundo. La intervención siempre nos ofrece una imagen del mundo como una realidad no totalizable en donde siempre es posible “hacer hacer”.

Un último rasgo, antes de estudiar la iniciativa en el plano colectivo. Quien dice iniciativa dice responsabilidad y la responsabilidad se dice en el lenguaje, más concretamente en lo que los filósofos del lenguaje han llamado la fuerza ilocucionaria, que compromete al locutor con lo que él dice. Dentro de los actos del lenguaje el *prometer* es sin duda el modelo más complejo de este compromiso. Al prometer me coloco intencionalmente bajo la obligación de hacer algo. El compromiso aquí tiene la fuerza de una palabra que me ata. Y podemos decir que la iniciativa es una intención de hacer y en ese sentido una obligación de hacer. La promesa es el corazón de la ética de la iniciativa. La fidelidad a la palabra dada es la garantía de que el comienzo tendrá una continuación, que efectivamente la iniciativa inaugurará un nuevo orden en el mundo.

La iniciativa cubre entonces cuatro dimensiones: “primero, *yo puedo* (potencialidad, capacidad, poder), segundo, *yo hago* (mi ser es mi acto); tercero, *yo intervengo* (inscribo mi acto en el curso del mundo: el presente y el instante coinciden); cuarto, *yo mantengo mi promesa* (yo persevero, yo duro)” (Ricoeur, 1986, pp. 332-345).

Hablemos ahora de la iniciativa en el plano colectivo, es decir, del hoy politemporal, si se permite la expresión, del *presente histórico*, del presente de los contemporáneos.

No podemos hablar del presente histórico sin verlo en relación con lo que R. Koselleck ha llamado *horizonte de expectativa y espacio de experiencia*.

Comencemos con el espacio de experiencia. La metáfora es muy importante en este caso: indica a la vez expansión e integración de la experiencia acumulada, que no es la acumulación cronológica. Indica, así mismo, la posibilidad de recorridos según múltiples itinerarios. Ahora bien, la palabra experiencia es muy importante, más de lo que a primera vista aparece: sea una experiencia privada o común transmitida por las instituciones, se trata siempre de algo extraño que se ha vuelto propio, de lo adquirido que se ha convertido en hábito.

En cuanto a la noción de horizonte de expectativa cubre a la vez la esperanza, el anhelo, el temor, el cálculo racional, la curiosidad, todas las expresiones públicas o privadas que apuntan hacia la realización del futuro en el presente. La noción de horizonte es adecuada pues indica el despliegue de nuestras posibilidades; así mismo, el horizonte siempre puede ser superado, en cambio la experiencia está, de alguna forma, detenida. No podríamos hablar de oposición entre ambos, mejor sería hablar de un condicionamiento mutuo. El *presente histórico* nace de este juego incesante entre horizonte y espacio.

Con la Filosofía de la Ilustración estas variaciones, entre expectativa y experiencia, adquieren una nueva caracterización: en primer lugar la creencia según la cual estamos viviendo "tiempos nuevos", sin precedentes. En segundo lugar, la creencia, igualmente arraigada, según la cual vivimos una época de aceleración hacia lo mejor. Esta idea origina, igualmente, nuestras ideas de atraso, de subdesarrollo. El tercer tema, que viene a coronar los anteriores y que fue esencial en la Filosofía de la Ilustración, afirma que la historia es hecha por los hombres. Este tema permite destacar la responsabilidad de los hombres pero, así mismo, introdujo esa *hybris* que convirtió al hombre en amo y señor de los acontecimientos y de su sentido.

Hoy no nos sentimos tan seguros sobre estas ideas heredadas de la Ilustración. No estamos tan seguros de que la razón avance siempre hacia lo mejor. Para nosotros la idea de progreso, lejos de significar la responsabilidad del hombre como hacedor de la historia ha significado una dependencia cada vez más humillante y frustrante.

La euforia del progreso, la aceleración hacia el porvenir, nos hace olvidar ese otro aspecto igualmente importante: que somos afectados por el pasado, que la historia que no hemos hecho nos afecta y que somos afectados por la historia que hacemos. Esta tensión entre el pasado recibido pero que no hemos hecho y la acción histórica es la que preserva la dialéctica entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. Estas observaciones apuntan a la política. Corresponde a la política mantener viva la tensión entre expectativas y experiencias pues corresponden a la vida de los hombres actuantes y sufrientes. Pero, ¿cómo?

Debemos resistir a las expectativas puramente utópicas porque en la medida en que no están ancladas en la realidad son incapaces de orientar la acción hacia los fines que siempre “están más allá” y por consiguiente producen desesperación. Al contrario, las expectativas deben ser determinadas, modestas; deben engendrar compromisos responsables. Es necesario renunciar a la fuga. Hay que articular mediaciones que permitan modular las expectativas del presente. Y aquí el derecho a la diferencia es uno de los que debemos defender frente a todos los intentos de hacer la “historia universal” como realización hegemónica de una clase, de un grupo particular o de una sociedad particular. No se trata de renunciar a la universalidad sino de evitar reducirla a la uniformidad impuesta (Rubio, 1985, pp. 152ss.). Por otra parte, la “Historia de la infamia”, como diría Borges, nos muestra cómo el derecho a la diferencia y los demás derechos sociales sólo son auténticos derechos en el marco de un estado de derecho en donde los individuos y las colectividades no estatales sean los sujetos del derecho.

Es igualmente necesario luchar para ver la historia no como algo acabado, inmodificable. Es necesario reabrir el pasado; ver en él, reavivar en él las potencialidades no realizadas, abortadas, masacradas. No se trata de optar por el futuro en contra del pasado. Son como las dos caras de la misma realidad. Sólo las expectativas determinadas, viables, pueden tener un efecto retroactivo sobre el pasado y revelado como una tradición viva. A menudo se asocia la memoria con el pasado y la imaginación con el futuro. Pero no

debemos olvidar que existe una memoria del futuro así como una imaginación del pasado. La gran narrativa latinoamericana se nos presenta ahora como ese “teatro de la memoria” de Valerio Camillo que nos describe Carlos Fuentes en *Terra Nostra*: un teatro en donde los papeles se invierten.

Imágenes que integran todas las posibilidades del pasado, pero que también representan todas las oportunidades del futuro, pues sabiendo lo que no fue sabremos lo que clama por ser” (Fuentes, 1985, p. 565).

BIBLIOGRAFÍA

- Amato, Alberto. 1985. *Diario del Juicio*, Buenos Aires, N° 14.
- De Certeau, Michel. 1987. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard.
- Dufrenne, Mikel. 1980. “Venir au jour”, en: *Textes pour Emmanuel Lévinas*. François Laruelle éd. Paris, Jean-Michel Place Éd.
- Fuentes, Carlos. 1983. *Cervantes o la crítica de la lectura*. México, Joaquín Mortiz.
- , 1985. *Terra Nostra*. Barcelona, Seix-Barral.
- , 1990. *Valiente nuevo mundo*. México, F.C.E.
- Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.
- , 1981. *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra.
- García Márquez, Gabriel. 1968. *Cien Años de Soledad*. Buenos Aires, Suramericana.
- Lyotard, Jean- François. 1991. *The Inhuman*. Stanford, SUP.
- Nietzsche, Friederich. 1964. *Considérations inactuelles*. T. I, Paris, Aubier.
- , 1970. *Así hablaba Zarathustra*. Madrid, Ed. Ibéricas.
- Ricoeur, Paul. 1977. *La metáfora viva*, Buenos Aires, Ed. Megápolis.

-----, 1986. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Éd. Du Seuil.

-----, 1987. *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid, Ed. Cristiandad.

Rubio Angulo, Jaime. 1976. *Antropología Filosófica*. Bogotá, USTA-CED.

-----, 1985. "La filosofía en Latinoamérica", en: *Al encuentro de la cultura hispanoamericana*. Bogotá, Banco de la República.

White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Buenos Aires, Paidós.