

INFORMACIONES



Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

THAS TROPAS A REIS
OMETROS DE AXOH



ESSENAS GRAFICAS DE NUESTRA ACCION EN



Cosas viejas que parecen nuevas



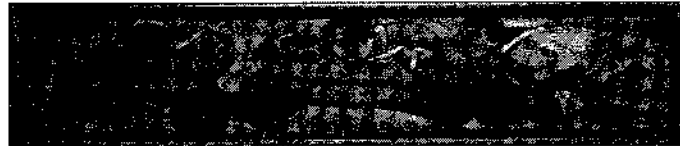
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

AGOSTO 2006

No. 13

Nickel
03

índice



Filosofía Política

Del liberalismo a la libertad

Mario Teodoro Ramírez Cobián 3

La educación intersubjetiva y el reconocimiento del otro

Roman Funes Orozco 6

Por una filosofía menor. El ejemplo de Jean Patoka.

Dr. Eduardo González Di Pierro 14

Filosofía en México

Crítica cultural y ética en México

Mtro. Marco Arturo Toscano Medina 21

Entre el hombre y el animal: racionalidad e instinto en Herder

María Isabel Domínguez Herrera 32

Poética, ciencia y humanidades

Rosario Herrera Guido 38

Filosofía de la cultura

La pelea de gallos en Bali, una puesta en juego de la creatividad lúdica humana

Yerí Paulina Mendoza Solís 44

Nuevas tecnologías... ¿nuevas formas de vulneración de garantías?

Elena María Mejía Paniagua 50

Traducción

Jean-Luc Nancy, un pensamiento finito

José Antonio Arvizu Valencia 58

Sentidos

Universidad Michoacana

M.H. Jaime Hernández Díaz

RECTOR

Dr. Román Soria Baltazar

SECRETARIO GENERAL

Dra. Silvia Figueroa Zamudio

SECRETARIA ACADÉMICA

Dr. Baltazar Casimiro Pantoja

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Lic. Alfonso Torres Aburto

SECRETARIO DE DIFUSIÓN CULTURAL

Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

C.P. Gerardo Pérez Morelos

TESORERO GENERAL

Facultad de Filosofía

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez

DIRECTOR

Lic. Elena María Mejía Paniagua

SECRETARIA ACADÉMICA

M.V.Z. Mauricio Coronado Martínez

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Eduardo González Di Piero

COORDINADOR DE POSGRADO

Dra. Rosario Herrera Guido

COORDINADORA DE PUBLICACIONES

M.E. Gabriela Soto Jiménez

COORDINADORA EDITORIAL

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez

Dr. Oliver Kozlárak Jonas

M.E. Marco Arturo Toscano Medina

Dra. Rosario Herrera Guido

M.E. Gabriela Soto Jiménez

Lic. Raúl Garcés Noblecía

Dr. Eduardo González Di Piero

Sentidos

M. V.Z. Mauricio Coronado Martínez

DIRECTOR

Lic. Elena María Mejía Paniagua

SUBDIRECTOR

Gustavo García Robles

EDITOR

Carlos Alberto Girón Lozano

Rafael Montes Vázquez

SERVICIO SOCIAL

Correspondencia dirigida al director de la Revista Sentidos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos",

Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP. 58030, México. Tel. (443) 327 17 99 y tel.-fax. (443) 327 17 98

Internet: <http://www.ramos.filos.umich.mx> E-mail: revistasentidos.coronado@gmail.com

Del liberalismo a la libertad

Mario Teodoro Ramírez

Las reflexiones políticas del historiador Enrique Krauze, miembro de *El Colegio Nacional*, han significado un aporte indiscutible al proceso de democratización del país. Su labor es ejemplo de un trabajo intelectual participativo y socialmente responsable. Krauze ha buscado asumir sin cortapisas la enseñanza de Octavio Paz de saber mantener “las distancias con el príncipe”, esto es, con el poder (de cualquier signo y alcance). Ha defendido la independencia del intelectual como condición para el ejercicio eficaz de su función crítica y orientadora. Tarea nada fácil.

Pues no se trata simplemente, lo que no es muy difícil, de que el intelectual se busque un lugar franco desde donde tirar a lo que se le ponga enfrente o a lo que se le antoje darle. La acción crítica del intelectual debe ser además responsable y eficaz. No puede mantenerse al margen de los procesos sociales y políticos cotidianos ni contentarse con proveer discursos generales y bienintencionados. Debe comprometer su opinión, concretar su juicio, sin otro aval ni propósito que el que le puedan ofrecer la amplitud de sus conocimientos, la fuerza de sus convicciones y el rigor y la profundidad de sus reflexiones.

Krauze ha dado muestras de ese talante intelectual desde hace varios años. Como historiador destaca su intención de hacer participar en el conocimiento histórico los componentes culturales, morales y hasta afectivos o emocionales de la condición humana, alejándose así de las concepciones meramente positivistas del historiador. Sobre todo, destaca la importancia que Krauze ha dado —y no sólo mediante su trabajo de historiador— a la tarea de hacer de la historia, particularmente de la historia de nuestro país, un saber útil para el presente y para todos los miembros de la sociedad (o al menos para el mayor número, aun sea sin mucha profundidad).

Difundir el saber histórico —incluso masivamente—, evitar que la historia se quede en el limbo del conocimiento “especializado”, responde a uno de los asuntos torales del pensamiento clásico: la pregunta por la función de la historia en la conformación de la conciencia, la autocomprensión y el sentido de la acción de la sociedad y la humanidad actuales. La historia o la “maestra de la vida”.

Ciertamente estamos curados de una interpretación mecánica de esta antigua consigna. Aceptamos que,

estrictamente, las enseñanzas de la historia pueden ser más negativas o indirectas que positivas y directas, esto es, pueden enseñarnos más lo que *no* debemos hacer que lo que *sí* debemos. Enseñanza fundamental que conlleva otra más: que en el devenir histórico la libertad humana jamás puede quedar acotada o demostrada imposible.

En todo caso, la historia no proporciona una capacidad de comprensión, de amplitud de miras, que es uno de los significados originales del "comprender": alzar la mirada, ver más allá de su espacio reducido de intereses, que nos permite dar densidad a, y calibrar adecuadamente nuestra acción actual. En el ejercicio del juicio político y en sus reflexiones sobre la problemática social mexicana, Krauze ha tenido en cuenta siempre esta "visión" histórica, la historia como "dimensión" que complica y abre, y hace hablar, al presente.

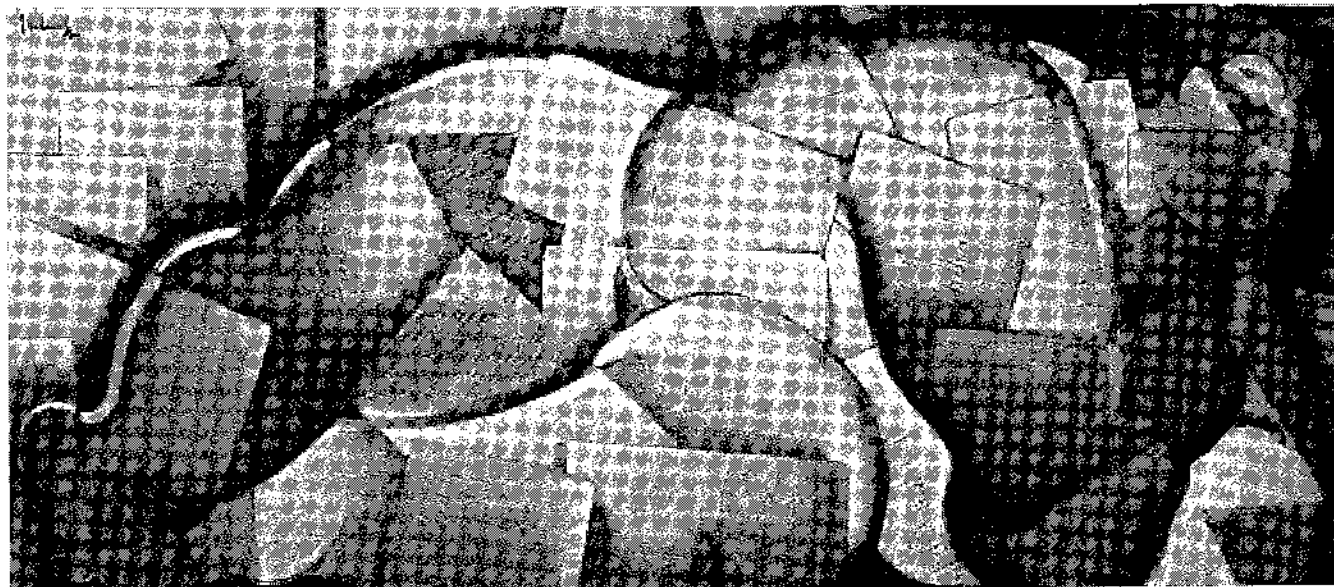
Así lo hizo Krauze en aquel memorable ensayo de hace 21 años titulado "Por una democracia sin adjetivos",¹ que era a la vez una reflexión histórica y política, una evaluación crítica y una propuesta para el porvenir inmediato y el mediano plazo. Con el paso del tiempo, y con la serie de sucesos posteriores que han sacudido a nuestro país, quedó claramente demostrada la pertinencia y validez de sus señalamientos. No resultó probado que el historiador puede ser un profeta ("y en su tierra", todavía más). Simplemente resultó obvio que cuando un intelectual asume y compromete toda su sensibilidad y agudeza reflexiva pue-

de hacer algo más que describir o contar lo que pasa: puede orientar y ayudar a iluminar el camino. Probablemente el aporte de Krauze ha sido tan pertinente y hasta natural, que pocos han creído necesario reconocerlo. Es la desventaja de ser atinado y de buscar estar en la verdad.

Algo a lo que Krauze no puede renunciar, aunque se lo propusiera. En un número más o menos de *Letras libres* vuelve sobre el asunto que lo ha marcado. Junto con otros colaboradores de la revista que dirige, se ocupa de los problemas actuales de la joven y todavía incierta democracia mexicana. El historiador, que ha querido ser a la vez partícipe de la historia mexicana, plantea sin ambages la necesidad de "Refrendar la democracia", en un ensayo lúcido que sorprende por la capacidad del autor para presentar una evaluación juiciosamente equilibrada de cada una de las tres principales opciones políticas del país (PAN, PRI, PRD). No deja de haber señalamientos críticos importantes, y hasta sugerencias que todos —sociedad, partidos, candidatos, ciudadanos— deberíamos tener en cuenta.

El núcleo de la perspectiva de Krauze ha sido desde siempre el de un liberalismo político atemperado. Ha encontrado la manera de alimentarlo recurriendo tanto a la historia de México como a la historia mundial y al conocimiento de los más prestigiados teóricos de la política y de los intelectuales más sensibles.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Gran desnudo azul*



Facultad de filosofía



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *desnudo 2*

En su llamado a consolidar la democracia mexicana, Krauze se da un breve espacio para traer a colación los principios de su credo liberal. "A un liberal lo definen ciertos rasgos inconfundibles —expone—. Un liberal desconfía del poder, sobre todo del poder absoluto en manos de una sola persona, pero también del poder encarnado en las masas movilizadas. Un liberal confía en el valladar de las instituciones y trabaja para acrecentar el imperio de las leyes. Un liberal no sólo celebra sino que protege la diversidad de creencias, ideas, culturas y opiniones. Un liberal practica la tolerancia. Un liberal cree en el individuo más que en el Estado, como motor de creatividad económica, social, cultural".²

Es un credo difícil de rechazar. Recoge y expresa principios y valores por los que la humanidad y las sociedades han luchado desde hace mucho tiempo. Remiten, ante todo, al propósito de alcanzar una sociedad más civilizada, pacífica y racional. Son indiscutibles en este sentido. Pero no son todos los princi-

pios que requeriríamos, incluso para realizar ese propósito.

Como ya se ha observado, el límite del liberalismo político estriba en que se "limita" a establecer criterios y principios en un sentido "negativo". Su concepción de la libertad es sólo "negativa": nos dice sólo lo que no se debe, lo que no se quiere, lo que no se puede. Pero los individuos, los grupos y la sociedad como tal no pueden evitar —a pesar de las advertencias del intelectual liberal— tener que plantearse una visión "positiva" de la libertad: lo que sí se debe, lo que sí se quiere, lo que sí se puede. Esta necesidad, que remite a la necesidad de vivir en comunidad, de proyectar posibilidades venturosas, de buscar formas de vida más justas, igualitarias y dignas para todos, plantea una exigencia tan inherente a la condición humana (y tan legítima) como la lucha individualista contra las restricciones y coacciones del poder.

Un intelectual crítico no tiene porque ponderar más de lo que se debe las concepciones positivas, comunitarias y entusiastas de la libertad (el liberalismo positivo), pero tampoco puede suponer que con ignorarlas ellas desaparecerán o perderán presencia. Debe igualmente comprenderlas y buscar interpretar y coadyuvar a orientar su sentido y posibilidades.

Teniendo en cuenta la admiración de Krauze (que comparto plenamente) por el filósofo británico Isaiah Berlin, liberal crítico y sensible como pocos, resulta justo recordar sus palabras: no haber reconocido la ambigüedad del término libertad, dice, "es lo que quizá ha cegado a algunos liberales contemporáneos respecto al mundo en que viven. Lo que éstos piden es claro y su causa es justa. Pero no tienen en cuenta la variedad de las necesidades humanas básicas, ni el ingenio con que los hombres pueden probar, para su propia satisfacción, que el camino que conduce a un ideal también conduce a su contrario".³

Notas

1. Incluido en el libro que lleva el mismo título: E. Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, México, Joaquín Mortiz, 1986.
2. E. Krauze, "Refrendar la democracia", en *Letras libres* VII, 82 (Octubre 2005), p. 20.
3. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en Id., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 268-269.

La Educación intersubjetiva y el reconocimiento del Otro

Román Fuentes Orozco

El problema de la Educación, como cualquier otro problema que queramos plantearnos, nos remite, si queremos hacer una reflexión de fondo, necesariamente a la cuestión de la cosmovisión que tenemos, y que es, en nuestro caso, la Occidental. Es un error pretender hablar de la educación universal, como si las armas filosóficas que pudiésemos usar únicamente desde nuestra cultura sirvieran efectivamente para hablar de los problemas educativos, o de otra índole, que les conciernen a todos los seres humanos. Destaco esta cuestión porque el tema de Occidente es fundamental en mi trabajo. Pretendo plantear un problema fuerte de nuestra forma de vida que no es extensivo a todas las demás culturas y que considero que es una cuestión ética fundamental que debe ser abordada para analizar varios problemas, entre ellos el del fallo educativo.

Una cultura se distingue de otra, principalmente, por la cosmovisión que cada una tiene. Su forma de gobierno, su esquema político, sus producciones filosóficas, su estrategia económica, todo está determinado por la manera de ver el mundo. Lo mismo pasa con la Educación: surge una forma específica de educar a los individuos que se forjó en las entrañas mismas de

la cultura y tiene por objetivo mantener a los que son educados en la forma de pensamiento que ya se tiene, con progresos y desarrollos diversos pero nunca completamente ajena a las metas de esa cultura específica. Esta será una de las principales premisas a tomar en cuenta en mi ensayo.

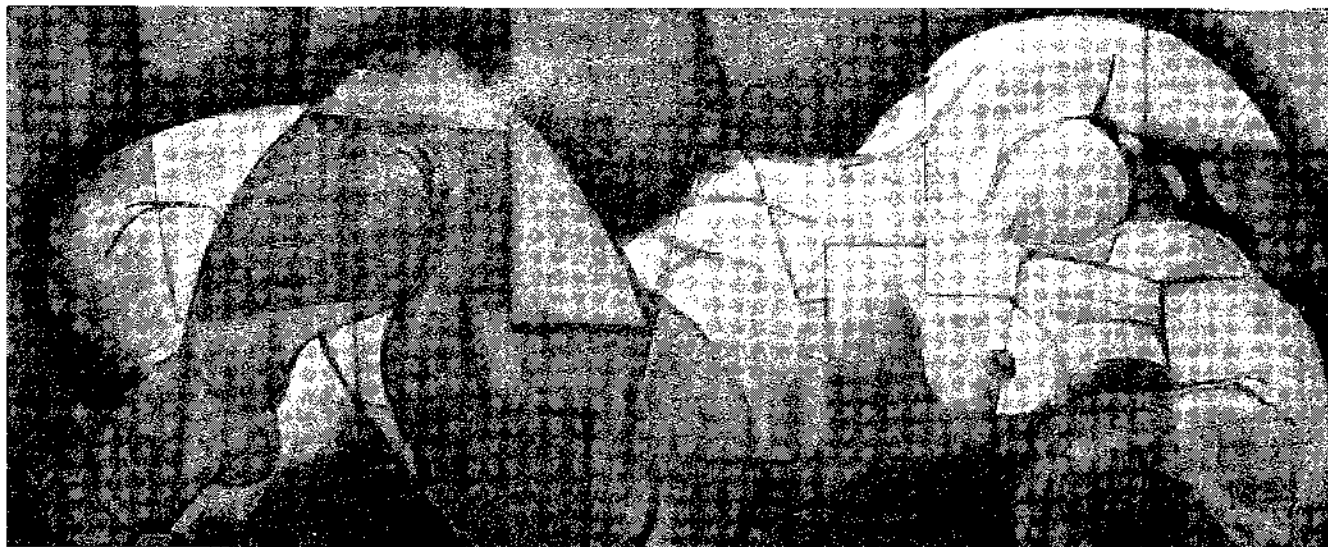
El problema que voy a plantear no es de métodos en la Educación, ni de infraestructura, ni siquiera de crítica a los alumnos o a los docentes; el problema que me interesa no tiene que ver con recursos económicos ni con las disposiciones socio-políticas en las que un sistema educativo puede desarrollarse; tampoco hablaré de algún filósofo en especial que trabaje temas de Educación ni de un pedagogo o un teórico. Me interesa un problema de fondo, un problema que al ser trabajado nos revela muchas cuestiones no sólo de Educación, sino también de política, de Derecho, Ética, entre otras.

Me refiero al reconocimiento del Otro, a la *intersubjetividad* verdadera, a la horizontalidad en las relaciones entre seres humanos. Si logramos penetrar hondo en estos temas tal vez podamos esbozar respuestas reales a los problemas, deficiencias y vicios de la Educación en nuestro país. Ahora, un detalle: ha-

blaré de intersubjetividad, de Sujeto y de Objeto, que son categorías que pueden ser cuestionadas en la contemporaneidad pero que no nos toca aquí analizar. Es decir, la premisa de que exista de hecho un *Sujeto* de conocimiento como el que estamos acostumbrados a trabajar es asunto que no nos concierne aquí. Entenderemos en este trabajo el concepto de *Sujeto* como persona simplemente para diferenciarlo de otra persona o *Sujeto*, pero no nos meteremos en cuestiones de si dicho *Sujeto* sigue siendo el asidero epistemológico-ontológico que la modernidad filosófica inauguró hace unos cuantos siglos.

Utilizaré dos caminos para ilustrar la problemática que me interesa. El primer camino tiene que ver con el lenguaje, es por eso que expondré un panorama general del idioma de una cultura distinta a la nuestra, para comprender hasta qué punto nuestra propia forma de comunicarnos nos imposibilita pensar diferente y señalar los prejuicios que nuestra cultura posee en su raíz. El segundo camino nos hará recurrir a Levinas, un filósofo que sacudió el pensamiento filosófico Occidental con su denuncia; su filosofía nos permitirá entender mejor aún las cosas y señalar, una vez más, y aunado a lo que veamos respecto del lenguaje, los vicios enraizados en la forma de pensar y de ver el mundo que tenemos como una cultura que es parte de eso que llamamos Occidente.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Desnudo azul* 2



facultad de filosofía

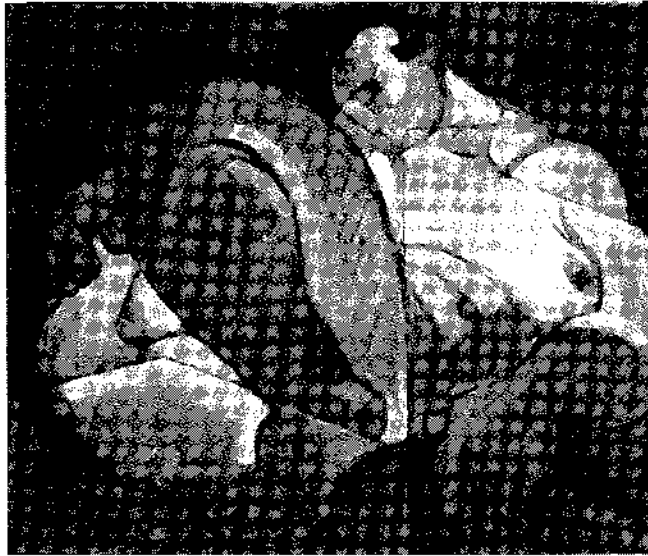
1. Los *hombres verdaderos*

Tendré como punto de partida, siguiendo a Carlos Lenkersdorf, cuatro hipótesis fundamentales que guiarán esta primera parte del trabajo:

1. Es mediante la lengua que nombramos la realidad.
2. Nombramos la realidad según la percibimos.
3. Existen tantas percepciones de la realidad como culturas.
4. Cada cultura se relaciona de un modo distinto con la realidad.

Ahora, ¿por qué afirmamos que el lenguaje es fiel testigo de la cosmovisión que se tiene? Por la sencilla razón de que no está influido por intereses políticos ni pasiones personales, tampoco por una corriente filosófica o una religión específica. La lengua que hablamos nos permite tener preferencias políticas o convicciones filosóficas pero aprendimos a hablar antes de poder pensar en estas cosas, y el idioma que hablamos surgió mucho antes de todo el entramado de situaciones sociales o particulares, por lo que refleja, mejor que ninguna otra cosa, la esencia de nuestra cosmovisión, ya que surgió precisamente para nombrar el mundo que vemos. Dar nombre a las cosas no es sólo cuestión de vocabulario, sino también de analizar las relaciones que los hablantes tienen con lo que nombran.

La mayoría de los idiomas que se hablan en Occidente son acusativos, mientras que otros idiomas que, aunque están geográficamente en Occidente, no son Occidentales presentan una estructura *intersubjetiva*. Más



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Apunte en rojo*

adelante ahondaré en esta caracterización. Lo que ahora importa es ver cómo esta diferencia básica nos hará darnos cuenta realmente de las múltiples diferencias insalvables entre las culturas que no son occidentales y la nuestra. La manera como nombramos el mundo y las relaciones en el lenguaje ponen de manifiesto nuestra cosmovisión. Según como cada cultura percibe las cosas del mundo, las nombra; según nombra las cosas es como habla; y así también estructura su idioma. En Occidente se ha tenido siempre la creencia —y bien podemos decir que gran responsabilidad de esto corresponde a los filósofos— de que existe una cosmovisión única y universal, además de una lengua universal para transmitir dicha cosmovisión, para educar, y que todas las demás formas de ver el mundo y decirlo, están equivocadas o en proceso de alcanzar la perfección. Lo que no advierten quienes afirman esto es que su cultura, que en buena medida es también la nuestra, antes que ser “universal” es relativa y limitada, porque en cada cultura se ve sólo una parte de los múltiples rostros de la realidad. En lugar de juzgar nuestra propia cultura y cosmovisión afirmamos que así es la naturaleza humana y que sólo así puede ser, exactamente de la misma forma en la que somos nosotros.

En la pluralidad de culturas las sociedades dominantes creen que su cosmovisión, arte, ciencia, sistema educativo y código moral son universales. Por eso desprecian a otras culturas, por no tener bases científicas fuertes o pretendidamente universales. Kant lo hizo. Tal vez no estaba pensando exactamente en despre-

ciar a otras culturas, sería absurdo afirmar que sus pretensiones de universalidad en la *Crítica de la Razón Pura* fueran encaminadas a esta meta egoísta, sin embargo, el hecho de que Kant no haya querido específicamente despreciar a otras culturas buscando la universalidad y encontrándola en todo su sistema filosófico es tan grave casi como si hubiera querido hacerlo. ¿Por qué? Porque Kant estaba tan marcado por la visión unilateral, tan convencido de que su cultura era la única, que no tenía la capacidad de pensar que otras ciencias y otras formas de ver el mundo también son posibles. Veamos esto brevemente para ilustrar un poco más antes de entrar de lleno con nuestro desarrollo.

Kant habla de categorías *a priori* que existen en un *Entendimiento* y en una *Intuición* humanas, de una relación de conocimiento en la que la realidad del *Objeto* depende en gran medida de lo que el *Sujeto* pueda percibir. El sujeto está frente a la diversidad de intuiciones que el mundo le proporciona y que puede percibir gracias a que posee las categorías de *Espacio* y *Tiempo*, después la conciencia le otorga concepto a las representaciones y surge el conocimiento. Pero sólo podemos percibir objetos que estén en el *Espacio* y en el *Tiempo*, sólo tenemos esas categorías de percepción, no podemos percibir de otro modo. Se habla entonces de que existen una suerte de anteojos que todos los seres humanos tenemos y que sólo nos permiten ver la realidad a través de las categorías. ¿Qué tiene que ver este desarrollo acerca del esquema de conocimiento de Kant con lo que nos interesa? Veamos.

Los “anteojos kantianos” que presuntamente aplican para todos los seres humanos también develan la tendencia a afirmar que los avances en epistemología y ciencia descubiertos en Occidente son universales. Kant descubrió los anteojos que nos hacen a todos ser humanos. Pero, ¿no será esta afirmación tan solo un producto de una cultura como la Occidental, un resultado totalmente reducido a esta cosmovisión? ¿Podemos afirmar que todos los seres humanos perciben y conocen exactamente así? ¿Acaso no hay culturas que no privilegian al sujeto en la relación del conocimiento a diferencia de lo que hizo Kant? Me parece que los anteojos de las categorías no son necesariamente tan universales. Los anteojos que sí existen son los de cada cultura, porque efectivamente limitan la

percepción del mundo: Kant estaba determinado por la categoría *ser y pensar como occidental*, por lo que sus "anteojos occidentales" no le permitían ver que existen diferentes relaciones de conocimiento y de vida en otras culturas. Una de ellas, y de la cual su origen se remonta a tiempos aun previos a la magnífica Ilustración europea que posibilitó el pensamiento kantiano, es la maya, y su herencia pervive específicamente en una cultura como la de los tojolabales.

El tojolabal es uno de los treinta idiomas mayas que existen en el país. *Tojol'ab'al* quiere decir idioma verdadero. *Tojol winik* quiere decir hombre verdadero, es decir, el que tiene su momento al cumplir su vocación. Lo *tojol* indica cierto reto en un lapso de tiempo, no es disponible o estático como el *Sujeto* pasivo occidental al que todo le está dado: alma, espíritu o razón como instancias metafísicas que preceden todo contacto con la realidad. Lo *tojol* representa una marcha, un constante hacer, no una propiedad. *En cuanto reto, cada día se presenta de nuevo. Por ello, no se nace, sino se hace tojol.*¹

Este idioma, el tojolabal, es una lengua ergativa (del griego *ergon*, que quiere decir *obrar*), es decir, al ser ejecutada hay acciones cuya descripción verbal requiere necesariamente pluralidad de sujetos y exclusión de objetos. Nosotros llamaremos a esto *intersubjetividad* y lo contraponemos al esquema occidental sujeto-objeto. Por ejemplo, la frase *Les dije* en tojolabal sería *kala awab'yex* que, atendiendo exactamente a la estructura lingüística, se traduciría como *(Lo) dije. Ustedes (lo) escucharon*. En español, así como en la mayoría de los idiomas occidentales, existe un solo sujeto que ejecuta la acción y un objeto indirecto; en tojolabal hay siempre dos sujetos agenciales que actúan. En español se usa una frase para describir un hecho; en tojolabal se usan dos frases para referirse al mismo hecho. En español se piensa la acción de un solo sujeto, el Otro está subordinado y se le llama elegantemente *Objeto Indirecto*. Se nombra diferente el mundo porque no se ve de la misma manera.

¿Qué significa esto? Podemos ver sus consecuencias en los medios de comunicación, por ejemplo. Hay un sujeto que habla y comunica presumiblemente las noticias a otros sujetos. Pero no es así. En el fondo, pasa esto: hay un sujeto que informa y muchos obje-

tos que son oyentes, nosotros. La comunicación supone diálogo, pero en los medios de comunicación ocurre cualquier cosa menos eso. En el sistema educativo imperante y oficial pasa algo muy similar. Hay un sujeto-maestro-educador, el que sabe, el que tiene la verdad y, por otro lado, hay un objeto-alumno-educando que recibe la información necesaria para poderse llamar "educado". Son pocas las instancias o lugares de reunión donde existe realmente un diálogo, es decir, una comunicación hablada en la que se hace presente la dignidad de cada uno de los interlocutores reconocida en el otro al respetarlo. Escuchar implica entender, sin escuchar y entender no hay respeto por el interlocutor. ¿Cómo pretendemos educar a quienes no reconocemos?

Sabemos que en nuestra cultura las relaciones políticas, sociales, jurídicas y, por supuesto, educativas son verticales, subordinadas, con un esquema en el que el poder, la justicia o el conocimiento fluye en una sola dirección; y es que el esquema del idioma es así: existe un sujeto que determina a un verbo que determina, a su vez, a un objeto (que puede ser un perro, una silla o una persona). En la cultura tojolabal las relaciones son más bien, horizontales, el poder, la verdad o la justicia fluyen en varias direcciones, se evitan las jerarquías desde el lenguaje: existe un sujeto agencial que ejecuta un verbo pero existe, además, otro sujeto

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionista nimes 1*



agencial que ejecuta otro verbo. Los tojolabales siempre ven sujetos y hablan de y con sujetos.

Daré ahora algunos ejemplos de otra cuestión que también nos diferencia de los tojolabales. Para decir *soy mujer*, los tojolabales dicen *mujer yo*; para decir *trabajé*, dicen *trabajé yo*; *me visitó* se diría *él visitó (a) yo*; *soy su hijo* quedaría como *él (hace que sea) hijo yo*; *él me abrazó* se dice *él abrazó (a) yo*; y, por último, *mi casa* en tojolabal se dice *yo (hago que sea) casa*. En tojolabal no existe el verbo Ser. Esto es importante y más adelante tendremos que recordarlo para darnos cuenta de los atropellos que se cometen bajo el signo de este concepto: el Ser.

Hay varias clases de sujetos que se distinguen de manera morfológica, semántica y sintáctica en tojolabal. Los sujetos vivenciales excluyen a los Objetos Directos; no hay, pues, Objeto Directo ni Objeto Indirecto en la estructura lingüística; los verbos son, no transitivos o intransitivos, sino *intersubjetivos* y vivenciales. Así, desde el lenguaje, pero con una proyección gigantesca en la cultura, ser sujeto es la única posibilidad, todos son sujetos agenciales o vivenciales, pero sujetos, no existen los objetos. Ahora, como hay dos sujetos, entonces se limita el accionar del sujeto agencial porque éste depende de la participación del sujeto vivencial. Por ejemplo: *Él abrazó (a) yo* podría traducirse como *tengo la vivencia – su abrazar*. El sujeto no puede reali-

zar su acción de abrazar sin la experiencia vivencial mía. *No podemos conocer nada a no ser que el sujeto por conocer se nos apropie en el acto de conocedor nuestro.*² Esto es intersubjetividad, esto es respeto; esta es una cultura en la que es más fácil pensar soluciones para problemas porque todos están, no sólo dispuestos, sino condicionados lingüísticamente, a participar y construir una sociedad más abierta, una mejor forma de educación, de trabajo, una estrategia más efectiva de resistencia, de combate, de transformación...

Podríamos incluso atrevernos a cuestionar la educación hasta la raíz. ¿Es lo mejor asistir a la academia? ¿Es lo mejor leer, escribir, ensayar, discutir? ¿Es la mejor vía aprender cosas de una cultura que ha estado siempre deficiente desde la manera en la que sus integrantes se relacionan? Tal vez deberíamos olvidar a Kant y observar los ríos; tal vez sería mejor dejar de complacernos la vida tratando de entender a Hegel para comprender mejor el movimiento de las hojas llevadas por el viento; tal vez la sonrisa de un niño nos diga más sobre el Ser que todos los tratados escolásticos juntos; tal vez... Seguro que habría gente que pensaría así, pero yo creo que no es para tanto, no debemos revertir nuestra cultura y sus estructuras para copiar una cultura que es presuntamente más *intersubjetiva* que la nuestra, sino darnos cuenta de hasta qué punto podemos estar equivocados en lo que creemos que es lo mejor y, por supuesto, en la que creemos que es la forma óptima de educarnos en lo mejor.

Hemos visto pues que en nuestra cultura y forma de pensamiento hay una sola clase de sujetos, agenciales, que pueden servir también de soporte al predicado; hemos visto que hay un Objeto, siempre paciente, y que tiene este papel pasivo precisamente porque recibe la acción del verbo, pero este verbo no hace a todos partícipes, sino que canaliza la acción de uno a otro instituyendo una jerarquía. Hay una estructura de dominación ejercida por algunos elementos sintácticos sobre otros. La forma de pensar y vivir de los tojolabales y la nuestra no sólo poseen estructuras sintácticas distintas, sino incompatibles.

Para los tojolabales todas las cosas tienen corazón, nada es naturaleza muerta, ni una piedra ni un reloj, ni una nube ni una silla; siempre se está cara a cara con la vida, porque todas las cosas viven. Esta concep-





Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionista nimes 3*

ción podría parecer un poco extraña, no sólo a los científicos o filósofos occidentales que tienen la Verdad sobre la naturaleza y no aceptarían jamás que una piedra estuviera viva o que un árbol tuviera alma, sino a cualquier persona ajena a esa cultura. Si queremos aprender de los tojolabales lo que podemos hacer es tomar como supuesto el hecho de que todas las cosas tienen corazón y traducir esa idea heterodoxa en la idea y la convicción del reconocimiento de todos, por lo menos los humanos, como Sujetos iguales a nosotros. La *intersubjetividad* leída en clave tojolabal se basa en un presupuesto extralingüístico: todos tenemos corazón; nosotros debemos construir la *intersubjetividad* basada en el supuesto lingüístico: todos somos Sujetos.

El hecho de que en la cultura tojolabal se piense que todas las cosas tienen corazón tiene implicaciones impresionantes. Ellos no distinguen, como lo hacemos nosotros, entre sociedad, cultura y naturaleza, todo el cosmos es uno solo, no existen dicotomías como la de Individuo/Sociedad o Naturaleza/Cultura. El hecho de que en Occidente sí se tengan en cuenta estas dicotomías tiene consecuencias también impresionantes: por ejemplo, se tiene la idea de que la comunidad destruye la individualidad, de que por lo mismo se destruye nuestra libertad y con ella nuestra competitividad.

Esta forma de pensar orilla al sujeto a creer que hay una sola verdad, la suya, y que ésta es mejor que las otras. ¿Cómo es que se pueden plantear soluciones a problemas fuertes cuando hay una pluralidad de verdades —lo cual es obvio— pero todas aspiran a quedar como únicas? Si existe un Sujeto Cognoscente, un Mismo, un tirano que posee la verdad y se opone violentamente a todas las demás opiniones que surjan, ¿cómo se espera avanzar en algo? Y, ¿no es ésta la historia de lo que llamamos el pensamiento filosófico Occidental?

2. La educación del *Otro*, la educación del *Sujeto*

Es aquí donde entra Levinas, ese filósofo que puso de cabeza el pensamiento Occidental con sus reflexiones y que ahora nos servirá para denunciar algunos de los errores de la cultura en la que vivimos. Haré una breve exposición de su pensamiento e iré matizándola con los problemas que son de nuestro interés y que resultará muy sencillo vincularlos con el pensamiento del lituano.

Levinas realiza un cuestionamiento desde los presocráticos hasta Heidegger, toma distancia del modelo cartesiano de conocimiento, es decir, del *cogito* como base del discurso epistemológico. Para Levinas la filosofía debe ser un encuentro, un retorno a sí Mismo pero a través del Otro, es decir, el Yo se vincula consigo mismo sólo al regresar de la vinculación con el Otro. Contra la Libertad que se predica en Occidente, Levinas señala que ésta es errónea así pensada porque el Otro no es simétricamente parecido a mí, no es calculable por analogía, si así lo fuera (y así sostiene el pensamiento Occidental que es), el Otro no sería otra cosa que mi enemigo (para el pensamiento Occidental lo es), porque ambos seríamos igual de libres y combatiríamos por siempre hacia alguna meta: el conocimiento, el poder, el dinero...

En el discurso levinasiano encontramos algunos conceptos que debemos definir. El Mismo, el Yo, el sujeto Cognoscente, que son una y la misma cosa, pertenecen a lo Universal, a lo ajeno. El Otro, el tú, el sujeto Conocido se identifican, más bien, con lo comunitario, con la multiplicidad de particularidades.



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionista sentado 1*

En la filosofía que hemos estudiado en Occidente, la epistemología se entendía así: el Mismo, es decir, el sujeto que posee el *cogito*, la Verdad, va al mundo y choca de frente con la otredad, con lo que no es él mismo; para amortiguar este choque, el Mismo reduce a concepto el mundo que tiene en frente para que sea fácil de inteligir y de entender. Este concepto es siempre Universal, General, Esencial, Inmutable, Abstracto; al conceptualizar las cosas y los otros sujetos, el Mismo está reduciéndolas, se imposibilita entonces un encuentro directo, un encuentro ético y honesto con la otredad que permita verdadera comunicación, efectiva transmisión de conocimientos, diálogo. Y esto sucede porque el Mismo quiere conocer el mundo como si los entes fuera de él estuvieran ahí efectivamente sólo para ser conocidos, para su disfrute. El Mismo entonces posee un poder ilimitado porque es capaz de inteligir al Otro, de reducirlo, y es así como provoca la creación del imperio que absorbe todo lo que no es el sujeto que conoce. Como diría Descartes, el Mismo no está seguro de otra existencia que no sea la suya.

¿Qué relación tiene todo esto con la Educación? Es fácil deducirlo: el esquema de Levinas en su crítica a la epistemología occidental resume muchos de los problemas que hay en nuestra cultura, todas las violaciones a nuestra integridad como sujetos y, debido a esto, la falta de interés por ser un país o una cultura educa-

dos, toda la violencia que se ejerce contra nosotros al ser reducidos a números en el aula, la ineficacia, la desorganización, en resumen: la falta de un vínculo real y honesto entre el Sujeto que educa y los Otros educandos tiene su origen en esta falacia promovida durante siglos por la cultura en la que vivimos, la falacia de que sólo hay un sujeto que actúa, que conoce, que educa, que habla; los demás, escuchamos sentados, asistimos a la escuela a presenciar la violencia que se ejerce contra nuestra individualidad al no existir un diálogo y una verdadera comunicación dentro del sistema educativo.

Me parece que el punto clave es la confusión que tenemos: no sólo hemos sido olvidados por el Sujeto Cognoscente, que bien podría tomar la figura del catedrático, sino que nos hemos olvidado de nosotros mismos como individuos, hemos permitido que el Mismo, en su figura de docente, nos reduzca a concepto, a número, y nos violente diariamente debido al abismo, que tiene su origen en el lenguaje como ya vimos, existente entre él y nosotros los Otros. Muchos problemas educativos se podrían resolver desde aquí. No es importante sólo el esquema, el método, la estrategia o la forma en que se imparta la Educación; antes de preguntarse por los problemas de la Educación debemos preguntarnos por los problemas del individuo y después formular métodos y formas de trabajo que se ciñan a un esquema más justo.

Y es que conocer, dice Levinas, es recibir, no arrancar con violencia; educar, entonces, sería, compartir, no imponer. Debemos pensar con el Otro, no pensarlo ni, mucho menos, pensar por él. Porque esto es precisamente lo que ha sucedido, nos piensan como un conjunto de sujetos reducibles a números, ponen una verdad que aplica para todos por igual y nos impiden que construyamos juntos el conocimiento exigiéndonos solamente acatarnos a él, someternos. Levinas afirma, y creo que tiene toda la razón, que el Mismo cree que todo lo puede pero no se da cuenta de que sin el Otro no puede ni siquiera conocer; si la figura del catedrático cree que puede subsistir solo, está equivocando; sin escuchas no hay cátedra, entonces, ¿porqué ese olvido del oyente-alumno?

La solución está en una serie de inversiones de papeles. La Libertad, esa Libertad Occidental que en el

mundo contemporáneo es utilizada como el estandarte de la violencia y la conquista, debe ser sustituida por la Justicia. Educación justa e *intersubjetiva* antes que libertad de cátedra. La Libertad es del Mismo, es un concepto que, al universalizarse, se convierte en algo falaz; el Ser debe eliminarse como categoría filosófica si no se piensa primero en el ente, en los entes. De ahí la falta de compromiso de los estudiantes, de ahí la ineficacia de los profesores, de los directivos y los que diseñan los programas educativos: todos trabajamos para lo ajeno: La Verdad. Debemos entender que hay más de una verdad. La Ética debe estar por encima de la Ontología porque la Ontología es esta herramienta que universaliza las cosas y destruye las particularidades provocando que se tenga la convicción de ser la única cultura que posee la Verdad y las mejores maneras de transmitirla.

Debemos empezar a pensar en el Infinito de las relaciones entre humanos, no en la Totalidad. La Totalidad abarca, no escucha al Otro, al ente, aliena al individuo y desaparece la subjetividad y, con esto, la posibilidad real de educar. El Infinito libera la subjetividad del juicio de la historia de Occidente, aquí los entes pueden hablar, no prestar sus labios a la palabra anónima de la Historia, del Estado, etc. El infinito es inacabable como nuestras relaciones, el individuo no debe ser conceptualizado porque no deja de *escurrirse* en la temporalidad y porque el concepto reduce, infringe violencia ontológica.

Podemos pensar ahora en nuestra cultura ya no como Occidente, sino como Accidente. Somos accidentales, nuestro esquema lingüístico sufrió un fallo desde sus orígenes y nos condenó a ser Sujetos Cognoscentes toda la historia; por lo menos tenemos la oportunidad de darnos cuenta de ello y corregirlo, aunque sea parcialmente, aprender de esto y tener conciencia de que así es nuestra cultura, así se forjó nuestra manera de pensar, pero hay muchas otras posibilidades. En este sentido, me gustaría mencionar que, aunque Levinas hizo un buen trabajo denunciando el egoísmo del Sujeto occidental y tiene mérito por esto, podemos verlo como un retrasado desde cualquier cultura realmente *intersubjetiva*, y a los occidentales que no vimos esto antes de conocer al lituano, como aun más retrasados. Es decir, ese tipo de culturas han sido así desde siem-

pre, se forjaron con el estandarte del respeto y el diálogo desde sus orígenes. En nuestro caso, tuvieron que pasar siglos y siglos para irnos dando cuenta poco a poco que somos egoístas y que hemos olvidado al Otro y que lo violentamos día con día. ¿Qué cultura es más "avanzada", más moderna, más perfecta: la imperante egoísta que convierte a las personas en objetos o la dominada *intersubjetiva* en la que no hay, siquiera, objetos? ¿En qué cultura es más posible una Educación integral, útil y verdadera?

Si reconocemos al Otro podemos dejar de llamarlo así para comenzar a llamarlo Sujeto, para pensar con él y compartir el conocimiento. Debemos empezar a educar Sujetos, no Otros, no números. Tomando como modelo, no imitando —porque sería absurdo e insertible— el esquema tojolabal de *intersubjetividad* podemos lograr que las relaciones entre docente y alumnos sean más reales, más honestas. Por supuesto que la *intersubjetividad* no es fácil de aplicar en sociedades ya tan grandes y complejas como la nuestra, por supuesto que no se puede abandonar el esquema catedrático así nada más tomando en cuenta la cantidad de gente que tiene que ser educada; lo que sí podemos hacer, una vez más, es tomar como ejemplo este modelo de reconocimiento de la otredad para no caer en los vicios que hemos caído siempre, para buscar verdades juntos, no una Verdad que sea Universal. Eduquemos Sujetos, eduquémonos juntos.

Bibliografía

- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI editores, México, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Porrúa, México, 2003.

Notas

1. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*.
2. *Ibíd.*

Por una filosofía menor. El ejemplo de Jan Patoka

Dr. Eduardo González Di Pierro

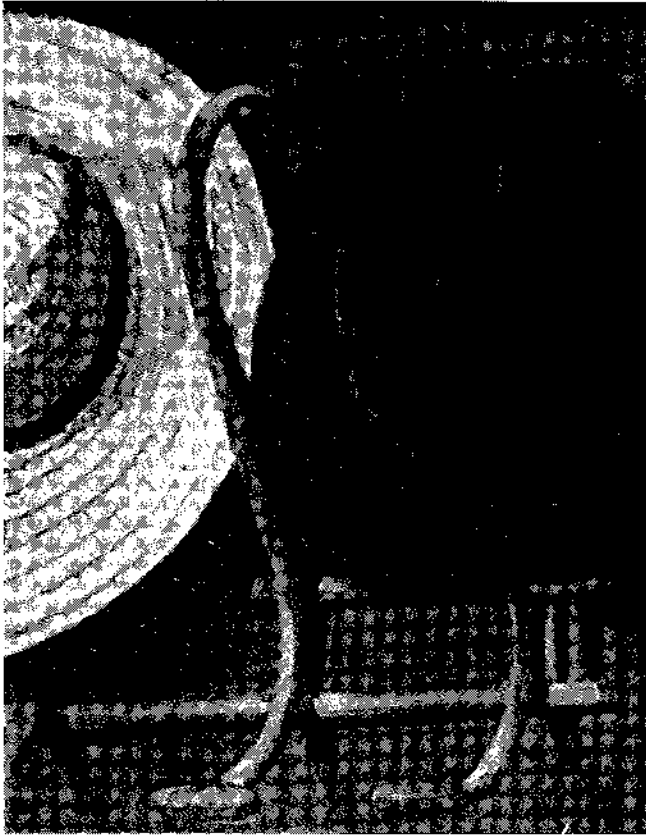
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hace veintinueve años ya, el 13 de marzo de 1977, se extinguía la vida de uno de los más grandes pensadores de la República Checa —entonces aún Checoslovaquia— a manos de la ignorancia, la intolerancia y la injusticia opresivas que caracterizaron a los regímenes totalitarios del pasado siglo, nos referimos a la vida de Jan Patoka.

Patoka había nacido en Turnov, Bohemia oriental, el primero de junio de 1907; desde pequeño absorbió una profunda educación humanística (su padre era filólogo clásico y profesor de *Gymnasium*) que se vio concretada en sus estudios universitarios, llevados a cabo en la Universidad Carolina de Praga, consistentes en filología eslava y filosofía. A esta última dedicaría su vida entera, prosiguiendo sus estudios en la Sorbona, conociendo las tendencias filosóficas contemporáneas más relevantes, así como a varias de las personalidades científicas más importantes de su época como Max Planck, Schroedinger y Heisenberg, entre otras, habiendo regresado a Praga para su disertación y luego estudiado en Berlín nada menos que con Hartmann y Jaeger. Sin embargo, el hecho que lo tocaría definitivamente en su camino por el pensamiento y que sería determinante para su desarrollo filosófi-

co posterior, fecundo y original, fue su encuentro con Husserl y la fenomenología, encuentro que se da en 1933 en Friburgo, donde también conocería a Eugen Fink, el asistente de Husserl. Asimismo, conocería a Heidegger, aun en circunstancias aciagas (en ese momento Heidegger ya se desempeñaba como rector de la Universidad de Friburgo, como es sabido, con los auspicios del régimen nacional-socialista), pero, independientemente de elementos ideológicos y como testimonio de la grandeza intelectual y la enorme estatura filosófica del filósofo checo, los contenidos de la filosofía heideggeriana lo impresionaron profundamente e influyeron en sus concepciones filosóficas a partir de una valoración crítica dirigida a la profundidad filosófica de las intuiciones de Heidegger.

A diferencia de lo que ocurría —y sigue ocurriendo— con los intelectuales de países “marginales” o de lenguas y culturas “minoritarias”, Patoka volvió a su patria para continuar su formación filosófica y también aportar sus propias y originales consideraciones. Para entonces, ya era presidente de Checoslovaquia Tomas G. Masaryk, igualmente formado en la filosofía y, lo que es más, compañero de estudios y amigo de Husserl en Leipzig, de cuyo “humanismo democrático” fue



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-sombreros*

siempre admirador Patoka, y sobre el que escribió, igualmente, un ensayo.

Pero, entonces, llegarían los años del comunismo y, con ellos, dificultades grandes para el trabajo académico del filósofo; empeñado en reformar el ordenamiento de la universidad checa, se le retiró la licencia para enseñar en la universidad a causa de su rechazo a inscribirse en el partido comunista; corría el año de 1949 y los estragos de la posguerra se sentían muy duramente en su patria, lo que se tradujo en una dificultad casi absoluta para publicar su ya inmenso trabajo científico, gran parte del cual apenas si empieza a conocerse actualmente, principalmente porque está escrito originalmente en lengua checa, siendo las traducciones más abundantes en alemán, francés e inglés.¹ Logró trabajar en el Instituto Pedagógico de la Academia Checoslovaca de las Ciencias dedicándose durante mucho tiempo al pensamiento del intelectual checo Komenský; en los años sesenta, Patoka trabajó en la Biblioteca del mismo instituto, traduciendo a su lengua las principales obras de Hegel. Luego de una relativa tranquilidad y libertad académica, se vio forza-

do a abandonar nuevamente la cátedra universitaria en 1972, que había obtenido en la Universidad Carolina en 1968, justo el año de la Primavera de Praga.

A pesar de lo anterior, el trabajo filosófico de Patoka continuó vigorosamente, con seminarios y publicaciones, fruto de una filosofía personal desarrollada a partir de la fenomenología husserliana y su propio conocimiento de la filosofía clásica. Pero, además, Patoka se sintió comprometido, como filósofo y como ciudadano que cree en la libertad, en la lucha por los derechos y la dignidad humana que habían sido sistemáticamente pisoteados por el régimen comunista checoslovaco y participó activamente en las protestas contra arrestos injustos, siendo uno de los fundadores, con otros intelectuales checos, entre los que destaca Vaclav Havel—primer presidente en la era post-comunista de la hoy República Checa— de la célebre Charta 77, proclamación por los derechos civiles, y a causa de la cual fue sometido a agobiantes interrogatorios por parte de la Policía Estatal hasta que, luego de uno de ellos, particularmente violento, murió, extenuado por la presión.

Luego de mostrar estos elementos biográficos de Jan Patoka, indispensables en razón de la poca difusión de su persona y su obra, intentaremos dar cuenta, en brevísimo espacio, del núcleo principal de su filosofía, síntesis poderosa entre la filosofía antigua y la fenomenología que desemboca en un pensamiento de vigor y vigencia inusitados.

El punto de partida de su filosofar es, precisamente, el fundamento básico de la fenomenología de Husserl, de quien fue, como dijimos, discípulo, habiendo, además, continuado su formación con dos de los más importantes fenomenólogos como fueron Fink y Landgrebe;² este fundamento básico lo constituye el fenómeno entendido como la esencia (*Wesen*) de la realidad, por un lado, y, por otro, el mostrarse de esta realidad como expresión de tal esencia, lo cual distingue, precisamente, a la fenomenología de la ontología. Más sencillamente, hay que dirigirse hacia el modo en que las cosas se presentan, se manifiestan. En esta dirección, nos dice Patoka, el ser humano, como depositario del fenómeno y como fenómeno él mismo para sí, se percata de su propia finitud y de su propia temporalidad limitada que lo marca trágicamente, pues se trata del único

ser que se percata de ello. En esta dirección, el pensamiento de Patoka puede parecer muy cercano al de Heidegger, respecto del desarrollo, a partir igualmente del núcleo fenomenológico, de una filosofía de lo concreto que ya se vislumbra en *Ser y Tiempo* y que otros filósofos, especialmente existencialistas, desarrollarán posteriormente.

Sin embargo, hay un elemento diferencial en el pensamiento patokiano que consiste en tratar de dar cuenta de un sentido verdadero a la dimensión humana sin caer en la angustia heideggeriana y para ello acude, recuperándola, a la noción griega de *cura del alma*, desarrollada en varios planos —los cuales no podemos detallar aquí— pero que consiste básicamente en la noción de que el alma es una dimensión humana esencial hacia la cual hay que dirigirse y cuidar porque de ella se deriva la posibilidad de reconciliación del ser humano con el mundo y, por tanto, la posibilidad de una existencia con esperanza y fe, lo cual implica que, a través del pensar el destino del individuo limitado y la muerte misma, es posible que la filosofía se vuelva religión y pueda recuperar la dimensión mítica que, para Patoka, nunca estuvo separada de ella, a pesar de las interpretaciones clásicas que ven al mito como una fase previa y superada del logos griego. El modelo patokiano fue Sócrates (de hecho Patoka ha sido llamado “el Sócrates de Praga”), para quien, más que la muerte como tal, le interesó, a partir de su inevitabilidad, la relación entre la dimensión anímica del hombre y su libertad, su inmortalidad y la eternidad, problemas filosóficos que remiten al nivel ético y religioso.

Este modelo de “cura del alma”, junto con la modalidad fenomenológica para acercarse a los problemas, es la base para uno de los temas esenciales de su filosofía: el pensar la crisis de Europa como crisis de un modelo cultural, siguiendo las huellas de Husserl, pero desarrollando un pensamiento sobre lo que el gran filósofo de Moravia ya no vio: los horizontes que puede alcanzar la barbarie del ser humano y la desaparición del respeto por la concreción y la particularidad de lo humano como resultado de la instauración de los totalitarismos, cuya versión de izquierda él padeció hasta la muerte, así como el advenimiento deshumanizador de la ciencia y la técnica, en un con-



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-botella*

texto en el que “Europa” significa mucho más que un lugar geográfico, significa la dimensión humana del hombre occidental que, como insiste profundamente Patoka, debe comprender, ante todo, que la cultura derivada de “Europa” es un concepto que ha de basarse en fundamentos espirituales y cuyo significado y sentido profundo no se agota en la existencia terrena y material de una finitud temporal no abierta a la trascendencia.

Tal es la especificidad del pensamiento acerca de la dinámica europea, este proyecto de la “cura del alma” que para Patoka es el centro constitutivo y característico del ser europeo. El ser humano está rodeado de posibilidades múltiples; pues bien, en el momento en que la filosofía hace irrupción como posibilidad junto con las otras, es que surge la reflexión primigenia y radical sobre la finitud y la temporalidad, sobre lo infinito y lo eterno, y las relaciones entre ambas instancias. Y, desde su surgimiento, ésta ha de ser la principal tarea de la actividad filosófica. La unidad europea, tema que hoy resurge más pujante que nunca, no será posible más que rescatando este cometido helénico de la cura del alma en concomitancia con la fe en la posi-

bilidad de una realidad socio-político-cultural justa y auténtica, en forma de unidad.

De este modo la reflexión de Patoka es producto de la experiencia de las dos Europas: oriental y occidental; la primera con el fracaso del proyecto comunista y sus mitos revolucionarios; la segunda con su lógica reaccionaria de la dominación. Es claro que el filósofo checo experimentara existencialmente la orfandad y el desamparo, pero no se contenta con permanecer estoicamente masticando su derrota y regocijándose en su soledad. La caída y el fracaso de estos dos mundos le impulsan a preguntarse por la posibilidad de pensar en una alternativa representada por un nuevo mundo, y preguntarse, al mismo tiempo, por el sentido que puede tener la búsqueda de una identidad de Europa frente a su desmoronamiento.

Según Patoka la existencia humana concreta encuentra un triple despliegue, manifestado en tres movimientos, cada uno con un sentido propio, una forma originaria y distinta temporalidad: el primero relativo a la aceptación del mundo, el segundo referente al de su conservación y defensa, y el tercero, que se dirige hacia la verdad en el sentido de la libertad y de la apertura.

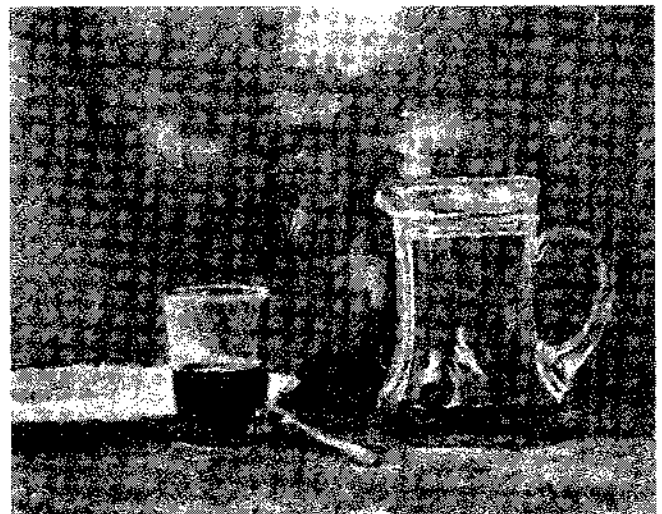
El movimiento de aceptación está constituido por un arraigo y adecuación en el mundo a través de la acogida de la alteridad respecto de la propia identidad humana. Esto significa que nuestro ser está depositado no en nuestras propias manos, sino en la de los otros, en la de los demás; paralelamente, no es difícil adivinar que tal aceptación es en realidad una condición necesaria y primigenia que garantiza nuestro existir y nuestro permanecer, en una realización del sentido original de la vida humana. Estamos instaurados, bajo este movimiento, en el mito que impone desde el exterior un destino no elegido por los seres humanos que lo aceptan.

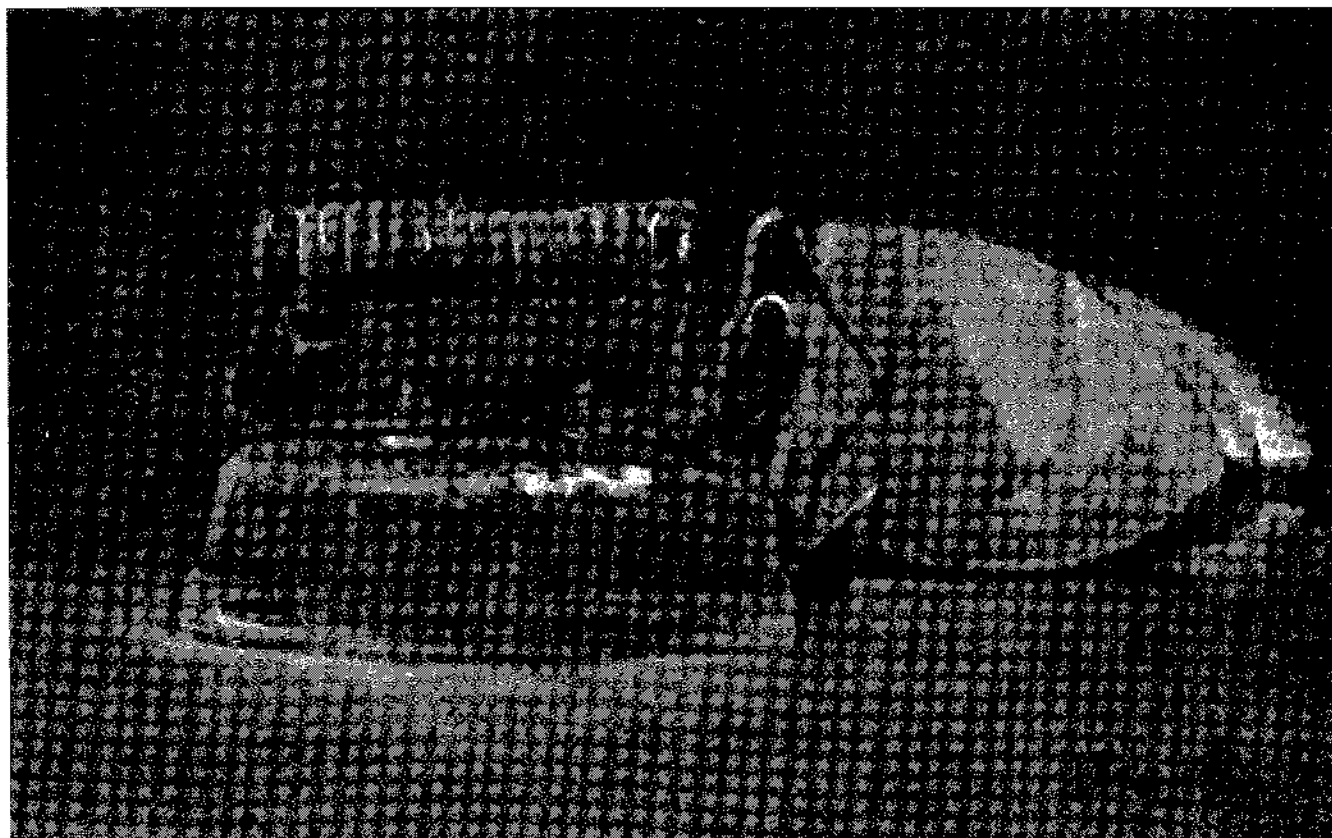
El segundo movimiento, el de la conservación, se encuentra en línea de continuidad con el anterior, porque una vez aceptada la vida en su precariedad y menesterosidad, hay que defenderla y mantenerla a toda costa. En palabras de Patoka "es un ámbito en el que nosotros debemos atenernos a los medios [...]; su movimiento puede ser definido como movimiento de autoprolongación y autorrepetición que representa una

privación de sí mismo".³ Se trata del mundo de los trabajos, las labores y las fatigas humanas en que el ser humano se relaciona instrumentalmente con el universo cósmico y la alteridad, objetivándolos y objetivándose él mismo y deviniendo cosa entre cosas. Por supuesto, la figura del Otro aquí adquiere una dimensión de resistencia, de competencia, es el Otro en sentido hegeliano, esto es, una alteridad enemiga. La solución a esta tensión, dentro de este movimiento, sólo puede resolverse negativamente: o la sumisión o la explotación. Se trata del mundo inaugurado por la modernidad, y que seguimos padeciendo en nuestros días, en el que hay una dependencia de la vida de sí misma, impidiendo que la existencia humana logre sustraerse de esa condición servil y ese sometimiento.

El tercer movimiento, que según Patoka opera ya en el interior del mundo pre-histórico, constituye la posibilidad fundamental de la apertura hacia el mundo; mientras la existencia humana no logre desprenderse del ciclo reproductivo natural de la vida y del ciclo viciado de producción-consumo, será difícil que pueda percibir dentro de sí misma la posibilidad de la libertad, esto es, mientras la vida no comprenda su propia problematicidad, no habrá más que una vida concreta cuya finalidad está constituida únicamente por el pobre objetivo de nada más vivir. Así, el tercer movimiento es una posibilidad nueva y diferente de la existencia humana y que según Patoka "habría podido no realizarse, y que la mayor parte de la humanidad, aún aquella altamente civilizada, no conoce".⁴ Es

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-luz*





Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-planchar*

el descubrimiento taumatúrgico de no constituir, por naturaleza o por designios divinos, una servidumbre respecto de un poder superior, y tampoco constituir una yuxtaposición de cosas que hay que producir y consumir únicamente.

Es este tercer movimiento el que es punto de partida de la filosofía patokiana, el del estado del asombro y del maravillarse, el estado que iluminó a los filósofos griegos admirados por nuestro filósofo, pero también el mismo estado que impulsó a Husserl en su esfuerzo por volver a las cosas mismas, encarnado en la fenomenología, que constituyó el otro gran pilar del pensamiento de Patoka. Y es que para él se trata de un sacudimiento profundo que coincide con el paso del mundo mítico a un mundo fundado en el sentido filosófico. Se trata de la experiencia primigenia de la pregunta filosófica, en la que el ser humano es "lugar de la manifestación". En el universo mítico —y no nos referimos sólo al antiguo— el ser humano vaga ciegamente, y se apoya en las seguridades aparentes que le suministran las cosas con las que se nutre, con las que se cubre, y de las que se sirve. Y es que la crisis de Europa —oriental y occidental— está representada por una serie de recaídas

en el movimiento correspondiente al mito y en el movimiento correspondiente a la conservación y defensa de lo vital.

Pero una vez experimentada la pregunta filosófica ya no es posible vivir en la certidumbre y la garantía de la verdad; y es que la reflexión de Patoka concluye que el surgimiento de la filosofía no puede ni debe implicar la exclusión definitiva del mundo natural, de tal manera que la libertad se vuelve una concreción que ha de ser conquistada con responsabilidad no exenta de lucha y de dificultad, a través de una asunción de la propia finitud y la propia vulnerabilidad, para superar su caída en la esfera del poder de las cosas y, por ende, en la cosificación de la existencia humana.

De este modo, podemos definir como traumática esta experiencia de la pregunta filosófica, y es a partir de ella que podemos comprender la original propuesta patokiana que consiste en la formulación de una fenomenología a-subjetiva, concepción bastante polémica en los círculos inmediatos al pensador checo, así como entre los estudiosos contemporáneos de su pensamiento. Su proyecto consiste en la formulación de una fenomenología que no esté fundada en la esfera

de la subjetividad, sino que busque radicalmente el "fundamento último de aquello que aparece", el fundamento del fenómeno, siempre yendo más allá del sujeto e incluso más allá del propio objeto de la manifestación. Se trata de una nueva polémica con la propuesta "vuelta al idealismo" por parte de Husserl, acusado de idealismo trascendental, en una suerte de reformulación de las objeciones de los primeros discípulos de Gotinga, que habían encontrado en las *Investigaciones Lógicas* la clave para comprender la realidad, prescindiendo de la subjetividad como fundamento. Por supuesto que no podemos definir en el mismo sentido el proyecto de Patoka, que no cae, nos parece, en un realismo ingenuo como el de Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius o Dietrich von Hildebrand, sólo por mencionar a algunos de los más conspicuos dentro de los primeros discípulos husserlianos.

El núcleo de la propuesta de esta fenomenología asubjetiva consiste en un profundo análisis de la terminología acuñada por Husserl para, también bajo la influencia de Heidegger, y más tarde de Fink y de Landgrebe, "devolver a la fenomenología ese sentido de una búsqueda del aparecer en cuanto tal, que quizá constituyó la intención originaria de su fundador".⁵

De entre los conceptos husserlianos mayormente examinados por Patoka se encuentra privilegiado el de *epoché*. Este concepto, en Patoka, está radicalizado y no se concibe como una mera reducción, como a veces se ha interpretado, sino que más bien se trata de un movimiento concreto de existencia que, según el filósofo checo, posibilita la apertura al sentido originario del ser es decir, a la libertad. La radicalización consiste en que lo que se pone entre paréntesis no es únicamente la tesis mundana, sino también la inmediatez de la *Gegebenheit* del yo que es, igualmente, un prejuicio. Se pone así en suspenso el juicio y las creencias sobre un mundo objetivo pero también subjetivo.

Para Patoka el ser humano es el lugar de coincidencia entre el aparecer del fenómeno y la comprensión no sólo de las cosas sino de sí mismo, de tal manera que es en él y sobre todo en su finitud que la posibilidad radical de la *epoché* así mostrada puede fundarse. Dicho de otro modo, esta operación fundamental de la fenomenología husserliana no constituye un acto deliberado, sino que nos constituye ontológicamente y

representa el fundamento y la relación de apertura y de comprensión que es propio del ser del ser humano.

Finalmente, el pensamiento de Jan Patoka, tan sorprendentemente vigente, no se resuelve, como habíamos tenido ocasión de examinar precedentemente, en una pura aceptación pasiva y acritica del final y la muerte de Europa. Es más, la resignación a la decadencia constituye para Patoka un trágico síntoma de la decadencia misma y de la falta de fe, en el sentido ya visto, del fundamento filosófico que, desde su origen, constituye a Europa. La esperanza está cifrada en un retorno al tercer movimiento de la existencia humana ya descrito: sólo así es posible la supervivencia de la humanidad europea y el retorno a su propio fundamento espiritual.

Y aquí introducimos la categoría de *sacrificio*. Efectivamente, para lograr lo anterior, el ser humano no puede sustraerse a la responsabilidad pero tampoco a la lucha y la posibilidad de enfrentarse a los conflictos en que debe comprometerse a no esconderse ante tal posibilidad y afrontar los peligros en ella inscritos.

Se trata de una experiencia ética que precisamente hunde sus raíces en esa capacidad humana de dirigir su espíritu y su mirada hacia el aparecer en cuanto tal, más que hacia aquello que aparece. El *sacrificio* implica, así, el alejamiento de la esfera del ente, para relacionarse evidentemente con aquello que suministra todo fundamento del aparecer de la realidad. Se trata, en suma, de una capacidad que constituye un rasgo distintivo del ser humano que crea las condiciones de posibilidad para que el acontecimiento del ser pueda realizarse, antes que esperar pasivamente cualquier signo de cambio por parte del ser mismo. La disposición del hombre para el *sacrificio* radical le permite, únicamente después de una experiencia de caída que compromete toda certeza, experimentar un profundo asombro y una honda maravilla frente al mundo ya entendido como el lugar en que las cosas aparecen tal como son, desnudas, privadas de su carga instrumental y utilitaria, y no simplemente entendido como un amasijo de cosas y de hechos falto de toda conexión de sentido.

Patoka aterrizó estas ideas en la realidad social y política de su tiempo con profundidad y coherencia; con la consolidación del régimen comunista en Che-



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro Manillar*

coslovaquia, el pensador fue obligado a abdicar de su cometido cultural e intelectual, prohibiéndosele la enseñanza y la difusión de su poderosa arquitectura filosófica, pero, a pesar de esta prohibición, él continuó sus investigaciones y sus meditaciones en un pequeño departamento subterráneo. Digamos que casi literalmente desde la trinchera, y sin abandonar el país como otros intelectuales compatriotas suyos hicieron, trabajó bajo el terror stalinista para hacerse interlocutor de los intelectuales inquietos e igualmente amenazados de las jóvenes generaciones, así como de los intelectuales de Europa occidental.

Así, durante la "Primavera de Praga", y ante el desvanecimiento de las perspectivas esperanzadoras que parecían abrirse, continuó luchando y comprometiéndose por esa libertad que representa el centro de ese tercer movimiento de la existencia humana que había ya mostrado en su especulación teórica, dispuesto a asumir todas las responsabilidades políticas de su mo-

mento hasta consecuencias extremas en su persona. En enero de 1977, se volvió portavoz de ese importante grupo de lucha por los derechos del ser humano que fue "Charta 77", con convicción en el compromiso político en la lucha contra cualquier tipo de intolerancia y de injusticia, que pagó con su propia vida: tres meses después del nacimiento de "Charta 77" murió a causa del agotamiento físico y psicológico infligido por los extenuantes interrogatorios de la policía del régimen comunista checo. Así con Patoka, se extinguió, mediante la aplicación de su propia categoría filosófica del *sacrificio*, el más grande pensador checo del siglo XX, con una muerte que, hoy lo sabemos, no fue vana, ya que su gran amigo, el también intelectual Vaclav Havel, perteneciente al grupo de "Charta 77", asumiría la presidencia de la República Checa, mostrando en la práctica la verdad de su concepción fenomenológica que, desde su condición de "filósofo menor" y la periferia lingüístico-cultural desde la que pensó, elevó a alturas inusitadas al pensamiento y la filosofía occidental.

Notas

1. Hasta donde tengo noticia, en lengua española existen solamente las siguientes obras de Patoka: *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Trad. de E. Valenzuela, Madrid, AKAL, 1976; *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia seguido de glosas*, Trad. de A. Clavería, Barcelona, Península, 1988; y el importante libro *Platón y Europa*. Trad. del francés de M.A. Galmarini, Barcelona, Península, 1991.
2. Hay un testimonio hermoso de Patoka sobre su relación con Husserl que se encuentra traducido al español; consúltese: Patoka, J. "Recuerdos de Husserl" en la revista *Devenires* No. 6, julio de 2002, trad. de A. Serrano de Haro, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 9-22.
3. J. Patoka, *Para la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*, Milán, trad. It. Ed. Mimesis, 2003, p. 68.
4. J. Patoka, *Platone e l'Europa*, (a cura di G. Reale) pp. 88-89 Vita e Milano, Pensiero, 1998², pp. 49-50.
5. J. Patoka, *Der Subjektivismus de Husserlschen und die Möglichkeit einer „subjektiven“ Phänomenologie*, en *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, K. Nellen (editor), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 282.

Crítica cultural y ética en México

Marco Arturo Toscano Medina

Tradicionalmente la sociedad mexicana se ha caracterizado por la ausencia de una actividad crítica y autocrítica, es decir, nos ha faltado un mayor cultivo del pensamiento reflexivo, dialógico, público, abierto, libre. Es de sobra conocido el juicio que muchos intelectuales mexicanos (desde Samuel Ramos hasta Octavio Paz) han tenido de la cultura en México, es decir, el ser un país que tiende fundamentalmente hacia la imitación de modelos ajenos a su realidad; tales modelos pasan a formar parte de lo que se ha denominado la "mitología mexicana" o el "imaginario mexicano" junto con otras muchas creencias que el mexicano guarda de sí mismo para establecer una imagen o una "identidad" social, cultural y política. No creemos exagerar si afirmamos que nuestro país ha insistido en vivir, mucho más que otros países, sin poder o sin querer ejercer una reflexión crítica y autocrítica de su imagen, de sus prácticas, de sus instituciones sociales y culturales. Durante el siglo pasado se convirtió en una creencia común suponer que criticar la vida en México significaba ser "un mal mexicano", el sistema sociopolítico dominante durante gran parte del siglo XX mexicano formó individuos sin mayores capacidades en el ejercicio de la crítica y la autocrítica. Sólo en los últimos años hemos pasado a lo que en apariencia es un generalizado despertar de la crítica pública y privada, no obstante, lo que principalmente vemos es un incesante parloteo, sobre todo de y en los medios de comunicación, que se convierte en ruido y

confusión acerca de lo que presumiblemente se critica y de la razón por la que se critica.

Los filósofos mexicanos más influyentes de la primera mitad del siglo XX —Vasconcelos, Caso y Ramos— representan, entre otras cosas, un ejercicio crítico de la cultura en México caracterizado por lo que ellos consideran el destino de la sociedad y la cultura mexicanas: su enlace con la vida hispanoamericana y occidental europea. La segunda mitad del siglo pasado introdujo a su vez una crítica socio-cultural a la crítica representada por Vasconcelos, Caso y Ramos; dicha crítica buscó pensar la realidad indígena y mestiza sin hacer del elemento occidental o criollo el protagonista a priori de la vida sociocultural mexicana. Si bien Luis Villoro, Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Octavio Paz intentaron problematizar desde la filosofía la realidad indígena, fue desde el campo antropológico en donde esto se dio de manera contundente y sistemática. Dentro de este campo la obra de Guillermo Bonfil Batalla es representativa de la posición crítica de la concepción occidentalista dominante en nuestro país, caracterizada por lo que este autor llama "el México imaginario".

La idea básica del presente escrito es la siguiente: la crítica cultural a la visión pro-occidental en México, basada a su vez en una concepción pluralista de la vida social, pierde en gran parte su sentido si no se desarrolla antes o simultáneamente una crítica de carácter ético y/o moral de la vida social del país. ¿Por

qué? Porque nuestra vida social parece estar sostenida muy precariamente por lazos cada vez más desgastados; si no los reconstruimos individual y colectivamente, ética y moralmente, nuestro destino cultural tendrá poco porvenir. Hemos dividido el texto en tres secciones: en las dos primeras partes mostramos las posiciones representativas de Samuel Ramos y de Guillermo Bonfil Batalla sobre la crítica cultural prohispanista y multicultural respectivamente; en la tercera sección señalamos algunas ideas sueltas de la crítica ética y moral de la vida social mexicana.

I

Samuel Ramos es una figura representativa en la filosofía de la cultura en México del siglo pasado cuya posición podemos caracterizar como el privilegiar el elemento hispánico del ser histórico de México. Dicha posición supone, implícita o explícitamente, sujetar las fuerzas sociales, culturales y étnicas existentes en México a un proyecto civilizatorio y cultural que sigue las categorías generales pertenecientes a Occidente para configurar lo que el filósofo michoacano llama la cultura criolla mexicana.

Si bien Ramos rechazó prejuicios que han sido de uso común en la cultura mexicana, como la pretensión del nacionalismo revolucionario sobre una identidad cultural mexicana dada o como la negación voluntarista de la herencia hispánica del ser del mexicano o como la negativa a asumirse como una cultura derivada de Europa, no alcanzó a asumir y desarrollar la doble derivación de México; no reconoció que el país no es únicamente la consecuencia unilateral y exclusiva de la acción y la tradición española y europea sino que también es un efecto de la vida indígena mesoamericana, aún más, que existe igualmente en nuestro país otras derivaciones raciales y culturales, por ejemplo, la africana y asiática, que tienen que tomarse en cuenta para crear un proyecto de nación completo e incluyente.

La posición que representa Ramos puede comprenderse si tenemos presente la tendencia histórica que Occidente ha tenido para desarrollarse negando a los otros y lo diferente, es decir, a todo lo que escapa a sus



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cometa I*

propias condiciones raciales, culturales y civilizatorias. Su proyecto histórico-social es intrínsecamente excluyente de lo que es distinto de sus particulares expectativas o de su modelo de la verdad y la realidad. Occidente se ha movido históricamente en un nivel en el cual la visión del mundo y del hombre se rige según la relación del *nosotros* y *los otros*, los hombres verdaderos (ya que poseen la verdadera religión, el verdadero conocimiento, que poseen historia, artes, tecnología, filosofía, etc.) y los que todavía no son hombres en sentido estricto (que viven en la superstición o con falsas religiones, que no poseen ciencias, que no tienen historia, ni artes, ni filosofía, ni tecnología, ni economía, etc.).

Todo aquello que ha hecho suyo la civilización y la cultura occidentales presume a su vez como una verdad evidente, primero, la existencia de la dicotomía entre civilización y barbarie, y, segundo, la necesidad histórica de convertir, transformar, educar, instruir, civilizar, moralizar, etc., a los bárbaros en sus diversas expresiones. Cada región a la cual ha llegado la voluntad de dominio de Occidente se convierte en una forma reproductora de su proyecto y de sus expectativas históricas, pasa a ser una ramificación occidental que, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, con condiciones o sin ellas, se ve condenada a sujetarse a su verdad. Tal ha sido el caso de México.

La conquista y colonización de México realizaron a plenitud la voluntad de dominio de Occidente. Fue-

ron arrasadas de manera sistemática la civilización y las culturas indígenas en todo el continente americano poniéndose en juego todos los recursos ideológicos, filosóficos, religiosos, metafísicos, políticos, sociales y culturales con que contaba en ese momento Europa para desarticular una realidad que aun cuando en algunos casos llegó a admirar no fue capaz de asimilar en su radical y profunda diferencia histórico-cultural.

Lo que no pudieron hacer los españoles tampoco fueron capaces de hacerlo los mexicanos mestizos o criollos, la nueva raza resultante de la conquista y colonización, herederos de las expectativas y actitudes europeas y occidentales, pero viviendo en un territorio que no alcanzan a conocer completamente y entre los indios sobrevivientes que subsisten miserablemente ajenos a sus afanes y obsesiones. El mexicano y su cultura no se originaron como resultado de la síntesis racial y cultural de europeos e indígenas sino como efecto de la *desarticulación* de la civilización y de las culturas indígenas mesoamericanas. Ciertamente somos el resultado de un mestizaje biológico (violento y destructor de los cuerpos y de las almas de las mujeres indias), sin embargo, el mestizaje sociocultural ha sido el gran pendiente en México; más allá de ciertas manifestaciones culinarias, lingüísticas, turísticas, folclóricas, la sociedad y la cultura mestiza mexicana no ha sido capaz de crear un proyecto nacional verdaderamente mestizo en el cual se exprese la multiplicidad que somos en el ámbito político, económico, filosófico, artístico, etc.

Tiene razón de ser la lamentación de Ramos ante la ausencia de la síntesis cultural entre europeos e indígenas en la formación cultural del mexicano. Tiene razón al pensar que muchos de los males históricos, psicológicos y civilizatorios del mexicano, se deben a que no llegó a realizarse culturalmente dicha síntesis, que la realidad del país quedó dividida en regiones, grupos, clases sociales, élites, poderes, que no han dejado de combatirse entre sí boicoteando el desarrollo material y cultural nacional. La pregunta que le podemos hacer a Ramos en este sentido es: ¿hasta qué medida se justifica el continuar con los males del país, acumulados a través de su historia como resultado de la falta de síntesis de los elementos que lo configuran, mediante la insistencia en una afirmación parcial y uni-

lateral de la verdad y la realidad occidentales? ¿Hasta cuando se develará social y culturalmente el problema de esta falta de unidad en el país que es responsable de muchos de los conflictos que lo han aquejado y que se pueden resumir en una palabra: *subdesarrollo civilizatorio y cultural*?

También tiene razón Ramos cuando insiste en afirmar que el problema y la solución de México se encuentran en un destino universal que necesita afirmar como parte del desarrollo de la civilización europea, sin embargo, se equivoca al pensar que sólo Europa y Occidente son capaces de devenir universales, cuando le niega —implícita o explícitamente— cualquier posibilidad universal a la vida indígena —a excepción de aquella que se encuentra perfectamente clasificada y ordenada dentro de los *museos* de la historia y la cultura del hombre. Samuel Ramos hizo un análisis crítico filosófico, psicológico, cultural y social de México. En su revisión crítica incluyó a la educación, el nacionalismo postrevolucionario, la tendencia imitativa del mexicano y el sentimiento de inferioridad que según el filósofo michoacano lo marcaba histórica y racialmente, etc. Estamos, pues, ante una crítica a las condiciones

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cometa de Carmen*



históricas que dieron origen a México; el objetivo de esta crítica fue mostrar que mientras nuestro país no asumiera sin complejos el destino que le señalaba su origen histórico hispanoamericano, se mantendría en un constante subdesarrollo social y cultural. En breve, la gran virtud del pensamiento ramosiano sobre México fue y sigue siendo ensayar crítica y autocráticamente sobre las condiciones de posibilidad existentes y posibles, históricas y culturales que permitiesen al país lograr crear una unidad no ficticia, no aparente, no simulada ideológicamente.

II

La respuesta crítica a la tácita unilateralidad de la perspectiva hispanista y occidental representada por Ramos vendría, más que desde la filosofía mexicana, del campo de la antropología. Tal vez sea el antropólogo mexicano ya fallecido Guillermo Bonfil Batalla quien más radicalmente ha planteado el papel que la vida indígena mesoamericana debe jugar en la estructura

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Despedidas I*



socio-cultural de México; con ello ha puesto en tela de juicio una de las imágenes más persistentes de la ideología o de la imaginaria mexicana. Para él existen y han existido históricamente dos Méxicos: el *México profundo*, resultado de una historia milenaria de desarrollo civilizatorio y cultural que se identifica con los pueblos indígenas mesoamericanos sobrevivientes de un proceso sistemático de dominación y opresión. El México profundo ha sido negado e ignorado por el *México imaginario* pro-occidental que se ha autoerigido históricamente en el portavoz y promotor del único proyecto civilizatorio para el país.

Para Bonfil Batalla reafirmar al México profundo significa recuperar la totalidad cultural y civilizatoria de la vida en México indispensable para poder tener un desarrollo real y sólido. Para el antropólogo mexicano, la crisis que ha afectado al país durante el último cuarto del siglo XX sólo es la crisis de un proyecto de civilización fundado en la negación del México profundo, del México real. La obsesión por un modelo único de desarrollo sólo nos ha conducido a la escisión entre un proyecto de vida imaginario y las condiciones humanas y naturales reales del país. Desde esta perspectiva, la tarea presente y futura debe ser la construcción en México de un pluralismo cultural y social en donde lo occidental y lo mesoamericano se jueguen de maneras distintas. Sólo un México que afirme su pluralidad podrá tener control sobre su destino. La afirmación de la diferencia que es México romperá con la hegemonía y homogeneización de Occidente, obligará a redefinir lo diferente ya no como lo desigual y lo inferior, sino como lo otro que posee sus propias condiciones (abiertas) de desarrollo. Por tanto, el problema de la civilización —cuál proyecto de vida social y cultural debemos y podemos comprometernos a seguir— es el problema fundamental del país; en él se juega lo que somos y lo que deseamos ser.

Contrariamente a lo que una mirada prejuiciada o apresurada puede suponer, lo que nos propone Bonfil Batalla no es un retorno a la vida aldeana o rural, premoderna o "primitiva", sino una afirmación presente y futura de otras posibilidades de vida civilizada y culta. El pluralismo mexicano debe incluir y tener presente a la civilización occidental que tiene un lugar innegable entre nosotros. No obstante, debe suje-

tarse al juego de la diversidad sin pretender erigirse unilateralmente en el eje rector de la vida en México. Ramos no se cansó de insistir en que los mexicanos no somos europeos sino que somos, de un modo u otro, un fruto de Europa que ha brotado en un territorio no europeo y que requiere darse a sí mismo una posibilidad de desarrollo particular y situado. Algo semejante podemos afirmar de Bonfil Batalla: la mayoría de los mexicanos no somos indios sino que somos un fruto de la vida racial y cultural indígena que tiene que convivir con formas y fuerzas (instituciones, lengua, categorías culturales, religión, etc.) occidentales, por tanto, tenemos la tarea y el compromiso de crear un proyecto de desarrollo sociocultural e histórico singular.

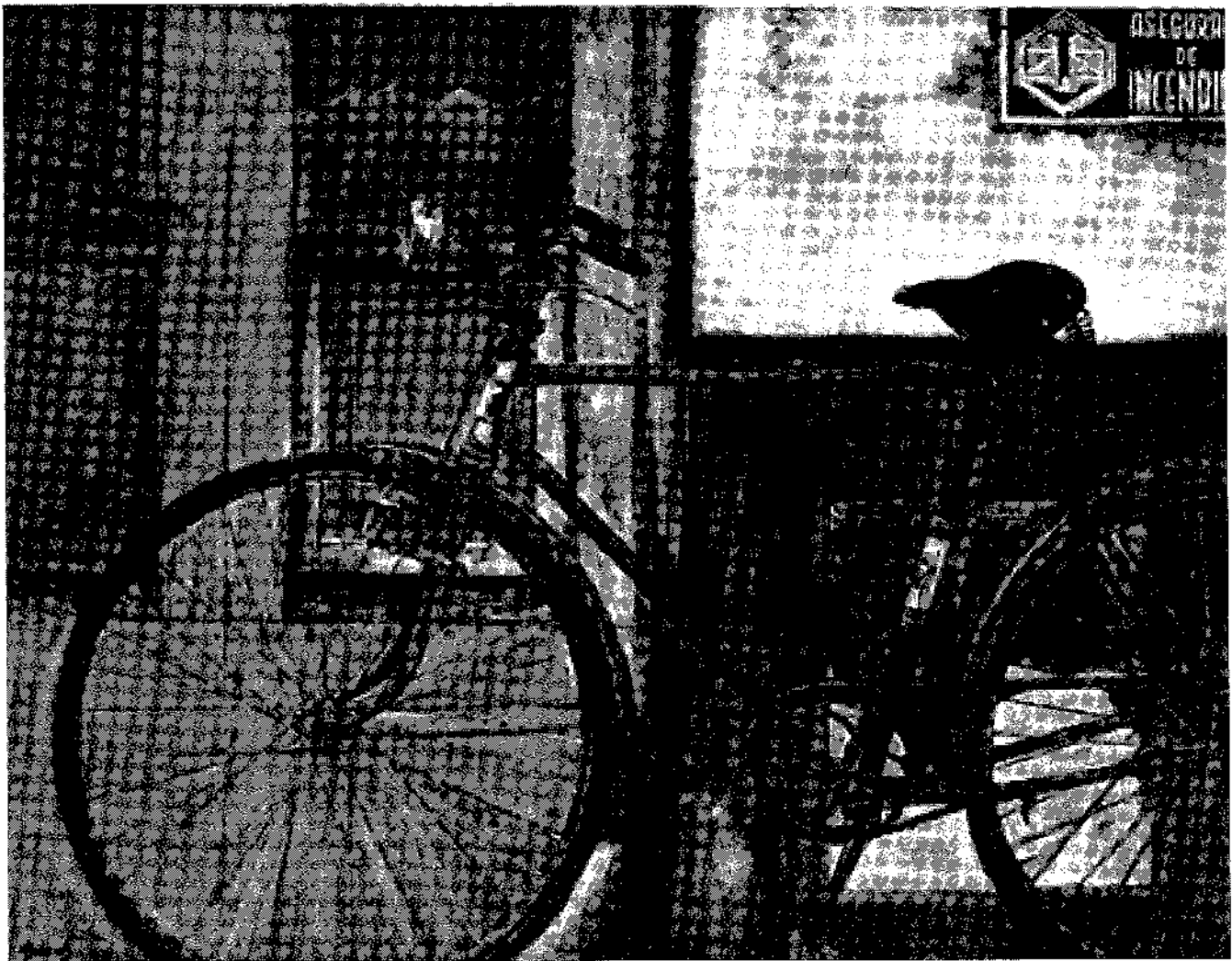
Para Bonfil Batalla el proyecto mestizo no es viable a corto plazo. La "cultura mestiza mexicana", considera, ha sido una falacia, un efecto de la ideología oficial del Estado mexicano revolucionario durante el siglo XX. No existe tal cultura mestiza, lo que tenemos es la afirmación unilateral de Occidente dejando de lado la raíz mesoamericana. Ahora bien, el hecho de que no haya existido dicha cultura no significa que no se pueda empezar a construirla con base a un nuevo proyecto civilizatorio, sin embargo, tal posibilidad no se dará en el corto plazo. Una cultura mestiza, insiste el antropólogo mexicano, requiere para su conformación y desarrollo de largas etapas históricas de cultivo y formación que no se han dado en el país, lo cierto es que lo que domina en este ámbito es el desconocimiento que tenemos de México, es decir, somos ignorantes del país en que vivimos: el criollo no deja de pasmarse ante la realidad natural y humana con la que tiene que coexistir al menos; el mestizo no logra escapar de la inercia de seguir pensándose como lo que no es ni podrá ser exclusiva ni unilateralmente, europeo o indio; finalmente, el indio dedica solitariamente su energía para poder sobrevivir.

Curiosamente, este juicio de Bonfil Batalla acerca del desconocimiento que los intelectuales mexicanos tienen de su país lo asume también Ramos. Dos aspectos resultan señalables para el segundo: primero, no existen personalidades intelectuales sobresalientes que sean capaces de tener una conciencia clara del destino histórico de México, que puedan tener la capacidad



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Despedidas 2*

necesaria para dar un sentido a la vida presente del país. Segundo, los intelectuales mexicanos que poseen un cierto prestigio desarrollan su actividad en un desarraigo intelectual y socio-cultural respecto a la realidad mexicana: "Su pensamiento y su acción literaria —considera Ramos— son indiferentes a la historia del país. Si algún escritor acepta, por excepción, dirigirse a la nación en postura magistral, lo hace en abstracto, hablando de temas que se pueden tratar indiferentemente en cualquier lugar del espacio y el tiempo". Se trata de la ya mencionada y conocida actitud del criollo y también del mestizo mexicanos que, sin comprender la realidad natural e histórica en que viven, manifiestan una tendencia irreprimible para escapar de ella, para moverse en un ámbito abstracto e ideal desde el cual no descansan en su voluntad de transformar la realidad que no soportan por su precariedad ante los refinamientos sociales y culturales de la civilización occidental desarrollada.



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro de bicicletas*

El extremo opuesto de estos intelectuales desarraigados, son los denominados o autodenominados intelectuales nacionalistas. Su propósito, dice Ramos, es hacer una cultura mexicana provinciana, localista, cerrada a la vida civilizada y culta de Europa. Para Ramos el ideal del contexto cultural mexicano debe ser la síntesis de lo particular y lo universal, de la derivación mexicana y de la vida cultural creada por Europa. Por su parte, junto a los conceptos de lo particular y lo universal reconocidos por Ramos, Bonfil Batalla introduce un tercer elemento decisivo en toda discusión y crítica actuales sobre el contexto social y cultural mexicano: *la diversidad*. Lo particular mexicano no es homogéneo ni uniforme sino heterogéneo y multiforme, no está constituido por una sola posibilidad sino que es una multiplicidad, no es idéntico sino con-

tradictorio, no se encuentra marcado ante Occidente por la igualdad sino por la diferencia.

Para Bonfil Batalla México ha estado históricamente sujeto en un entramado de relaciones de poder geopolíticas construido y sostenido por Occidente. Dicho entramado se ha expresado en lo que llama la *mentalidad colonizada* representada por el México imaginario. El mexicano no sufre el choque de dos tendencias psíquicas (como pensaba Ramos) sino que objetivamente se ha dado en el país la coexistencia, nunca reconocida del todo, de dos civilizaciones: la occidental y la mesoamericana mediando entre ellas una voluntad de colonización por parte de la primera. El comportamiento del indígena mexicano —aquel que tanto asombra a Ramos consistente en la resistencia contra la civilización occidental— no es resultado de limitaciones psíquicas o culturales, sino la expresión de una resisten-

cia que ya dura siglos contra la civilización occidental encarnada en el México imaginario. Sólo desde esta perspectiva resulta comprensible lo que a los ojos de Ramos aparece como una actitud inexplicable: la negativa indígena —pero también mestiza— a integrarse sin reservas a la civilización occidental.

Para Bonfil Batalla la vida universal de México no se encuentra en su articulación acrítica o crítica a la vida universal de Occidente sino en la afirmación de su particularidad diversa y diferente. La cultura criolla mexicana —aquella donde encarnan los valores culturales hispánicos y europeos caros a Occidente— es únicamente una de las alternativas socio-culturales dentro del pluralismo de la vida en México y también requiere de asumir una autocrítica que la lleve a redefinir su relación con Europa y con su país. México no tiene únicamente una responsabilidad que cumplir respecto a la continuidad de la vida civilizada y culta de Occidente sino también tiene una responsabilidad con el pensamiento y la cultura del México profundo. El concepto de cultura viviente que crea Ramos, visto desde la perspectiva de Bonfil Batalla, sólo podrá ser en tanto se fundamente en la diversidad y no en la homogeneización; mientras solo una perspectiva sociocultural sea privilegiada las demás se mantendrán como en una vida virtual, sin embargo, la vida de aquella se autocondena a la artificialidad y al sin sentido.

III

A la crítica histórica, social y cultural que representan Ramos y Bonfil Batalla, cada uno asumiendo una interpretación singular de México o de lo que debería ser México, hay que agregar un ejercicio filosófico crítico de carácter ético y moral. Si bien tal crítica no está ausente del todo en varios de los filósofos e intelectuales mexicanos —Vasconcelos, Caso, Paz—, las más de las veces se ha quedado en un plano general dadas las mismas condiciones socio-políticas en que elaboraron su obra, circunstancias reacias a toda forma de crítica. Hoy las circunstancias son distintas: se vive en una apertura a la diversificación y la crítica (aunque siempre está de manifestándose de manera latente y actualizada el mero ámbito de la opinión in-

fundada, el chismorreo, la ausencia de auténticas ideas); no podemos perder esta oportunidad cayendo en un ejercicio crítico que teme la autocrítica, es decir, a la crítica que sólo pretende anular al otro viéndose a sí misma separada de la totalidad y no formando parte del problema y la solución.

Por otra parte, es un error pensar que el contexto en que el pensamiento filosófico mexicano debe ejercerse sólo puede asumirse críticamente en términos culturales; lo cierto es que socialmente la realidad mexicana tiende desde al menos 30 años hacia la heterogeneidad y la diversificación, a la complejidad y la crisis constante. La inestabilidad y la falta de una vida social basada en la participación en la construcción y desarrollo de sus relaciones, prácticas e instituciones han sido parte de nuestra historia; a través de ella se han enquistado los vicios de todos conocidos en México: corrupción, desigualdad social y económica, desgaste de las condiciones políticas, anulación de la vida democrática, delincuencia organizada y no tanto, inseguridad, crisis o ausencia de valores, etc. Todo esto se resiente hoy como un lastre del cual no sabemos cómo liberarnos y que frustra todos nuestros intentos de desarrollo social y cultural.

La reciente diversificación de la vida social y política en México, su conciencia y su ejercicio, puede verse como una señal de "madurez" cultural del país (reciente no porque antes no existiera la diversidad sino porque se le sofocaba y excluía). Nuestra historia no se ha caracterizado por su apertura a lo otro y lo diferente, a la crítica y al debate; individual y colectivamente hemos preferido la estabilidad ideológica y cultural a pesar de que más allá de esta apariencia de tranquilidad subsistan diversas fuerzas que no han sido reconocidas o que simplemente no han tenido posibilidad de expresarse. De tal suerte, nuestra vida social se ha movido bajo la tácita homogeneización del significado y sentido de todo un conjunto de conceptos e ideas que configuran nuestra realidad: nacionalismo, soberanía, Revolución, progreso, estabilidad, crecimiento, unidad nacional, modernización, cultura, política, solidaridad, educación, multiculturalidad, hispanoamérica, democracia, religión, etc.

Los conceptos y las ideas que permiten a cada sociedad definir un sentido para sus prácticas y darse un

proyecto histórico a cumplir, han quedado en nuestro país, como en muchos otros, en manos de políticos, de ideólogos al servicio de la realidad oficial imperante, de escritores reacios al debate crítico y público de sus ideas, a los medios de comunicación que por encima de todo les interesa el crecimiento de sus ganancias económicas, a la iglesia católica mexicana conservadora que no deja de traicionarse a sí misma y a su fundador; el resultado en todos los casos ha sido el mismo: las palabras se vacían de sentido, dejan de ser conceptos, es decir, objetos del pensamiento crítico y creativo; la vida social, cultural y espiritual de México queda reducida a una mera abstracción que deja impotentes e infelices a sus habitantes.

El filósofo y el intelectual mexicanos, como bien dicen Ramos y Bonfil Batalla, parecen definir sus términos desde un contexto en el que no viven: Europa o E.U.A.; desde ahí juzgan la realidad mexicana, o peor, ni siquiera la juzgan, simplemente no la ven; el filósofo mexicano no hace de su realidad el objeto de su pensamiento, no lo pone a discusión o debate filosófico (alegando desde luego justificaciones «filosóficas»). No importa que la vida social «micro» del país se caiga a pedazos y amenace con aplastarlos (las condiciones «macro»: económicas, financieras, etc., pueden quizá estar bien, sin embargo, en México no acaban de concretizarse en la vida humana individual), muchos filósofos e intelectuales mexicanos en general no se atreven a enfrentar el atemorizante escenario de las condiciones sociales y culturales del país, o mejor, se niegan a enfrentar la situación cotidiana de los mexicanos.

Sin embargo, México y el mundo han dejado de sujetar su existencia a un conjunto preestablecido de creencias e imágenes de sí mismos. Resulta sólo una ilusión pensar que, como antaño, basta con mirar hacia Europa y E.U.A. para tomar las ideas y modelos que necesitamos para solucionar los problemas que históricamente nos aquejan; tampoco podemos contar con nuestro pasado si antes no ejercemos sobre él una urgente toma de conciencia crítica y autocrítica



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *La cometa*

para limpiarlo de tantas imágenes petrificadas que lo conforman; estamos, como afirmaba Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*, tan solos como cualquier otra sociedad sobre el planeta; solos para pensar, para crear críticamente la realidad que deseamos o para reconstruir la que tenemos. A pesar del proceso de globalización que no deja de abrirnos al exterior de alguna manera (económica, técnica, cultural, políticamente, etc.) y llevarnos a un escenario más que de acompañamiento y solidaridad humanos a una situación de competencia sin sentido, irracional, injusta, desigual, nuestra soledad, y la de muchos otros países subsiste y crece con el aislamiento que provocan las tácitas desigualdades internacionales, el arrinconamiento a que nos lleva la barbarie globalizadora; la vida sociocultural del país se diluye o escapa hacia fuera dejándonos vacíos, sin tener un referente desde el cual responder a nuestros propios desafíos y a los que nos enfrenta el exterior.

Nuestras prácticas e instituciones socioculturales requieren de la reflexión filosófica que vaya más allá del cómo pueden funcionar mejor para definir el por qué y el para qué tienen o deben ser; su sentido es

algo que ha estado ausente de manera crónica entre nosotros. La determinación del sentido exige la exposición abierta, pública, racional, de las ideas e interpretaciones sobre él; supone enfrentar nuestros prejuicios, intereses y pasiones para acceder a un ámbito de vida común que no excluya a nadie ni a nada. Se trata de un ejercicio crítico que devela o desenmascara lo que insistimos en ocultar bajo el peso de palabras vacías o de prácticas sin sentido o sujetas a intereses mezquinos. Pero también, y de una manera más urgente e inaplazable, es la crítica filosófica de la disolución del lazo social que nos amenaza, de la corrupción en que hemos vivido a través de toda nuestra historia, de la desigualdad social y económica, de la ausencia de una práctica democrática basada en una experiencia cultural concreta y vital, cotidiana y diversa, mas que simplemente la emisión de un voto electoral que cierra nuestra participación ciudadana a la legitimación y legalización de los poderes sociales de los partidos políticos.

Se trata de una crítica ética y moral porque quien y quienes la realizan tienen que tener la voluntad de sujetarse a la misma crítica que aplican a la realidad criticada; tienen la voluntad de ser ellos mismos de manera distinta, de transformarse a sí mismos lo mismo que desean transformar su realidad; de nada sirve estar dispuesto a modificar críticamente las prácticas, relaciones e instituciones sociales si uno mismo carece de la voluntad ética y moral para sustentar tal intención con su propia vida. Es ética porque el individuo se da a sí mismo la tarea más valiosa que puede darse: asumir la rectoría de su vida; es moral porque el individuo asume junto con otros o con todos los individuos para tomar en sus manos la responsabilidad por su vida social y cultural. Para no caer en malos entendidos aclaramos que por crítica ética y moral no entendemos una crítica desde un marco codificado de reglas y normas de comportamiento individual y colectivo, ético y moral, sino que la entendemos como un proceso abierto y no predeterminado que se funda en una piedra angular: el compromiso y la responsabilidad del cuidado de uno mismo y de los otros; si bien no parte de condiciones preestablecidas y dadas, tampoco parte de cero: la voluntad ética y moral de autocreación individual y colectiva se nutre de una

tradicción sociocultural que reconoce diversa, abierta, no excluyente, no disciplinaria; en gran medida lo cultural y lo ético-moral los pensamos entrelazados, conectados problemáticamente: tenemos que asumir la tradición sociocultural como la base de lo que debemos y queremos ser (y no meramente de lo que somos de modo fatal); asumir la crítica ética y moral desde un código preestablecido tiene el peligro de que nos disciplina, es decir, excluye todo lo que se opone a la norma; el código moral teme lo diverso y lo diferente; asumir la crítica ética y moral desde una vida sociocultural diversa, abierta a las diferencias, requiere que todos y todo puedan participar (virtualmente o en acto) en la creación de lo que debemos ser, en la recreación permanente de nuestra vida individual y colectiva.

México ha crecido sujeto a creencias infundadas respecto a su ser, asumiendo que es posible ser moderno o democrático con solo desearlo o con elaborar un cuerpo político y legislativo sustentable. Se ha ocultado o disfrazado con diversas máscaras o ha imitado formas de ser ajenas sin adaptarlas a las condiciones de vida propias; José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Emilio Uranga, Carlos Fuentes, etc., han mostrado de manera inmejorable esta capacidad mexicana para el disfraz y la imitación, el ocultamiento y la afirmación de una insustancialidad que parece definir a su ser. Las máscaras y creencias han ocultado las posibilidades reales de ser de México y han impedido que en nuestro país se realice públicamente una dinámica de ideas y no de meras palabras vacías. Con ello la misma vida social se ha corrompido antes de desarrollarse plenamente. Ciertamente no se trata de meramente "quitarnos las máscaras" y afirmar "nuestro verdadero rostro"; no tenemos algo como un rostro verdadero que pueda permanecer a través de los siglos y las transformaciones socioculturales; nuestro destino, como el de cualquier otro país es darnos múltiples rostros, diversas posibilidades de ser. ¿Cuál es entonces la diferencia con la situación del pasado en que la imitación y las máscaras se presentaban? La diferencia radica en que nuestros rostros tendremos que crearlos por nosotros mismos, no por imitación, que la crítica y la autocrítica son indispensables para, como sostuvo la cultura mexicana, tener "un rostro y un corazón" desde el cual ser y actuar en el mundo.

El ejercicio filosófico crítico que lo es tal, para que tenga algún efecto significativo debe realizarse sin ataduras ideológicas, culturales, económicas o institucionales, o mejor, asumiendo críticamente tales prejuicios; no creemos que la filosofía pueda ser pura o que se lleve a cabo por encima de las prácticas humanas sociales, pero sí pensamos que posee una especificidad que si se renuncia a ella la reducimos a un discurso que sólo reproduce o refleja los poderes establecidos o los prejuicios socio-culturales no reconocidos. Ramos decía que en México tememos a las ideas y debido a ello es que las tenemos que disfrazar de otra cosa para poder manejarlas; sin embargo el filósofo no puede ni debe renunciar a lo que lo define: la creación de conceptos e ideas —si lo hiciera sólo sería para construir otras creencias para oponerlas a las existentes. Sólo la crítica puede ir más allá de lo que las creencias y las máscaras imitadas ocultan y niegan, de lo que los intereses sociales, políticos y económicos ilegítimos desconocen. Al filósofo mexicano sólo se le puede pedir que sea lo que pretende ser, filósofo, que afirme lo que desde su origen griego ha sido la filosofía: crítica de la realidad y autocrítica del hombre, conocimiento de sí y del otro porque ambos están definidos por su esencial paso por la tierra, por su precario ser individual e histórico-social.

A pesar de lo que los mexicanos hemos llegado a imaginar durante el siglo XX, demasiado deseosos de afirmar una identidad nacional, somos todavía extraños para nosotros mismos. No hemos sino empezado a armarnos de valor para buscarnos crítica y creativamente, pero todavía nos atemorizan las diferencias y contrastes que encontramos. ¿Qué sucederá si todo aquello que ha sido hasta ahora considerado en México bueno y deseable por sí mismo pasara a ser la expresión del estancamiento de nuestras posibilidades de desarrollo? ¿Si comprendiéramos que nuestro subdesarrollo ha sido causado debido a la valoración que hemos dado a lo que queremos ser, si la imposibilidad de su realización nos ha llevado al peor de los cinismos, al que se complace en su miseria material y cultural?

Para desear o tener la voluntad de otra cosa hemos tenido que vernos reducidos a la peor de las posibilidades: tácitamente vernos condenados a la posibilidad de no tener presente ni futuro en un mundo en

que sólo parecemos jugar el papel de imitadores y piezas prescindibles del sistema global mundial. Hemos tenido que vernos reducidos a lo que Antonio Caso denominaba la "existencia como economía", es decir, la existencia humana reducida a una voluntad de competencia y lucha por sobrevivir, el dominio de las pasiones y los intereses sin importar el valor y la dignidad de la vida humana. Las condiciones externas e internas del país mantienen la calidad de la vida en México (y su propia existencia física) en una precariedad desesperada y violenta. Mientras no seamos capaces de enfrentar esta existencia descarnada y desvalorizada en que el mexicano se debate cotidianamente y no seamos capaces de asumir ética y moralmente la situación en que nuestras relaciones personales, interpersonales e institucionales se dan no podremos pensar en diseñar un nuevo proyecto histórico y cultural.

La crítica ética y moral de México significa ni más ni menos que reconstruir el contrato o pacto social, cultural e institucional en nuestro país, es decir, el proyecto sociocultural nacional; reestablecer el ámbito de la vida social que hoy existe casi sólomente como un simulacro. Tal contrato se encuentra tan desgastado, tan corrompido, tan diluido, tan falto de sentido y realidad que es imprescindible replantearlo. En medio de la simulación y la corrupción de la vida sociopolítica hemos perdido crecientemente el sentido y la voluntad para ser social y culturalmente. Es urgente recuperar la tradición crítica representada por Vasconcelos, Caso, Ramos, Paz, etc.; recrearla desde una inquietud ética y moral, es decir, desde la redefinición de nuevos procesos de subjetivación e intersubjetivación en los cuales el compromiso y la responsabilidad sean el horizonte de nuestras acciones; inquietud que no es únicamente política, o que siendo política no está separada de lo ético y lo moral, que redefine el sentido del Estado mexicano, de sus relaciones con la sociedad, del juego político, de la vida ciudadana, del proyecto económico, de la democracia, de los partidos políticos, de los medios de comunicación, etc.

La crítica ética y moral encuentra su fuerza en razón de que es una autocrítica. Busca acabar con las mistificaciones que se han convertido en verdades históricas a la vez que se compromete con la voluntad de

ser otros. Tal es, pensamos, el reto y la tarea del pensamiento filosófico en México enlazado con otras fuerzas sociales y culturales que no pretendan sustituirlo ni prescindir de él. ¿No ha sido acaso un deseo ético lo que ha movido a todo pensador para justificar la verdad de la filosofía? ¿No supone ésta una voluntad de transformación de quien la ejerce y de la realidad pensada? El pensamiento filosófico ha sido capaz de escapar del academicismo y de su «pureza» siempre que el ser mismo de quien piensa ha estado en peligro. Sería un grave error de apreciación creer que la filosofía en México está a resguardo de cualquier peligro, mientras su entorno social y cultural, económico y político se cae a pedazos al menos en lo que más cuenta para toda voluntad filosófica: el sentido.

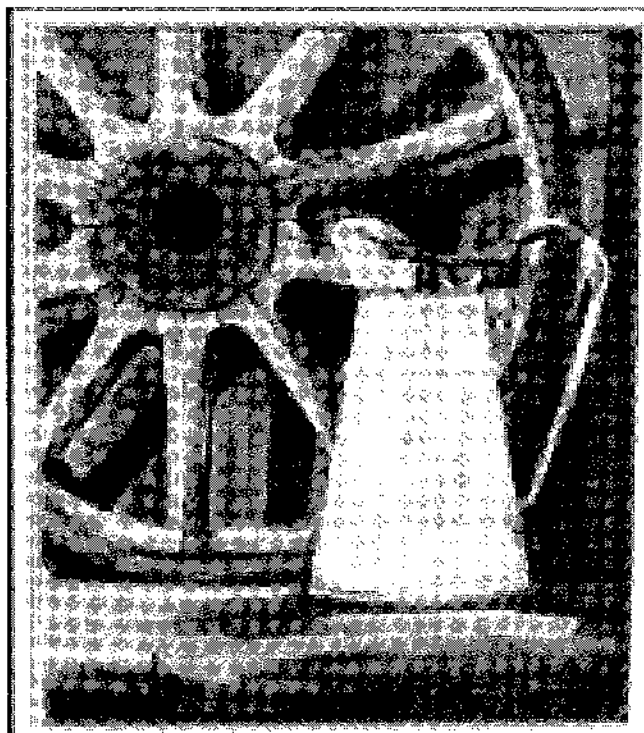
Lo único que nos queda por hacer como filósofos en un contexto gravemente deteriorado es ejercer en toda su potencialidad y con la mayor responsabilidad posible las capacidades críticas y autocríticas de lo que somos; más que en ningún otro momento de nuestra historia, la vida que es digna de vivirse está en riesgo ante el peso acumulado históricamente de mentiras, mitos, traiciones, corrupción, insolidaridad, etc. Si no corremos el riesgo de aparecer como “filósofos menores” (parafraseando la “literatura menor” de Gilles Deleuze y Félix Guattari), es decir, como filósofos cuya labor no se reduce a la búsqueda de verdades universales, abstractas y sujetas a una sistematización formal, estaremos condenados a una situación peor: quedaremos prisioneros de nuestros conceptos e ideas preestablecidos y prestados, temerosos de que el aire del mundo exterior en caos y sin sentido los “contamine”. Sin embargo, la vida siempre ha estado afuera; aún las ideas y los conceptos se encuentran afuera, mezclados lo mismo con el crimen que con la belleza, con la solidaridad que con la deshumanización sistematizada, con la pobreza material que con el desahogo de la creación cultural superior.

En su ensayo sobre la técnica moderna de Occidente, Heidegger decía que el ser del hombre se define como un desocultar toda esencia. La técnica, afirmaba, se ha edificado sobre la creencia de ser la única posibilidad de desarrollo del hombre; con ello corremos el peligro constante de abandonar nuestra libertad esencial al sujetarnos exclusivamente al armado

planetario que constituye la técnica moderna. Para Heidegger lo que podía salvar al hombre de este peligro era pensar la esencia de la técnica más allá de su concepción instrumental. Ahora bien, el peligro y la salvación coinciden en el pensamiento de la técnica; al pensar a ésta, el hombre se mantiene en atenta espera, acechando lo que salva, no perdiendo de vista el peligro: “Cuanto más nos acerquemos al peligro, decía Heidegger, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar”.

En un contexto problemático distinto queremos recuperar el espíritu de la idea de Heidegger en la tarea crítica que podemos y debemos esperar del filósofo mexicano en el riesgo y la crisis que es su existencia: acechar su ser, pensar el peligro que está en él, atender a lo que nos puede salvar. Si no somos capaces de pensar crítica y autocríticamente nuestro ser histórico y social con la voluntad ética y moral de responsabilizarnos por su salvación y transformación habremos perdido una oportunidad que quizá no se vuelva a presentar. La brutalidad fáctica de nuestra realidad habrá clausurado del todo el ejercicio del pensamiento, del cuestionamiento, del preguntar, de la filosofía.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, Cuadro 2



Entre el hombre y el animal: racionalidad e instinto en Herder

María Isabel Domínguez Herrera

1. El hombre: racionalidad e instinto

Una de las nociones más complicadas de desarrollar filosóficamente es la conceptualización del hombre y ha sido un añejo lugar común el pretender delimitarlo mediante una conocida distinción: la que señala que a diferencia de otros animales, los seres humanos tenemos como característica *sine qua non* la capacidad de razonar. De ahí que a los animales irracionales se les pueda someter y utilizar sin ningún problema, puesto que en la jerarquía de la naturaleza, los hombres se encumbran por encima de cualesquier otro ser.

A diferencia de muchos de sus contemporáneos y predecesores ilustrados, Herder mantiene una posición de respeto y aprendizaje hacia los animales, nuestros "hermanos mayores"¹ —como él los llama—, quienes nos han antecedido en la exploración y conquista del planeta, abriendo sendas a sus hermanos menores, a los que también han dado su abrigo y sustento. Este reconocimiento hacia los animales incluso hace entender, en un primer momento, que Herder no niega la posibilidad de que esos seres "inferiores" puedan tener algún nivel de razón. Al respecto señala en el segundo párrafo del Capítulo III del Libro II de *Ideas para una Filosofía de la Humanidad*: ... *No es cosa que debamos ventilar aquí si el hombre está dotado de razón y no lo están los animales. Si estos no la tienen, poseen algo más en*

*su ventaja, pues no cabe duda de que la naturaleza no dejó al desamparo a ninguno de sus hijos...*²

Así pues, en el proceso de definición de ese ser llamado "hombre", Herder también adopta la razón como una de las notas características del mismo. Pero al mismo tiempo no discrimina el nivel instintivo del ser humano, a quien la sabia madre Naturaleza, al crearlo aparentemente en desventaja con muchos de los otros animales, en contrapartida hizo que "...todo cuanto podía reunirse en él, en él se reunió. Con otros animales terrestres tiene de común partes, instintos, sentidos, capacidades y artes; si no las hereda, las aprende, si no le son innatas, las desarrolla".³

De lo anterior podemos ver que para Herder esa criatura media de la Naturaleza, es decir, el hombre, conjuga en sí mismo dos aspectos: la racionalidad y el instinto. ¿Cuál de esas dos caras predomina en el ser humano?... Al parecer es la razón la que tendría que alcanzar un mayor desarrollo mediante un proceso de humanización; sin embargo, este proceso no puede soslayar totalmente a los instintos, puesto que el hombre es y será siempre una mezcla de animalidad y humanidad, en el que dichas caracterizaciones devienen armónicas ya que el ¿decremento? del nivel instintivo provocará una sustitución en el ámbito racional de las ventajas que le eran proporcionadas originalmente al hombre por sus instintos, dejándolo "*capacitado para*

un más refinado goce de sí mismo, para un uso más libre y diverso de sus fuerzas y miembros...".⁴

Esta separación constante entre racionalidad e instinto encuentra su parangón en la distinción entre mente y cuerpo. Por lo general, la filosofía occidental ha hecho a un lado el cuerpo, y he aquí la duda metódica de Descartes que centra su reflexión filosófica en la afirmación de la existencia de un "yo pensante" desvinculado del cuerpo y de las sensaciones implícitas en éste que inducen a engaño. De ahí que el cuerpo, las sensaciones dadas por éste y la animalidad que ello implica, propicie más aún que el ser humano se haya concebido a sí mismo como un ente "diferente del animal, libre del peligro de una condición de simple animalidad".⁵ Sin embargo, el reconocimiento de la propia animalidad resulta muy difícil de aceptar, desde el punto de vista de la tradición, porque ello haría a ese humano encumbrado en la racionalidad descender a los abismos de la animalidad, de lo instintivo, de la bestialidad, de lo no-humano. En este sentido, Alasdair MacIntyre opina que muchos filósofos: ... han subestimado la trascendencia que tiene el hecho de que el cuerpo del ser humano sea un cuerpo animal, que tiene identidad y la cohesión de todo cuerpo animal, y no han sido capaces de reconocer debidamente que, en lo que se refiere a esta vida, resulta cierto que el ser humano no simplemente tiene un cuerpo, sino que es su cuerpo...⁶

Herder, como pocos filósofos en su tiempo, siendo congruente con su misma filosofía en la que el universo entero es unidad, no puede admitir una división tajante en el ser humano, que plenamente reúne en sí cuerpo y alma, instinto y razón.

2. Una razón para errar

¿Qué debemos entender por razón en la filosofía herderiana?... La razón es lo que se llega a saber,⁷ es el producto de un proceso, el de humanización al que tiende naturalmente el hombre como ser social; es una meta que, al igual que la *Humanität*, deberá ser alcanzada por la unidad de los pensamientos que nos permiten: ... juz-

gar lo que es verdadero y falso, bueno y malo, feliz y desgraciado, esto es su razón, la obra progresiva de la formación de la vida humana. No es innata (...) la ha adquirido, y según fueran las impresiones que recibió [el hombre], los modelos y la interior fuerza y energía con que unió estas diversas impresiones en la proporción de lo más profundo de su ser, así también su razón será como su cuerpo, rica o pobre, enferma o sana, salvaje o bien educada...⁸

Pero, esta nota característica que nos permitirá desenvolver el progreso hacia un estadio más acabado en el ámbito histórico; esa razón o racionalidad tan aplaudida por los Ilustrados y que Herder rescata del antirracionalismo de su maestro Hamann es, paradójicamente, la misma facultad que hace al hombre adquirir otra de sus notas definitivas: el error. En este sentido nos dice textualmente Herder: "...el hombre necesita aprenderlo todo (...) y a menudo sólo por los errores llega a la verdad..."⁹ Según nuestro autor, los animales, al dejarse guiar por sus instintos, no pueden incurrir en error, porque los instintos son infalibles; y, mientras los hombres se mantienen en el plano instintivo tampoco se equivocan. En la interpretación que hace Mayos Solsona del pensamiento herderiano señala: ... la pérdida de la guía férrea de los instintos se ve compensada por la ampliación y mayor concordancia del espíritu humano. Todo el mundo sin excepción, reconoce que ese momento hace posible la mayor paradoja y maravilla humanas, el hombre —a diferencia del animal— puede y empieza entonces a equi-

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionista sentado 2*



facultad de filosofía

vocarse, pero al mismo tiempo a educarse, a ser libre y hacerse dueño de su destino...¹⁰

Así pues, la naturaleza ha dispuesto noblemente al ser humano de tal manera que pueda aspirar a un mayor perfeccionamiento, a la humanidad a que está llamado.

Ya ha quedado señalado que Herder denota una gran simpatía por los animales y conforme a lo hasta ahora dicho, los seres humanos y los animales comparten un mundo de instintos y sensaciones; pero, nosotros, poseemos además —en compensación— otra facultad que nos ha hecho destacarnos entre los seres de la creación: la razón, “regia ventaja”, como la llama Herder,¹¹ que le abre el camino para juzgar y discernir, para constituirse en “*lo que ninguna otra criatura terrenal: un hijo de los dioses, un rey de la tierra*”.¹²

3. Nuevas consideraciones sobre los animales

En este contexto y retomando la consideración con respecto al actuar instintivo de los animales y de su presunta consecuencia: la infalibilidad de los mismos; cabe preguntarnos si realmente es válido establecer el argumento de que los animales no se equivocan porque sus instintos son infalibles, cuando no podemos tener la certeza respecto a si los animales diferentes al ser humano son capaces de pensar o, incluso, de razonar, puesto que observaciones y estudios recientes parecen indicar que los llamados animales ‘no humanos’ “*perciban, sientan y en algunos casos muestren al menos cierta inteligencia*”.¹³

Alguien podría señalar que dado que los animales no tienen lenguaje —que para nosotros es concomitante a la capacidad de razonar—, es obvio que no poseen dicha capacidad cognitiva. Sin embargo, ya Herder diferenciaba entre el lenguaje natural —que podría identificarse como el derivado de las sensaciones— y el artificial —que es más evolucionado y permite construir la vida social y civilizada del hombre.¹⁴ Aunque de manera un tanto simplista puede estipularse la ya admitida comunicación animal dentro de ese lenguaje natural del que nos habla Herder, las investigaciones entomológicas han mostrado que en diversas comunidades de insectos, como las abejas, las hormi-



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionista sentado*

gas y las termitas,¹⁵ por solo mencionar los más comunes, pareciera existir cierto lenguaje mucho más complejo y su comportamiento aparenta no ser tan totalmente instintivo como se pudiera suponer. Por otra parte, en animales que pudieran ser considerados más altos en la escala evolutiva, como los mamíferos, tenemos a los delfines y ballenas en el mar, y específicamente en la Tierra, tomaremos como ejemplo a los elefantes, los cuales pueden comunicarse —¿qué es lo que se comunican?— a kilómetros de distancia por medio de sonidos de muy baja frecuencia, imperceptibles de manera natural al oído del hombre; pero que es posible detectar por medio de aparatos especiales e incluso, de sismógrafos. La observación que se ha llevado a cabo en manadas de elefantes parece indicar que mediante esos sonidos de baja frecuencia, los elefantes hacen saber a sus congéneres las ubicaciones de nuevos abrevaderos o zonas de alimentación en las que más tarde se terminarán reuniendo miembros de una misma familia, que por la escasez de agua o alimentos, tuvieron que dispersarse.¹⁶

Pero, una de las observaciones más peculiares que se han llevado a cabo en este sentido lo es la que podría ser llamada “honras fúnebres” de los elefantes: los investigadores han detectado que cuando una manada localiza los despojos de otro elefante, sus congéneres proceden inicialmente a olfatear los restos y, cuando se trata de un miembro de la misma manada de elefantes que lo localizó, el cadáver, o lo que de él quede, es acariciado con suma delicadeza por las trompas de

estos grandes mamíferos, quienes uno a uno, desde la matriarca hasta el más joven de los elefantes, lo recorren totalmente y procuran reunir en un solo sitio los despojos dispersos; permanecen a su lado durante un tiempo que puede variar de uno a dos días, y luego continúan su marcha; lo cual no ocurre cuando los restos localizados pertenecen a una familia de elefantes diferente. En este último caso, solamente proceden a olisquear los restos.¹⁷

Lo anterior nos da la idea de que los animales, o al menos, los elefantes son seres más complejos de lo que durante tanto tiempo se ha supuesto. Aunque claro está, en la época de Herder no existían los avances tecnológicos que han permitido hasta la fecha a los biólogos y entomólogos observar muchas conductas enigmáticas y casi nada instintivas en los animales. En el caso del ejemplo de las honras fúnebres de los elefantes, este comportamiento de identificación, recopilación y vigilancia de los despojos del elefante que perteneció a la manada nos habla de una cierta capacidad de estos animales para recordar a uno de sus parientes fallecidos y, ¿no es acaso el recuerdo una cuestión que nos remonta a un nivel más racional que instintivo?...

Curiosamente, ya Herder aventuraba el supuesto de admitir algún nivel de racionalidad en los animales, como lo mencionamos en el tercer párrafo del presente trabajo; a lo que habremos de agregar las siguientes palabras: ... *En el corazón humano no se halla virtud ni instinto que no tenga su análogo en el mundo animal, y al cual la madre creadora acostumbró orgánicamente al animal (...)* cuanto más parecida al género humano sea una especie tanto más disminuya su arte mecánico, pues es notorio que esa especie se ejercita ya en un grupo de pensamientos precursores de los humanos (...) *el perro, el caballo, el camello, el elefante ya no necesitan este arte; tienen pensamientos semejantes a los seres humanos, y obligados por la naturaleza creadora se ejercitan en instintos semejantes a los humanos...*¹⁸

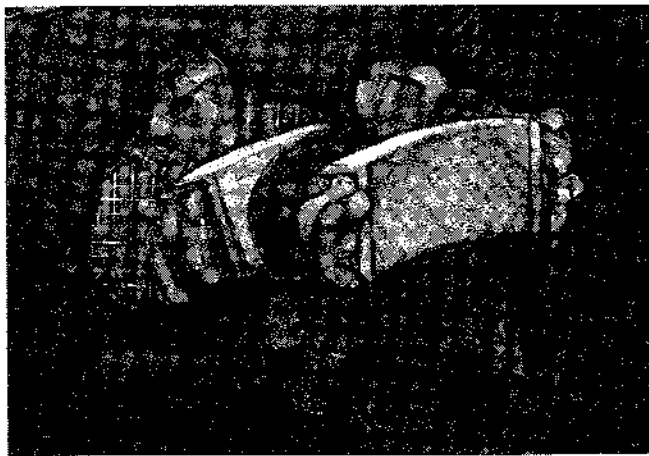
El anterior párrafo resulta especialmente vinculante entre los animales —aunque sólo sean el perro, el caballo, el camello y el elefante— y el hombre. Primeramente, Herder reconoce la similitud entre los instintos humanos y los de los animales.¹⁹ En segundo lugar, admite que los animales pueden evolucionar para humanizarse, alejándose del arte mecánico, es decir,

de su actuar puramente instintivo y llegan a tener "*pensamientos semejantes a los seres humanos, para ejercitarse en instintos semejantes a los humanos*".²⁰ Y, ¿acaso no es el hombre mismo un ejemplo de lo que la evolución a lo largo de millones de años puede lograr desde una base puramente instintiva?...

Así, como habíamos señalado anteriormente, siguiendo a Mayos Solsona, si la razón es lo que hace equivocarse o errar al hombre, y como afirma Herder, algunos animales han alcanzado cierta racionalidad y pueden evolucionar hasta la humanización, habría que admitir que, en consecuencia, también los animales son susceptibles de equivocarse. Aventuremos una hipótesis para explicar este vaivén consistente en el ir y venir de los animales (incluyendo al hombre) del instinto a la razón y de la razón al instinto: esto nos sugiere la posibilidad de hablar de que tal vez la razón sea un instinto mucho más complejo y que tarda más en desarrollarse, o bien, que la razón tiene dos niveles, el uno superior al otro, siendo el primero de ellos el que posee el hombre y el inferior, el de los otros animales. De cualquier manera, consideramos que la razón humana, entendida como una capacidad que ha ayudado a construir la civilización, difícilmente sería tal si no hubiese tenido como fundamento un amplio desarrollo instintivo, que permitió comprender el por qué convenía más construir una vivienda o buscar un refugio, que andar vagando por la inmensidad de la tierra; que era más benéfico al hombre desarrollar técnicas agrícolas y domesticar animales que ir siempre en la búsqueda de animales para cazarlos y comerlos, bajo el riesgo de resultar herido o muerto.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionistas sobre azul*





Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Acordionistas sobre rojo*

Conclusión

De lo anterior, podemos señalar que si considerásemos únicamente la racionalidad como la nota característica y distintiva del ser humano, entonces, los individuos que por circunstancias de enfermedad, malformaciones congénitas u otras causas cuya condición se podría resumir en lo que se conoce como retraso mental, distarían mucho de ser considerados como seres humanos, excluyéndolos en consecuencia de esta categoría y, al contrario, reconocer en los animales "irracionales" ciertos rasgos humanizantes, nos llevaría a adquirir compromisos éticos y morales respecto de los mismos, que quizá no estamos dispuestos a asumir. Como hemos visto, aunque de una manera somera, la racionalidad y el instinto en todos los animales (humanos y no humanos) no es una discusión ociosa o de carácter netamente medioambiental, sino que en ella están imbóitas cuestiones éticas y sin duda alguna, desde el punto de vista de la antropología filosófica, quizá tendríamos que comenzar a elaborar nuevas conceptualizaciones del ser humano y de lo humano como tal, en donde no sea la racionalidad —entendida sólo desde el punto de vista del hombre— lo que decida la discusión, tomando en cuenta que el mismo desarrollo científico está permitiendo al hombre un acercamiento diferente y sorprendente a la Naturaleza en general, y de varias especies de animales en particular, que son observados y estudiados a lo largo de

los años, descubriendo hábitos o conductas casi intencionales, que permiten o hacen necesario ampliar lo que humanamente entendemos por inteligencia y racionalidad, haciendo a un lado el lastre de conceptos sacralizados al gran Dios-Hombre, como el de cultura y racionalidad, a los que en todo caso, tendrá que dárseles un nuevo enfoque consciente de que: ... *la relación* [entre el tema de la "cultura" y "lo que distingue a los humanos del resto de los animales"] *nunca ha sido clara; su claridad es un efecto visual de la legitimidad de la ciencia como empresa cultural, dada la debilidad o inexistencia de otras categorizaciones posibles hasta la segunda mitad del siglo veinte...*²¹

En cuanto a la interpretación de Gonçal Mayos Solsona, en el sentido de desvincular totalmente al hombre de los animales en el apartado referido al inicio de este trabajo, consideramos que no es tal el sentido que habría sostenido Herder, puesto que en su obra hay un constante vaivén entre la racionalidad y el nivel instintivo que pueden presentar tanto los animales como el hombre, de donde podríamos deducir que si es la razón lo que hace al hombre equivocarse, como afirma Mayos Solsona, consiguientemente también cabría la posibilidad de que aquellos animales que han desarrollado cierto nivel de racionalidad puedan, igual que el hombre, errar.

Bibliografía

HERDER, Johann Gottfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, 1ª ed, Losada, Buenos Aires, 1959.

— *Treatise on the Origin of Language*, (1772), *Philosophical Writings*, ed. por FORSTER, Michael N., Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press.

GISPERT, Carlos (Coord), *Enciclopedia Autodidáctica Océano*, Vol. V (Zoología), Océano, México, 1987.

MAYOS SOLSONA, Gonçal, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la Polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004.

MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes (Por qué los seres humanos necesitamos las virtu-*

des), Trad. Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001.

RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina, "Antropoides Haciendo Cosas Sin Palabras. Las Distinciones en Cuestión", *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, Vol. XI, núm. 19, 2003, pp. 155-162.

"Los Elefantes Imitan Sonidos como una Forma Social de Comunicación", artículo visible en línea: <http://www.solociencia.com/biologia/05041601.html-12k> (último acceso: 26/Febrero/2006)

"Por qué los Elefantes no necesitan teléfonos", visible en la página web: <http://www.canales.laverdad.es/ciencia/8.26.html.25k> (Último acceso: 26/Febrero/2006)

"La Guía Máxima: los Elefantes" documental en línea: http://www.discoveryenlaescuela.com/latam/alumno_guia_05.shtml-15k (Último acceso: 26/Febrero/2006)

Notas

1. HERDER, Johann Gottfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, 1a ed, Losada, 1959, p. 52.
2. *Idem*.
3. *Ibid.*, p. 57
4. *Ibid.*, p. 82.
5. MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes (Por qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes)*, Trad. Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001, p. 19.
6. *Ibid.*, p. 20.
7. *Ibid.*, p.112.
8. *Idem*.
9. *Idem*.
10. MAYOS SOLSONA, Gonçal, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la Polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2004, p. 165.
11. HERDER, Johann Gottfried, *op. cit.*, p. 113.
12. *Idem*.
13. MACINTYRE, Alasdair, *op. cit.*, p.27
14. HERDER, Johann Gottfried, "Treatise on the Origin of Language", (1772), en *Philosophical Writings*, ed. por FORSTER, Michael N., Cambridge, UK/New york: Cambridge university Press, p. 66.
15. GISPERT, Carlos (Coord), *Enciclopedia Autodidáctica Océano, Vol. V (Zoología)*, México, Océano, 1987, p.1389.
16. "Los Elefantes Imitan Sonidos como una Forma Social de Comunicación", artículo visible en línea: <http://www.solociencia.com/biologia/>

05041601.html-12k y «Por qué los Elefantes no necesitan teléfonos» en <http://www.canales.laverdad.es/ciencia/8.26.html.25k> (Último acceso a ambas páginas: 26/Febrero/2006)

17. "La Guía Máxima: los Elefantes" en http://www.discoveryenlaescuela.com/latam/alumno_guia_05.shtml-15k (Último acceso: 26/Febrero/2006)

18. HERDER, Johann Gottfried, *Op. cit.*, p. 86.

19. ... En el corazón humano no se halla virtud ni instinto que no tenga su análogo en el mundo animal, y al cual la madre creadora acostumbró orgánicamente al animal...

20. *Idem*.

21. RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina, "Antropoides Haciendo Cosas Sin Palabras. Las Distinciones en Cuestión", *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, Vol. XI, núm.19, 2003, p. 157.

Poética, ciencia y humanidades*

Rosario Herrera Guido

1. *Poésis y Lógos*

Desde la temprana filosofía griega se gesta una tensión conflictiva, incluso una dicotomía, entre dos campos de la actividad humana: la poética y la ciencia. Por un lado la *poésis*, la causa que hace que lo que no es sea,¹ la acción creativa, productiva e inventiva, que alude a la dimensión más amplia de la creación en sentido genérico, y a la poesía y al poeta en sentido específico. Por otro, el ámbito del conocimiento teórico o *episteme*, cuyo fundamento es la instauración del *lógos*, principio y sentido del *cosmos* que, como dice Martin Heidegger: "La misma palabra *lógos*, el nombre para el *decir*, lo es a la vez para *ser*"; en consecuencia, en unas palabras que anteceden asevera: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra".² Al lado de Heidegger, el poder del *lógos* se instaura porque se trata de una palabra griega que nos ha dejado pasmados, dado que designa con una sola palabra el pensar y el ser, pues es palabra que alumbrando el ser, en los dos sentidos: que ilumina y hace nacer el ser. Por ello, el *lógos* es palabra que crea y ordena el ser.

Del mismo modo, existe otra dicotomía que en su origen expresaba el mismo saber hacer, productor y creador: *tekne* y *poésis*. De aquí que en esta exposición

me proponga mostrar la necesidad de complementariedad, punto de encuentro, vecindad o dialecticidad entre la *poésis* y el *lógos*, la creatividad y la *episteme*, la metáfora y la ciencia. Porque su tensión —como afirma María Zambrano— ha sido "la causa de vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegada en la esterilidad".³

Poésis y *lógos*, desde la condena de Sócrates a los poetas en *La República*,⁴ se muestran como dos prácticas que mutilan la experiencia vital humana: el poeta y el filósofo, el creador y el científico. Aunque en casos excepcionales estos dos pebeteros hayan podido arder en la sensibilidad y la inteligencia de un mismo sujeto, como en Leibniz, Unamuno, Bachelard o Ernesto Sábato, entre otros de no menor talla. Y es que los hombres y las mujeres no se encuentran plenamente en la ciencia, de la misma manera en que la poesía no cobija toda la dimensión de lo humano. La poesía aspira a la singularidad del sujeto, como el *lógos*, la filosofía y la ciencia al concepto y al conocimiento universal. Recordemos que un gran artista como Pablo Picasso, para dar cuenta de su saber hacer, de su *tejné-poésis*, afirma: "Yo no busco, encuentro". En cambio, la filosofía y la



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro periódicos*

ciencia, aunque por diversos medios y fines, fincan su quehacer en la búsqueda, en la investigación.

Es a partir de Platón donde comienza la guerra entre estas dos formas de la palabra, en la que sale victorioso el *lógos* filosófico y condenada la palabra poética, cuyo resultado es la exclusión de la poesía por demente y (mal)dita, (mal)dicta, (mal)dicha. Ya que, como advierte Néstor Braunstein: "...todo buen poeta es maldito, no tanto porque se lo maldiga, cosa que no deja de suceder, sino que se lo maldice debido a que es un mal decidor, saboteador de los modos estructurados del decir, evocador de un goce maldecido, siempre en entre dicho".⁵

Desde que el *lógos* —como advierte Heráclito— debe ser comúnmente compartido, instaure —como sostiene Jacques Derrida— el *logocentrismo* occidental, cuyo desmontaje sólo se logra a través de una deconstrucción del espiritualismo.⁶ Pues se trata del *Lógos* de la cruz y el cañón, en cuyo nombre fueron asesinados veinte millones de indígenas en el Nuevo Mundo. Es este poder del *lógos* el que lanza a los sótanos de la cultura a la *poiesis*, palabra falsa, ilegal, *doxa* impúdica de los

hombres dormidos que cual asnos "confunden la paja con el oro".

Es el mismo poder del *lógos* el que edifica el imperio de la razón (la *ratio* medieval), que también inspira la certeza del *cogito ergo sum*, del yo cartesiano que por suponer que piensa desde sí y por sí mismo, puede asegurar, después de un salto mortal, que existe. Un *lógos* tan poderoso que asegura las representaciones adecuadas de la conciencia moderna, que excomulgan la fantasía, el sueño, la pasión, el amor y la locura como formas irracionales, impotentes para gestar algún tipo de conocimiento, y cuyas consecuencias denunció Michel Foucault.⁷ Un poder del *lógos* que ha iluminado la filosofía y la ciencia, pero que también ha enceguecido la inteligencia y la sensibilidad en diversos momentos de la historia de la cultura.

Al lado de María Zambrano, considero que la complementariedad entre *poiesis* y *episteme*, el diálogo entre *poiesis* y *lógos*, metáfora y ciencia, está en mostrar la necesidad y el deseo creciente que los hombres y las mujeres tenemos de afirmar el conocimiento sin negar la vida. El *lógos* —sugiere Zambrano— incluso al en-

carnar en la razón cristiana, a pesar de la humana divinidad de Cristo y de la condena de San Pablo a la filosofía, ha mostrado su poder incólume, un encuentro en el que algo inédito se ha producido: un *lógos* creador, una palabra cuyo poder se ejerce hablando. Sin embargo el *lógos* se sitúa más allá de los hombres y las mujeres, la naturaleza, el ser y la nada. El *lógos* es principio más allá de todo lo principiado.⁸ El poder de la *poésis* y el *lógos* brota del mismo manantial del deseo (*Eros*), permanente fluir de dos vertientes de la palabra. Y un *Eros* que —como propone Eugenio Trías— pertenece a la esfera del alma y asciende a la verdad, el bien y la belleza, hasta un vértice en el que en lugar de oponerse se encuentra con la *Poésis*, que permite plasmar en la ciudad en forma de creación lo que ha contemplado en el mundo en el mundo de las ideas.⁹ Con esta síntesis entre *Eros* y *Poésis*, Trías no presenta una interpretación académica del pensamiento de Platón, sino una original recreación.

Si el pensamiento —según Aristóteles— nace de la admiración ¿cómo es que se alza en sistema? Como la vida y el deseo, la admiración es insaciable. Pero en el “mito de la caverna” la filosofía nace de la violencia. Así surge la primera dualidad del pensamiento: admiración y violencia, fuerzas contrarias que no se destruyen, y que producen pasmo ante las presencias y violencia para liberarse de ellas, en busca de un ser más verdadero. Pero el poeta prefiere el presente inmediato que dona la presencia para ascender por el escarpado sendero hacia la Idea. Así, lo que el filósofo perseguía lo tenía de otra manera el poeta, en forma de una ominosa plenitud.

Desde la filosofía platónica el mundo se dividió en dos senderos: el camino de la filosofía, por el que el filósofo abandonó la superficie del mundo y la experiencia vital, en espera de poseerlo en el futuro. Y el pasmo se transformó en pregunta. Mientras el poeta no renunciaba ni buscaba porque creía tener lo que mira-

ba y soñaba, la filosofía se convertía en el camino más seguro, pues la filosofía creía haber conquistado el conocimiento, el absoluto que sin apoyo todo lo sostiene: el sueño del filósofo llegando por fin a la verdad.

En Platón el *lógos*, la violencia por la verdad, ha librado una guerra similar a la de la poesía. La mayor batalla de Platón ha sido decidirse por la filosofía cuando parecía inclinarse por la poesía, puesto que el mito late en el corazón mismo del *lógos*. Como si Platón presintiera que había una verdad además de la que le prometía la filosofía, una verdad indemostrable, que sólo puede ser revelada por el misterio de la belleza del *lógos poético*.

La poesía perseguía la menospreciada multiplicidad. El poeta enamorado de las cosas las alcanza en el instante sin renunciar a ninguna de ellas, aunque las apariencias se destruyen unas a otras, pues como advierte Heráclito, la guerra (*pólemos*) es su ley. El filósofo busca la unidad porque con ella espera tener todo. Pero la poesía aspira también a cierta unidad más allá del mundo, puesto que las palabras son metáforas del mundo. Como canta el poeta y pensador Octavio Paz: “la palabra es la estela de la cosa”.

Todo aquel que habla alcanza cierta unidad. Pero la unidad del poeta es siempre incompleta, pues el poeta acepta con humildad su unidad desgarrada. El

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro restos*



poeta no quiere todo porque teme perder los matices de las cosas. El ser que encuentra el poeta no es conceptual sino real, fantástico y soñado, sagrado, lo que fue, es y no será, el ser instantáneo y el instante del ser, lo mítico y poético, lo que siempre está sucediendo, lo siempre actual, y por lo mismo, eterno. El poeta encuentra la verdad poética: el ser y el no-ser, el sentido y su correlato: el sin-sentido. El poeta alcanza su unidad en la fugacidad del poema, más pronto que el filósofo, y justo porque su fugacidad se consume en un instante, como muestra Sören Kierkegaard, alcanza la eternidad.¹⁰

La comunicación entre el *lógos* poético y la poesía es tan instantánea y frecuente que se confunde con la vida misma. El *lógos* del pensamiento filosófico aspira a cierta quietud en el concepto, y sólo es alcanzado por quien persevera en el saber que se produce dialogando, hablando y escuchando, siempre de una forma renovada. El poeta ama la verdad, mas no la verdad excluyente, imperativa, que pretende ser dueña de todo.¹¹ La diferencia entre los dos *lógos* se antoja tan abismal que fue suficiente para que *poiesis* y *lógos*, creación y pensamiento, metáfora y ciencia se dieran la espalda. Este es el primer enfrentamiento entre el pensamiento y la poesía, cuando la filosofía se libera de su matriz poética y se decide a ser *lógos* que detenta la verdad y excluye el saber de la experiencia vital.

Sin embargo, como muestra el filósofo español Eugenio Trías, la poesía y la filosofía, que mantienen una relación de disyunción y conjunción a lo largo de la historia del pensamiento, se encuentran en el límite de lo decible, de lo que no puede ser dicho (el ser), en el que la poesía revela ese oscuro simbolismo, y ante el que la filosofía promueve una revelación apofántica y conceptual de ese núcleo de lo simbólico, límite de todo pensar-decir, ya que de ese núcleo (=x) procede todo decir y producir, tanto del pensamiento como de la producción y creación poética.¹²

Asimismo, desde la lectura que hace de Heidegger el filósofo colombiano Carlos Gutiérrez, la poesía y el pensamiento mantienen una relación de vecindad invisible. Una vecindad que siempre da que pensar a ambas experiencias del pensar-decir. Su vecindad es cercanía y lejanía, que no debe agotarse en la mixtura de ambos decires, al punto de que se apropien uno de

otro, o pretendan dominarse mutuamente. Pensar y poetizar discurren separados pero son dos líneas paralelas que se entrecruzan en el infinito. La experiencia pensante con el habla debe estar atenta a la vecindad del poetizar y el pensar, pues hay que dirigir nuestros pasos hacia donde siempre hemos estado, puesto que el retorno a donde estamos es más difícil que la travesía hacia donde no estamos y no estaremos jamás.¹³

Como postula Paul Ricoeur, existe una dialéctica entre lo metafórico y el pensamiento, la poética y lo especulativo, lo metafórico y lo científico, asegurando que no puede existir uno sin lo otro, y que lo poético se nutre de las grietas que existen entre los distintos modos especulativos y científicos. Es imposible pensar en la creación de una hipótesis, modelo científico o una invención sin la experiencia poética que nos atraviesa a través de la dimensión inconsciente, ese discurso que emerge cuando el lenguaje se adelanta al pensamiento, como si fuera un mítico don de los dioses, al que el pensamiento debe pulir con el cuidado con el que se pule un diamante. Y es que Ricoeur advierte que la instauración de un sistema científico universal presupone la muerte de la poética, del mismo modo que una poética universal es la muerte de la racionalidad de cualquier sistema científico. Pero como esto no es posible, Ricoeur nos invita a celebrar el poder de la vida del ser y del no ser.¹⁴

2. Poética y humanidades

La poética, en tanto que producción, creación e invención, permite la fundación y refundación de la cultura. Por ello es el fundamento de todas las culturas. La antigua creencia de que los poetas eran videntes adivinos, hoy se afirma como un pensamiento que acepta la verdad lingüística y poética. Si el poeta sabe del futuro es porque se abisma en los orígenes de los textos poéticos, verdaderas escrituras de la fundación de la memoria que hace historia e historiza.

Sin los poemas es imposible comprender las culturas, su influencia estética, filosófica y científica. Lo entona Percy Shelley: "La poesía es el más infalible heraldo, compañero y seguidor del despertar de un gran pueblo que se dispone a realizar un cambio en la opinión

y las instituciones. En tales períodos hay una acumulación del poder de comunicar y recibir intensas y apasionadas concepciones respecto del hombre y la naturaleza".¹⁵ Una poética de las pulsiones de vida y de muerte ha inspirado a enamorados y guerreros. Los narradores, escritores y lectores de poemas son una parte del alma de la cultura.

Hoy vivimos —dice Octavio Paz— el grave desplazamiento de las humanidades, que han dejado de ser el corazón de los sistemas educativos,¹⁶ donde predomina el cientismo, una de las más prestigiadas supersticiones modernas, que traslada los discursos de las ciencias naturales a la historia y a las pasiones humanas. Y agrega Paz: "Ni Freud y Einstein olvidaron nunca a los clásicos".¹⁷ Aunque más funesta que la superstición cientista —sigue Paz— es la multiplicación de las ciencias sociales, que enmascara en el formalismo cientista, de graves consecuencias políticas y estéticas, desprecian a los clásicos y a la poesía en nombre de una supuesta herencia de la ilustración. Paul Feyerabend es provocativo al respecto: "...hay que permitir que los mitos, que las sugerencias lleguen a formar parte de la ciencia y a influir en su desarrollo. No sirve de nada insistir en que carecen de base empírica, o que son incoherentes, o que tropiezan con hechos básicos (...) Después de todo, la base evidente, la adecuación a lo fáctico, la coherencia, son algo producido por la investigación y, por lo tanto, algo que no puede imponerse como precondition de ella".¹⁸

Como se sabe a través de la memoria histórica, la crítica auténtica se nutre de los textos heterodoxos excomulgados. La fe en las ideologías, desdeña la historia y la poesía, sujetas a lo imprevisible y al accidente. Los ideólogos de las ciencias sociales consideran que el texto literario es un tejido que encubre otra realidad, y que tienen por misión crítica descifrarlo, desenmascarar al autor que engañado pretende engañarnos. La *Odisea* cuenta y canta costumbres que pueden interesarle al historiador, pero no es un relato histórico sino un poema. Interpretar un poema como una narración histórica —advierte Octavio Paz— es como estudiar botánica en un paisaje de Monet.

En consecuencia, los poetas son la memoria de los pueblos y de las culturas. Cada poeta, al crear nuevas imágenes poéticas, frescas metáforas, va más allá de la

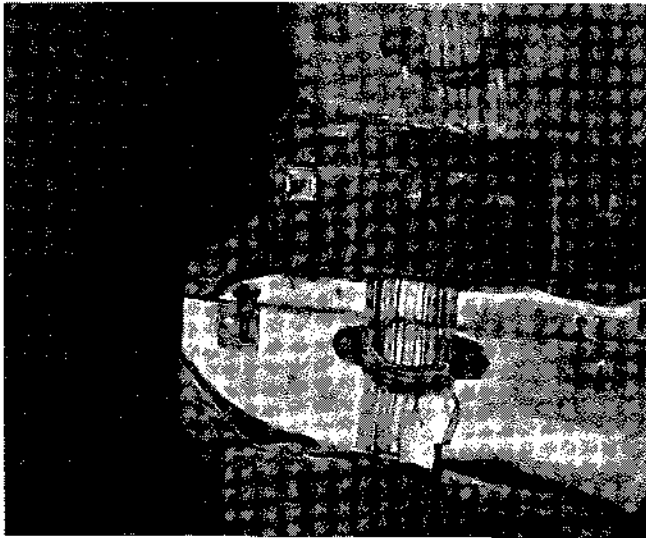
tradición cultural para crear otra. Pero el pasado se inventa en el presente para dirigirse al porvenir. Todos los poetas desean ser leídos en una forma más profunda en el futuro, para eternizar e inmortalizar a la poesía. Todo poeta debe, cual imperativo poético, hacer una defensa de la poesía. Todo poeta sabe que no es más que un eslabón de la poética del lenguaje, de la misma poética de la cultura, un puente entre el pasado y el futuro, un instante que como lo sublime permite la experiencia de lo magnánimo y la eternidad.

Las formas poéticas son esenciales a la poesía, pues retan a la muerte. La forma es voluntad de eternidad. Si la forma se convierte en fórmula, el poeta debe crear otra, o descubrir una antigua y reinventarla. La invención es la creación de una novedad antigua. Por ello, cada ruptura es un homenaje a los ancestros.

La poesía no ha muerto. Tampoco la *poiesis*, porque es la dimensión más amplia de la creación. La poesía está viva aunque a veces condenada por la racionalidad cientista y técnica a vivir en las tabernas y los suburbios de la cultura. En el alba del siglo XXI, la poética late en la incertidumbre, sin que se le reconozca el lugar que merece en el concierto de las ciencias, las técnicas y las humanidades. Pero no olvidemos que los tiempos de malestar en las artes y la poesía han producido excelentes creaciones e invenciones, cuyo corazón ha sido poético.

Al margen del marketing globalizado y la teletecnocracia fundada en el logocentrismo europeo e ilustrado, la poética sigue dando de beber, como una fuente inagotable, al científico, al técnico, al humanista y al poeta. La poética sigue influyendo en la permanencia de la imaginación, la invención y la producción, como en la cultura y la vida misma (que en su sentido primigenio es un brotar poético).

Porque la poética, como sugiere Roger Caillois, es el conjunto de signos, que más allá de las palabras pero incluyéndolas a título de intercesoras privilegiadas, por un instante permite la percepción de un enigma.¹⁹ La poesía es la otra voz, inconsciente, antigua y actual, sangrada y maldita, la locura divina, *teos moira* (la única poesía que respeta Platón en *La República*. En palabras de Zambrano, este imperativo poético, tanto para el científico como para el poeta reza así: "...que el que escucha encuentre dentro de sí, en *status nascens* la



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *De maletas*

verdad que necesita”.²⁰ La función de la poética, gracias a la creación y la invención, es hacer escuchar la otra voz, la fantasía inconsciente que rescata para la poesía y la ciencia el filósofo francés Gastón Bachelard, y que no es oída por ideólogos, tecnócratas y políticos, lo que explica el fracaso de sus proyectos educativos, técnicos y científicos, así como sus políticas culturales.

Los pueblos y las culturas del siglo XXI, si no quieren sucumbir, tienen como imperativo poético frenar, en palabras de Eugenio Trías, al “Casino Global” de la tecnociencia y mercado planetario, que sin políticas auténticas de desarrollo sustentable, conduce al despido de los recursos naturales y a la muerte del planeta. Ante el reto de la supervivencia humana, lo que dice la otra voz en la poesía son los sueños olvidados, para resucitarlos en el alma de nuevos proyectos e ideales culturales. Unas palabras de Apollinaire alimentan ésta esperanza: “...en gran parte se han realizado las antiguas fábulas. Les toca ahora a los poetas imaginar otras nuevas, que a su vez quieran realizar los inventores”.²¹ Y el eco de Octavio Paz resuena para advertir que sin la poesía, la técnica y el mercado van a devorar a la creatividad, y con ella, a la cultura. Si el papel de la poética es la permanencia de la vida inteligente y creativa en la Tierra, su presencia no es despreciable, y menos aun inútil, improductiva o lujosa, según el estéril criterio de reducir el pensamiento moderno a la categoría de progreso, medido hoy por los grandes capitales

y la racionalidad técnica, en términos tecnológicos y mercantiles.

Notas

*Ponencia presentada en el III Encuentro de Arte y Cultura. 60 Años de la Fundación de El Colegio Nacional, UMSNH, Morelia, 31 de octubre de 2003.

¹ Platón, “El banquete, o del amor”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, p. 585.

² Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987, p. 213.

³ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., 1987, p. 13.

⁴ Platón, “La república”, *op.cit.*, I y II.

⁵ Néstor Braunstein, “Lingüistería (Lacan, entre el lenguaje y la lingüística)”, en Braunstein (Com.), *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI, 1982, p. 184.

⁶ Jacques Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, pp. 69-70.

⁷ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, t. I.

⁸ Zambrano, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Eugenio Trías, *La memoria perdida de las cosas*, Barcelona, Taurus, 1978, p. 13.

¹⁰ Sören Kierkegaard, “L’existence” (*Textes choisis*), París, PUF, 1972, pp. 152-157.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 213-223.

¹³ Carlos Gutiérrez, “Filosofía y poesía”, en *Temas de filosofías hermenéutica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 173-174.

¹⁴ Paul Ricoeur, “Metáfora y discurso filosófico”, en *Metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, cap. VIII.

¹⁵ Percy Shelley, *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península, 1986, p. 65.

¹⁶ Octavio Paz, “La otra voz”, en *Obras Completas*, México, F.C.E., 1994, t.1, p. 555.

¹⁷ *Ibid.*, p. 556.

¹⁸ Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid, Ténos, 1984, p. 108.

¹⁹ Roger Caillois, *Approches de la poésie*, París, Gallimard, 1978, p. 254.

²⁰ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, p. 71.

²¹ *Cfr.* Walter Benjamín, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1993, t. II, p. 53.

La pelea de gallos en Bali, una puesta en juego de la creatividad lúdica humana

Yeri Paulina Mendoza Solís

"Los juicios de los tribunales, las guerras, las discusiones políticas, las disputas sobre la herencia y las discusiones callejeras se comparan con riñas de gallos. Hasta la isla misma es imaginada a causa de su forma como un gallito orgulloso con el cuello tenso y la cola enhiesta desafiando eternamente a la fétil, informe, Java, de mayores dimensiones"

Clifford Geertz

Una mirada a cualquier rincón de la sociedad es suficiente para dar cuenta de la constante construcción y transformación de las múltiples manifestaciones artísticas y culturales por las que nos expresamos mujeres y hombres en el mundo. La conexión entre el espíritu creativo humano y su naturaleza lúdica, pone en *juego* la significación de nuestro ser y actuar en comunidad; la *poiesis* como *acto inaugural de la cultura* representa entonces, la función vital y social que por antonomasia refiere a la facultad creativa-creadora de la humanidad.

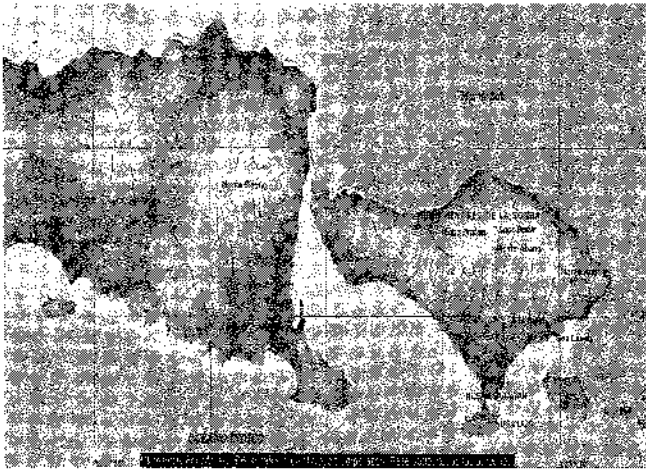
La *poética* en este sentido, no sólo se refiere a la composición de prosas o versos, es una puesta al descubierto de la habilidad inventiva y lúdica del hombre; es la apertura a nuevas posibilidades de crear imágenes del mundo, de construir saberes más allá del *logos* inquisidor y dominante de la razón; pues como lo enuncia Zambrano, "Desde que el pensamiento consumió su toma del poder, la poesía quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz de grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscretas y en rebeldía".¹

Se vuelve indispensable entonces prestar oídos a esas verdades, encontrar sus manifestaciones en la cultura,

descubrir en los espacios más apartados o en las expresiones cotidianas el dejo de espíritu creativo, lúdico y creador humano, pues consideramos que en toda representación artística se reflejan los modos como se entraman las costumbres, las creencias y los sentidos colectivos que damos al mundo.

A continuación pretendemos descifrar uno de los posibles vínculos entre la creación *poética* y la función sociocultural del juego colectivo, ello lo haremos a partir de un caso ejemplar, tomado de un trabajo etnográfico realizado en la década de los sesenta por Clifford Geertz, antropólogo americano que estudió las complejas estructuras y sentidos sociales, culturales, simbólicos, que se ponen en *juego* durante las peleas de gallos en las tribus indonesas ubicadas en la isla de Bali.

La pelea de gallos en Bali sólo es una pequeña muestra de cómo las sociedades pueden construir, a partir de una práctica lúdica que a primera vista parece simple, un complejo espacio colectivo donde se entremezclen valores éticos, estéticos, culturales y creativos. En palabras de Huizinga: "Quien dirige su mirada a la función ejercida por el juego [...] tropieza con el juego en la cultura como magnitud dada de



antemano, que existe previamente a la cultura, y que la acompaña y penetra desde sus comienzos hasta su extinción”.²

Se dice que el juego está presente desde las prácticas ancestrales entre mujeres, hombres y demás animales; la construcción de espacios colectivos para desarrollar actividades lúdicas de las que participa cualquier tipo de fiera, dan muestra de la creación de juegos complejos y creativos, violentos y profanos, que ponen de relieve los valores humanos físicos, intelectuales, morales o espirituales; prueba de ello lo pueden ser ciertas festividades sagradas o juegos agonales, como es el caso que nos ocupa.

PRIMERAS APROXIMACIONES. *Representación pública de gallos y galleros*

La pelea de gallos en Bali es una práctica popular, un juego profundo desarrollado las más de las veces en espacios públicos semisecretos, alejados de cualquier orden legal. Las riñas fueron prohibidas desde principios del siglo XX, y aún durante los sesentas, el gobierno republicano de corte nacionalista radical y las élites conservadoras se decían preocupadas por la ignorancia y pobreza de los campesinos que gastaban el poco dinero y tiempo en prácticas infructuosas, primitivas, atrasadas, retrogradadas.

El *juego profundo* como lo llama Geertz —haciendo alusión al utilitarista Jeremy Bentham y recordando las políticas imperantes en las islas indonesas—, era

un término que designaba a todo juego inmoral que debía prohibirse legalmente por irracional, al ser una práctica violenta y cruel con mínimos beneficios materiales frente a las arriesgadas pérdidas económicas. Como es de esperar, a pesar de las prohibiciones los balineses no dejaron las riñas, pues al fin de cuentas, en ‘las auténticas’ peleas el dinero no lo es todo, son sentidos más *profundos* los que se ponen en juego.

A muy grandes rasgos y con base en la etnografía de Geertz,³ en una pelea de gallos primeramente se conciertan en un pacto muy solemne y serio las respectivas apuestas entre los dueños de los dos gallos; después de colocar los espolones alrededor de las patas de los animales, los encargados de ellos ponen uno frente al otro para que riñan, en ocasiones se les pincha, empuja e insulta a fin de incitarlos. El juego dura tres periodos de veinte segundos aproximadamente si es que no muere antes alguno de los gallos; entre cada ronda los galleros realizan cualquier tipo de artimaña para que su animal no desista, pues se dice que *luchan salvajemente hasta hacerse pedazos*.

En la última ronda del juego el árbitro que aplicó las reglas a lo largo de la riña anuncia la victoria del gallo sobreviviente; mientras tanto, los espectadores aún eufóricos pagan las apuestas convenidas durante los minutos que duró la pelea. Para Geertz, el ‘centro de gravedad’ del juego son las apuestas entre galleros y las fijadas por el público a gritos desaforados en los momentos de mayor frenesí. Se dice que aquellas riñas donde se ofrecen mayores montos son “más interesantes”, reflejan con mayor claridad la paridad en la casta, el tamaño, la condición física y la belicosidad de los gallos, prometen un desenlace realmente impredecible y extraordinario. El interés no está dado sólo por cuestiones de dinero sino principalmente porque se pone en *juego*, en mayor medida, la calidad de los gallos y el prestigio social de los dueños; todo ello, al menos hasta que termina la riña.

Finalmente, después de una pelea de gallos por muy ‘interesante’ que resulte, no cambia el *status* de nadie; todos vuelven a sus labores cotidianas, a las mismas que habían suspendido hacia unos instantes. Se afirma que “el juego se aparta de la vida corriente por su lugar y su duración [...] Se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio. Agota su curso



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Enano Acordeón 1*

y su sentido dentro de sí mismo".⁴ Hay una cerca entre la realidad ordinaria y la del juego; a consideración de Huizinga se podría decir que éste nos traslada a una esfera mucho más simbólica y abstracta, que convierte una pelea de gallos en una *representación* dramática y metafórica de lo que podría ser el ascenso público en la escala jerárquica social.

Otra perspectiva es la que menciona Gadamer en *Verdad y método*, considera que los términos y los sentidos de las nociones de *juego* y de *representación* participan de una asociación inmediata, desde el hecho de que en lengua alemana, ambos conceptos tienen un cercano parentesco semántico. El juego se limita y se caracteriza por ser una representación a la manera de una pieza teatral en la que el jugador (*Spieler*) o en sentido estricto, el actor (*Spieler*) reproduce un papel que adquiere significado gracias al espectador, es él quien en última instancia le confiere *valor* y emite un *juicio* de la puesta en escena. En un vuelco a Bali, gallos y galleros en el centro del escenario se entregan a la *representación* del juicio público, rodeados de la multitud que a gritos pone en entredicho y finalmente

avala, mediante arreglos y apuestas, el triunfo final del mejor jugador. Regresando a Gadamer:

El juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Es más, el que lo experimenta de manera más auténtica, y aquél para quien el juego se representa verdaderamente conforme a su 'intención', no es el actor sino el espectador. En él es donde el juego se eleva al mismo tiempo hasta su idealidad. [...] Lo que ocurre al juego como tal cuando se convierte en juego escénico es un giro completo. El espectador ocupa el lugar del jugador. Él, y no el actor, es para quien y en quien se desarrolla el juego.⁵

Cuando los espacios comunes se convierten por un momento en escenarios públicos, cuando los humanos de sus vidas cotidianas se trasladan a realidades lúdicas con inminentes sentidos creativos y creadores, entonces tal vez nos encontramos frente a una de esas expresiones poéticas que reflejan los modos más intrínsecos de actuar, comprender y decir el mundo; manifestaciones que conducen a la dimensión más extensa del alma y más libre de la creación, a la *causa* aristotélica *que hace que lo que no es sea*, que lo fantástico brote en espontaneidad, que lo monstruoso, cruel y sanguinario torne en íntima conexión con las excitaciones de las prácticas colectivas.

Para Eugenio Trías el ser es un ser del *límite*, ser en *falta* que invoca al diálogo, a la tensión y distensión entre la razón —el logos— y su sombra. Pues mientras la filosofía construye conceptos justos, plegados a las exigencias del lenguaje y clarificadores del núcleo simbólico del logos, el arte sostiene el trasfondo, la sombra del núcleo simbólico, retomando el carácter figurativo y metafórico del concepto como una ventana a lo inconcebible, inconceptuable, impensable. *Un arte que no se eleva hasta el límite ni se alza hasta lo simbólico no se produce como arte.*⁶

El juego, el arte, la poesía expresan en sus formas simbólicas los sentidos más profundos de la cultura, desde los que se entranan, confunden, desvanecen los límites de la exaltación estética y la celebración de lo sagrado, la línea entre lo medido y lo totalmente descomedido, la apuesta por lo fantástico que deviene en verosímil. Pero apostar por una práctica proscrita, cruel y violenta, reflejo de la moral popular de hom-

bres vulgares no suele verse del todo acertado, menos aún en Balí hace unas décadas, cuando se decía: "esos hombres son irracionales, viciosos, fetichistas, niños, tontos, salvajes que necesitan ser protegidos contra sí mismos".⁷

Aquí viene entonces un primer acercamiento a los sentidos lúdicos y artísticos de la cultura, en un esfuerzo por encontrar en las reflexiones aristotélicas de la *Poética*, algún resquicio para mirar y comprender las prácticas sociales, *metafóricas* y *dramáticas* —a decir de Geertz— de estos balineses y sus gallos; expresiones populares que cada tres días se dejan ver en Bali desde un reñidero atiborrado de hombres, rodeado de ferias con juegos de azar y pequeños comercios por los que rondan mujeres y niños.

LA MIMESIS EN LA POÉTICA. Imágenes metafóricas: el hombre y su sombra

La conexión intrínseca entre el juego y la *poética* desde el nacimiento de la cultura, es algo manifiesto por el mismo Huizinga, quien afirma que "La poesía, en su función original (*poiesis*) como factor de la cultura pri-

mitiva, nace en el juego y como juego (pues) la actividad poética se trueca en juego de sociedad alegre y arrebatador y en las animadas competiciones de los grupos de la sociedad arcaica".⁸ La *poiesis* como práctica lúdica social se encuentra en una diversidad de representaciones pasadas y presentes, en las realidades propias y ajenas; sólo es cuestión de salir un poco al mundo, abrir los ojos, saber *mirar* y valorar aquellas expresiones que forjan la cultura, sin olvidar prestar oídos a las polémicas que complejizan las realidades sociales y llegan a trastocar la mirada.

En este entendido parece estar inscrita la etnografía de la pelea de gallos en Bali, estudio que no sólo describe sino reflexiona acerca de los rituales, las costumbres y las creencias que giran en torno a este elaborado evento social, por el que se desata una increíble "obsesión popular", a decir de Geertz. Desde la preparación del animal hasta el momento de su muerte, los rituales a seguir sugieren un estrecho vínculo entre el gallo y su dueño, como si hubiese *algo* en manos del animal que se *representa* valioso y por lo que cualquier cuidado, hasta el más escrupuloso, resultase insuficiente. El dueño vive para el animal, está siempre pendiente de su alimentación, de la apariencia física —desde las patas, las plumas y el pico—, de los masajes, cortes de crestas, baños en hierbas y flores...

La íntima relación entre el hombre y el gallo adquiere una multiplicidad de sentidos para los balineses; el gallo es el reflejo, el referente, la imagen de las distintas formas como se puede ser *hombre*. "El lenguaje de la moral cotidiana por el lado masculino está acuñado con imágenes relacionadas con los gallos. *Sabung* la palabra que designa al gallo se usa metafóricamente para aludir al héroe, al guerrero, al campeón, al hombre de hígados, al candidato político, al soltero, al lechuguino, al don Juan o al tipo duro".⁹ También se usan expresiones que denotan características físicas de los gallos dependiendo de si se habla de un hombre presumido, de uno totalmente desesperado, de un tacaño, de un joven abnegado.

Pero en Bali, el gallo puede ser a la vez expresión de *animalidad*, de lo absolutamente bestial y salvaje como aquello diametralmente opuesto a lo humano, una dimensión que sobrepasa al *yo ideal* de ser hombre. El gallo fascina pero también se le odia y teme, se

Juan M. Valcarcel Obelleiro. *Enano Acordeón 2*.



habla de ellos como pequeños demonios animales que convocan a las *potencias de las tinieblas*. "Una riña de gallos, cualquier riña de gallos, es en primera instancia un sacrificio de sangre ofrecido con los apropiados cantos y obligaciones a los demonios a fin de apaciguar su hambre voraz de caníbales".¹⁰

Aristóteles asegura en *La Poética* que existen dos causas generadoras de la poesía: la capacidad de *imitar* y la capacidad de gozar con lo imitado. La *mimesis* como esencia de toda creación artística, que devela las formas interiores y esenciales de las cosas, queda manifiesta en la representación de lo más risible de la gente vulgar o en la exaltación idílica de los hombres y acontecimientos nobles; la poética apuesta por lo increíble, fantástico, maravilloso pero verosímil frente a lo meramente posible pero incon vencible.

Mimesis y *poésis* se complementan en la actividad creadora, en la *representación* lúdica de una puesta en escena que libera en forma de juego. Si arriesgamos una aproximación a la realidad que nos traslada Geertz, entretejiendo el carácter creativo de la esencia humana *poética* con los sentidos profundos, que a decir del antropólogo, se manifiestan en una riña de gallos, podemos aventurarnos a la búsqueda de una conexión mimética entre el animal y su dueño, capacidad imitativa expresa cuando el animal se torna en la *sombra* del hombre, en el símbolo de sus facultades más virtuosas y hasta inalcanzables, pero también de su lado siniestro, bestial y demoníaco.

La pelea de gallos pone en juego el carácter verosímil desde lo fantástico y extraordinario de lo poético; la lucha por el ascenso social representa algo realmente serio, al final de cuentas, se trata de una cuestión de vida o muerte. La *mimesis* entonces es más que una mera reproducción fidedigna del mundo, es la posibilidad de construir sentidos profundos, de plasmar en formas creativas representaciones de la vida; ya sea en modos terribles nunca antes vistos ni deseados, o en las imágenes más bellas del alma que subliman el espíritu y construyen utopías. En palabras de Aristóteles, "Puesto que el poeta es un imitador, igual que el pintor o cualquier otro hacedor de imágenes, es preciso que imite siempre uno de estos tres modos: o como las cosas eran o son, o como se dice y se suponen que son, o como deben (o no) ser".¹¹

Los balineses y sus gallos viven en la constante construcción de estas imágenes lúdicas y metafóricas que como venimos diciendo, son muestra de los arraigados significados y sentidos sociales, culturales, sagrados y profanos que existen en relación al gallo. Sentidos manifiestos desde que se les prepara a los animales para pelear hasta el momento de su muerte en escena, cuando el hombre se *in-corpora*, se *vuelve* a sí mismo.

En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte. No sorprende cuando —de conformidad con la invariable regla— el dueño del gallo vencedor se lleva a su casa para comerlo el cuerpo del perdedor —a menudo desgarrado por su rabioso dueño—, lo haga con mezclados sentimientos de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo caníbal.¹²

LA TRAGEDIA Y LA CATARSIS. El juego entre la fortuna y la desdicha

En el estudio introductorio a la *Poética*, Ángel Cappelletti señala las características que tiene el concepto de catarsis en la obra aristotélica, considera que más allá de las distintas interpretaciones que se han hecho del término desde la Edad Media, existen nociones comunes que dejan entre dicho una idea general de lo que podría significar la catarsis en la tragedia. La experiencia catárquica, como pretendemos mostrar a continuación, también se manifiesta en las representaciones del juego, en la *otra escena de nuestra existencia*.

La catarsis es la purificación de las pasiones, en particular de la compasión y el temor; purificación que no implica su *desarraigo* o *aniquilación* total, sino sólo un cierto estado de placer, como un alivio, una curación del alma. A decir de Cappelletti: "La catarsis se produce en la tragedia mediante la elevación de lo singular al universal, mediante la sustitución de la compasión y del temor, que afectan individualmente a cada espectador, por compasión y el temor considerados universalmente".¹³ El placer de la contemplación trágica surge cuando los hombres sobrepasan por un



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *La silla azul*

momento sus propias pasiones, para encontrarse con las de la totalidad del género humano.

La tragedia como forma de expresión poética de lo verosímil, es la representación de la intensidad vital del hombre; adquiere orden, movimiento y plenitud estética cuando se revelan las formas más insospechadas, siniestras y pasionales del caminar errante. Es el andar entre el amor y el odio, entre la fortuna y la desdicha, hasta descubrir las verdades insoportables ocultas bajo la ignorancia. En la catáxis trágica se recupera la dimensión lúdica de lo humano, nos arrebatada por un instante del andar cotidiano, se apuesta la

vida por la fiesta, la celebración o el duelo. Luego, termina la representación, se acaba el juego:

Nadie mira hacia atrás. Sin duda entre los principales actores y quizá también en algunos de los testigos de una lucha profunda persiste un resabio de la experiencia como esa sensación que queda en nosotros cuando salimos del teatro después de haber visto una vigorosa pieza bien representada.¹⁴

La tragedia y su expresión catárquica forman parte de las manifestaciones de la cultura; eminentemente nos trasladan a espacios públicos, a la dimensión social en la que se construyen y se recrean los modos de experimentar el arte, de elevar las emociones y sentimientos estéticos a la dimensión más profunda. Las construcciones comunitarias en las que se desenvuelve el espíritu creativo, nos revelan los distintos modos de *poetizar* el mundo. Aarriesgar la mirada a la dimensión trágica de la vida, desde un vuelco a cualquier manifestación de la cultura, como lo puede ser una pelea de gallos, es abrir camino a las emociones y sentimientos descomunales espantosos y espléndidos que entraña el *ser* humano.

El estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo [...] de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y ellas son las que unen a los individuos. Para los balineses asistir a las riñas de gallos y participar en ellas es una especie de educación sentimental. Lo que el balinés aprende allí es cómo se manifiestan el *ethos* de su cultura y su sensibilidad personal.¹⁵

En una pelea de gallos el balinés forma y descubre su temperamento y el de su sociedad; mira una dimensión de su propia subjetividad que había aparecido oculta, encuentra en el escenario los significados que entrelaza la cultura *poética*, la cultura que se *recrea* y transforma en el transcurrir del tiempo y la historia. Los balinenses reconstruyen en cada juego los modos

como representan el salvajismo, el yo masculino, la rivalidad, el sacrificio; cada riña es un mundo, una obra en sí misma en la que se juega el triunfo o la derrota total.

Ya lo decíamos anteriormente, el 'centro de la pelea' es la apuesta que pone en juego la *fortuna* y la *desdicha* de gallos y galleros; el público eufórico, catárquico, arriesga todo en unos cuantos pesos. La riña, cuando es "interesante", nos traslada del sufrimiento al júbilo entre la *compasión* y el *temor*, las pasiones que afectan individualmente son elevadas al espacio lúdico que se construye por un instante fuera de las vidas separadas de cada balín. Finalmente, basta reconocer que en el juego de gallos también se construyen las propias, las más espléndidas y pavorosas verdades y engaños, el apostador acuerda la jugada con el *otro*, con el engañado, con el perdedor; aquí como en la tragedia siempre hay un *no saber*, que pone en juego la derrota o el triunfo total.

Ahora bien, no queda más que insistir en lo ya dicho. Si bien el juego de gallos en Bali es un caso ejemplar de las manifestaciones creativas, lúdicas y creadoras que expresa la cultura, con sólo dar un vuelco a nuestro propia realidad, podemos vislumbrar de igual forma las imágenes metafóricas y creativas como representamos, *imitamos* y construimos los sentidos más profundos que damos a la existencia trágica que pone en juego la vida. Entre filosofía y poesía existe un arraigado vínculo, muchas veces oculto en una habitación nunca silenciosa; como ya lo enuncia Zambrano: *hoy, poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta*,¹⁶ dos formas inacabadas que ponen en límite, que expresan la *falta* y la necesidad de dialogar con ellas, desde una venta siempre abierta al mundo por la que se amplíen las miradas y transformen los pensamientos.

Notas

¹ ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*, Morelia, UMSNH, 1939, p. 12.

² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 15.

³ Cfr. GEERTZ, Clifford. «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali» en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 339-373.

⁴ HUIZINGA, *Op. Cit.*, p. 22.

⁵ GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 153.

⁶ TRIAS, Eugenio. *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p. 222.

⁷ GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p. 356.

⁸ HUIZINGA, *Op. Cit.*, p. 146

⁹ GEERTZ, *Op. Cit.* pp. 343-344

¹⁰ *Ibid.*, p. 345.

¹¹ ARISTÓTELES, *La poética*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, p. 32.

¹² GEERTZ, *Op. Cit.*, p. 345.

¹³ CAPELLETTI, Ángel. Introducción a *La Poética*, *Op. Cit.*, p. XIX.

¹⁴ GEERTZ, *Op. Cit.*, p. 366

¹⁵ *Ibid.*, p. 369

¹⁶ ZAMBRANO. *Op. Cit.*, p. 12.

Nuevas tecnologías...

¿Nuevas formas de vulneración de garantías?

Elena María Mejía Paniagua

El proceso de globalización en el que se intenta incluir a la gran mayoría de las culturas y naciones implica una revolución social lenta y universal, de consecuencias insospechadas. La historia de la humanidad se conforma de una multiplicidad de culturas ricas en sabiduría y dignas de respeto, que son producto del libre ejercicio de su creatividad e inteligencia.¹ Durante los últimos dos mil años, con el surgimiento de la "cultura cristiana", se expresaba por vez primera la pretensión de universalidad humana, bajo la idea de que el hombre era digno de respeto por considerarse creación de Dios. De alguna forma puede considerarse como una de las primeras expresiones de globalizar las formas de vida y creencia a través del reconocimiento de cultura universal, proceso que se aceleró durante el descubrimiento de América en 1492, y vemos que mediante el uso de las tecnologías electrónicas y las telecomunicaciones, adquiere nuevo valor y sentido.²

Lamentablemente aún subsisten sociedades a las que se suele denominar "prehistóricas", que coexisten con otras más desarrolladas. Ante las nuevas condiciones comunicativas, su intercambio cultural y presunta homogeneización, resulta inevitable pensar en

nuevas formas alternativas de reconducir la unificación cultural. Llegaremos a un punto en el que incluso el idioma se habrá globalizado, sin otra razón que el egoísmo personal del ser humano y su deseo de "conocer más" para vincularse con los que triunfan en la sociedad universal.

La globalización en sentido estricto no es algo nuevo, como ya se comentó anteriormente, se inició con el mensaje de Cristo a todos los hombres; ni antes ni después, ninguna religión ha pretendido llegar a todos ellos con tanta fuerza, sin distinción de razas ni de culturas en todos los continentes; esta fue una de las razones de la evangelización cristiana y es la principal institución religiosa con amplia tradición, que incluye a los más diversos pueblos y culturas (la Iglesia Católica), con sus misioneros en las más remotas regiones del mundo, incluso donde no existe vestigio alguno de ilustración y civilización. Durante años, la enseñanza oral se constituyó como el vehículo intrínseco de la formación cristiana y la comunicación para posteriormente, a partir de la difusión de la cultura impresa, empezar a difundirse mediante un mundo visual representado por la escritura. Los procesos cognitivos y emocionales, propios de la civilización occidental,

emanaron culturalmente de la alfabetización y del modo de ser escrito a ella ligado que empezó a extenderse en Occidente a partir del siglo V antes de nuestra era.

Es conocido en el mundo filosófico y cultural, el ataque sistemático de Platón contra las formas orales de transmisión del conocimiento y por ende, contra la poesía como su vehículo cultural privilegiado. Este ataque inauguró una lucha "técnico-cultural" entre modos alternativos de percibir y argumentar qué es "realmente lo real". La invención de la imprenta por Gutenberg produjo el primer cambio real en la distribución de todo tipo de información y de modo relativamente barato. Así, la mecanización de la escritura comenzó con la invención de la imprenta en el siglo XV y creó un medio de comunicación de masas que comenzó a difundir la cultura, hasta entonces restringida a la tradición oral y viejos libros y pergaminos. La proliferación de libros hizo que el público en general pudiera leer y escribir, pero una vez que la gente había adquirido estas aptitudes, se podían hacer muchas otras cosas con la palabra escrita, lo que facilitó la difusión de la cultura en sus más diversos campos.

En nuestros días, aún el libro, soporte de la cultura escrita, sigue siendo la base para la expansión de la cultura del futuro, aunque hoy en día no sólo se ha de considerar al libro como tal, ya que las herramientas que permiten su reproducción, como fotocopiadoras, faxes, exploradores (*scanners*) e incluso el hipertexto y el correo electrónico, están produciendo efectos contrarios, tanto favorecedores como destructores de la riqueza cultural. Las nuevas formas electrónicas de edición del libro: CD-ROM y el *libro en la Red*, seguirán favoreciendo la expansión de la cultura, pero, con las ventajas y riesgos que ellas implican, como la caducidad de los soportes electrónicos.

Las nuevas tecnologías, que mejoran la capacidad para crear y comprender la información, han llevado siempre a cambios importantes en nuestra civilización. Y como vimos, nuestra sociedad se ha convertido en "la sociedad de la información" que: *es consecuencia de la implantación de las nuevas tecnologías electrónicas de la comunicación digital* y no sólo eso, sino que se ha convertido en una *sociedad global* y su *globalización* es consustancial a su estructura y a las modalidades de sociabi-



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro Pluma*

lidad. Esta globalización ha sido estudiada por numerosos sociólogos y comunicólogos, filósofos e intelectuales, entre los que destacan Marshall McLuhan y Alvin Toffler, cada uno desde perspectivas diferentes, que han analizado el fenómeno de la globalización.³

Por ejemplo, Toffler estudió la nueva civilización que emergía en nuestras vidas al principio de los ochenta y afirmaba que *esta nueva civilización trata consigo nuevos estilos familiares; formas distintas de trabajar, amar y vivir; una nueva economía; nuevos conflictos políticos; y, más allá de todo esto, una conciencia modificada también. El amanecer de esta nueva civilización es el hecho más explosivo de nuestra vida y es la clave para la comprensión de los años inmediatamente venideros.*⁴ La Humanidad se enfrenta a la más profunda conmoción social y reestructuración creativa de todos los tiempos. Sin advertirlo claramente, estamos dedicados a construir una civilización extraordinariamente nueva, cuyo significado es lo que él llamó *la tercera ola*.

Toffler considera que los grandes cambios sociales se producen por oleadas, de modo que cada ola de cambio ha sepultado culturas o civilizaciones anteriores y las ha sustituido por formas de vida inconcebibles hasta entonces. Apoyándose en esa premisa, constataba que la especie humana ha experimentado hasta ahora dos grandes olas de cambio. La primera ola de cambio —la revolución agrícola— tardó miles de años en desplegarse. La segunda ola —el nacimiento de la civilización industrial— necesitó sólo trescientos años. La tercera ola es la que, probablemente, inunda la Historia

y se completará en unas pocas décadas. Los habitantes del planeta, en estos explosivos momentos, sentimos, por tanto, todo el impacto de la tercera ola en el curso de nuestra vida. Ya aventuraba él que la tercera ola traería consigo una forma de vida auténticamente nueva, basada en fuentes de energía diversificadas y renovables; en métodos de producción que hacen resultar anticuadas las cadenas de una nueva institución, que se podría denominar el "hogar electrónico"; y, en escuelas, instituciones y corporaciones del futuro, radicalmente modificadas.

Además de las numerosas implicaciones sociales y económicas, Toffler estudió también el impacto de la globalización: *La tercera ola parece estar engendrando también una nueva perspectiva que es intensamente local y sin embargo, global, incluso galáctica. Por todas partes encontramos una nueva atención a la "comunidad" y al "barrio", a la política local y a los lazos locales, al mismo tiempo que gran número de personas —con frecuencia, las mismas que presentan una orientación más local— se interesan por asuntos mundiales y se preocupan por el hambre o la guerra que tiene lugar a diez mil millas de distancia.*⁵

A propósito de las numerosas organizaciones intergubernamentales dependientes de la ONU o la UE, su explosión y continuo crecimiento, le llevaron a pensar que se estaba creando un juego global múltiple en el que participaban no simplemente naciones, sino también corporaciones y sindicatos, agrupaciones políticas y étnicas, culturales y asociaciones transnacionales, así como agencias supranacionales. La Nación-Estado ve limitada su libertad de acción y desplazado o disminuido su poder a medida que va tomando forma un sistema global radicalmente nuevo. Esta idea de la globalización se constata ahora fácilmente. Objetos que sólo se podían comprar en el mercado local se pueden adquirir ahora con mayor facilidad en casi cualquier lugar del mundo.⁶ De igual forma, antes sólo se podía ser espectador de los hechos que ocurrían en el propio ámbito de cada persona, mientras, hoy, las computadoras y las telecomunicaciones permiten ser "espectadores internacionales".

Este nuevo mundo ya no queda definido por los gobiernos o las alianzas de gobierno, sino que son los mercados, el comercio y las comunicaciones transnacionales los que imprimen los ritmos de la globalización. El

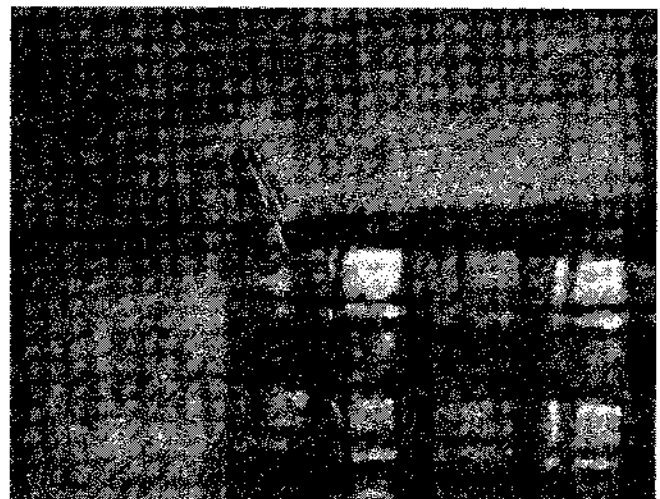
nuevo mundo global se ha producido por cambios en el control económico y se está produciendo una atenuación de muchas fronteras políticas y sociales. La "aldea electrónica global" ha superado al Estado en cuanto foco de control económico. El flujo libre e incontrolado de capitales a través de las fronteras nacionales supone un poder que apenas controlan los gobiernos nacionales. Las fronteras nacionales se han hecho permeables, de modo que las personas y las empresas se han hecho transnacionales.

Parecería que los medios de telecomunicación han dado al ser humano "el don de la ubicuidad" y han convertido la instantaneidad en algo consustancial a su naturaleza. Esta globalización se extiende a todos los campos de la acción humana. Actualmente, cualquier saber particular sólo adquiere sentido si se le sitúa en su contexto planetario. ¿Cuál es el papel de los Estados en el futuro dominado por la globalización? ¿Cuáles son las instituciones internacionales que deben ocuparse del gobierno de los nuevos problemas? ¿Qué pasa con el individuo y sus derechos en el marco de la sociedad de la información?

Globalización jurídica e Internet

La globalización ha sido "patrocinada", en gran medida y con gran fuerza, por las nuevas tecnologías y ha provocado que los poderes públicos se hayan quedado rezagados e inermes. Los reclamos efectuados por la mayoría de los pensadores han sido en el tenor de la

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro Pinza*





Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro mantón*

necesidad de un "rearme o retorno de la regulación pública", para lo cual será necesario también hallar las instancias de escala territorial suficientemente capaces de establecerlas o, si es preciso, crearlas. Este avance se recomienda como una necesidad imperiosa en la medida en que, aprovechando el vacío, el gobierno de hecho de los mercados no está presidido sino por criterios económicos de utilidad, crecimiento y beneficio,⁷ sin anteponer a ellos los intereses generales y sin que los nuevos agentes económicos se atengan a exigencias democráticas, tan esenciales al orden de valores consolidado en los Estados Occidentales.

La organización pública se está adaptando trabajosamente a las nuevas urgencias de la globalización, pero, lo cierto es que le está costando trabajo adaptarse a las necesidades que ésta ha generado. Algunos creen que la razón de este rezago radica en que el Estado ha perdido su antigua soberanía y control, en favor de los grupos económicos mundializados o incluso de otras potencias estatales dominantes.⁸ *La soberanía estatal está puesta en cuestión muy seriamente, pues las fronteras territoriales de los Estados están siendo desbordadas y es necesario encontrar nuevas formas de gestión de los problemas a escala internacional.*

Muy discutida ha sido la utilidad del gran equilibrio mundial logrado sobre la base del establecimiento, bajo fronteras claramente delimitadas de Estados soberanos que, si bien sirvieron para consolidar mediante pactos el gobierno interior de sus ciudadanos,

no son capaces ahora de intervenir con poder suficiente en la resolución de problemas que trascienden sus fronteras. Cuando menos, si el Estado no está abocado a su desaparición inmediata, es necesario instituir nuevas formas de gestión de los problemas supraestatales atribuyendo la responsabilidad a organizaciones internacionales, generales o especializadas por sectores, públicos o privados.⁹

Contra la globalización económica hay pronunciamientos de muy diversas formas, desde los que minimizan su impacto e insisten en que las posiciones económicas y de poder fundamentales siguen bajo el control de los Estados, hasta los que se oponen y combaten abiertamente las manifestaciones más visibles de la mundialización y advierten sobre la *necesidad de regular los movimientos de capitales, organizar las cuestiones fiscales (los impuestos) o combatir el crecimiento del poder de los grupos económicos privados*. Pero nadie niega la evidencia de la superación constante de las fronteras estatales por el nuevo orden de las relaciones económicas, la multiplicación de la influencia sobre la cultura de los nuevos medios y tecnologías de la comunicación, la intensificación de los movimientos migratorios, la preocupación mundial por los problemas medioambientales, nadie niega, en efecto, la realidad de estos fenómenos, aunque sólo sea para combatirlos.

Esta misma constatación puede aplicarse a Internet: La gran red existe; ha sido establecida gracias al progreso de las tecnologías de la comunicación y conecta

entre sí a millones de personas de todo el mundo. Es una infraestructura global. Podrá ser admirada o reprobada, pero la WWW es un gran instrumento potencializador de la globalización en todas sus manifestaciones.¹⁰ Por ello mismo, la red es también un excelente banco para el análisis de problemas que se presentan en escalas superiores al territorio de los Estados. La organización misma del tráfico en la red requiere una gestión mundializada: La asignación de los nombres de dominio, que son la carta de ciudadanía o de residencia, de cada usuario del ciberespacio, tiene que ser administrada de modo que se eviten las reiteraciones y confusiones, lo que invoca la necesidad de alguna forma de gobierno unitario, centralizado o no. La protección de los derechos fundamentales de los usuarios y de los demás ciudadanos, cuyo honor o intimidad pueden quedar afectados por causa de comunicaciones que discurren libremente por el ciberespacio, requiere el establecimiento de fórmulas de actuación que, en algunos casos, necesitan superar el ámbito de un solo Estado.

La organización del comercio virtual, que reclama la implantación de herramientas que den seguridad a las transacciones y garanticen los derechos de los consumidores, tiene que ser acordada a escala supraestatal porque una característica del mercado en la red es la de constituirse sin fronteras estatales. La protección de la propiedad intelectual, tan afectada por el uso intensivo de un instrumento de comunicación, como es Internet, por el que circula masivamente y a gran velocidad información, requiere igualmente arbitrar procedimientos de garantía y gestión de los derechos de autor que traspasan las fronteras nacionales.¹¹

De modo que, alrededor de los problemas jurídicos de Internet se suscitan cuestiones realmente centrales en la teoría política, constitucional y administrativa de nuestro tiempo. Por un lado, la cuestión sobre el papel de los Estados en un futuro dominado por la globalización y por otro, el papel de las organizaciones e instituciones globales de base privada. Con el rezago de la regulación pública se vienen encima nuevas problemáticas que considerar: ¿Cómo asegurar el respeto a los principios democráticos? ¿Cómo se garantizará la protección de los derechos fundamentales? ¿Qué tribunales se ocuparán de las garantías de

los derechos y del cumplimiento de las decisiones de las autoridades públicas? ¿Un único tribunal internacional, tribunales de nivel regional o estatales? ¿Cómo se llevará a efecto el cumplimiento de las sentencias?

Algunas de estas cuestiones han sido objeto de propuestas que, en la teoría del Derecho, se remontan, por lo menos, a los eminentes ensayos de Kant¹² que reiteradamente se usan como fuente de inspiración por importantes autores que se han ocupado de estos problemas y, en su caso, de la necesidad de establecer instituciones mundiales de gobierno, desde las concepciones de Kelsen sobre la paz por el Derecho, hasta las modernas aportaciones de J. Habermas y N. Bobbio, sobre la teoría crítica del derecho contemporáneo.

Las comunicaciones en la red no han esperado, para desarrollarse, la aprobación de las regulaciones necesarias, que ni han sido establecidas de modo completo por los Estados en la parte que les interesa, ni elaboradas por instancias internacionales que aún dudan sobre la conveniencia de su intervención, ni resueltas por convenciones interestatales o acuerdos entre organismos de escala regional. Pero muchos problemas han encontrado respuestas espontáneas en la autorregulación de los agentes más afectados por los mismos o están siendo gestionados por instituciones públicas o privadas, especializadas o afrontados con propuestas de acuerdos.

A nivel internacional el rezago es eminente y problemático. Los derechos de autor, en el caso de programas de computadora, son uno de los temas centrales en la protección de la propiedad intelectual. Las leyes de *Copyright*, en el caso del *software* distribuido por canales comerciales clásicos, han sido aplicadas y existen también leyes de la propiedad intelectual que protegen a los autores contra el delito de piratería y fotocopias no autorizadas. Con todo, existe en la actualidad una serie de delitos que exige una rápida regulación nacional e internacional.¹³ Se trata de todos los delitos producidos a través de las redes de comunicaciones y fundamentalmente en el ciberespacio. Las implicaciones legales en el ciberespacio son motivo de atención especial por parte de los Colegios de abogados de todo el mundo y, lógicamente, por los correspondientes Parlamentos Nacionales e Internacionales que están comenzando a legislar al respecto.

El ciberespacio, como manifestación de la aldea global generada por el entramado de redes de computadoras y la proliferación de *nodos* en todo el planeta, ha ayudado a la difusión inmediata de los mensajes y permite el acceso a cualquier información introducida en la red. Existe un intenso debate respecto a la necesidad de prevenir y sancionar los malos usos en la red, donde se ventilan argumentos a favor de la regulación, como argumentos en contra y criterios de autorregulación (*códigos de conducta* y *ciberpolítica*).¹⁴ Internet se ha convertido en un entorno electrónico alternativo muy complejo, que puede servirnos para evaluar las dimensiones de las "crisis de las formas de gobierno y administración" asentadas en los Estados soberanos.

Conclusiones

La unión de los sistemas de procesamiento de la información mediante computadoras y medios interactivos de comunicación en línea es lo que se conoce bajo la idea general de *Tecnologías de la Información y las Comunicaciones*, las cuales han abierto nuevos horizontes en los más variados y diversos campos. Y en ello, el Derecho no es la excepción, ya que el Derecho no es ajeno a los cambios estructurales de la sociedad, en especial aquellos que se perfilan y permiten una mejor convivencia entre sus habitantes; sin embargo, nosotros creemos que en el caso del Internet la cuestión tendrá que ser de manera inversa, es decir, *el Derecho tendrá que adelantarse a los cambios que se susciten en las telecomunicaciones, específicamente en la red, para evitar que se cometan atropellos en estos medios tan recurridos últimamente*. El Derecho tendrá que ayudar a solventar un requisito imprescindible para la expansión de la red: *La resolución de los problemas de seguridad que le aquejan*, problemas de seguridad que afectan otros ámbitos jurídicos, tales como la intimidad, la confidencialidad, la libertad de expresión, etc.

Ciertamente, la práctica jurídica está caracterizada por el estudio de normas, reglamentos y resoluciones judiciales; sin embargo, la red está constituida por valores, leyes e informes y testimonios elaborados en laboratorios de investigación, informes de servicios secretos, organismos y centros dedicados a establecer políticas tecnológicas y labor de empresas ligadas al

desarrollo e implantación de las telecomunicaciones. *La labor del jurista reside en efectuar propuestas de composición de estas reglas que sean coherentes con la vida, principios jurídicos y convicciones propias de una sociedad democrática*.¹⁵ El núcleo central del problema depende de la regulación de las conocidas debilidades de Internet, que hacen posible su uso negativo, es decir, la posibilidad de delinquir con ella como medio o herramienta. Estas desventajas consisten en que el mecanismo de su funcionamiento permite la interceptación de los mensajes por sus usuarios, lo cual origina desventajas de seguridad y confianza del medio en lo concerniente al comercio electrónico, donde ha alcanzado gran auge (compra-venta de productos vía Internet, prestación de servicios, contratación de personal, etc.).

Fernando Galindo nos ofrece una solución a dicho problema, el cual pasa por "dos remedios", como él lo menciona en su artículo publicado en la revista *ABZ*, titulado "La regulación de Internet" (aunque es muy riesgoso hablar de remedios o soluciones): *El primero consiste en la utilización de mecanismos e instituciones requeridos por el cifrado de mensajes que: 1).- Permitan garantizar el envío y destino o lo que es lo mismo, conocer con bastante certeza que el mensaje ha sido emitido, ha llegado, en qué día y hora se ha hecho, quién lo ha enviado y quién lo ha recibido; y, 2).- Impidan observar el contenido de las comunicaciones. El segundo remedio consiste en compatibilizar el uso de los mencionados mecanismos con el cumplimiento del ordenamiento jurídico vigente, una vez que la utilización del cifrado de mensajes acarrea consecuencias graves para los ordenamientos jurídicos vigentes*.¹⁶

De acuerdo con este autor, todos los "remedios" son parcialmente efectivos y conducen, por supuesto, al "remedio" jurídico. Es, sin duda, el apartado dos el que más interesa de este autor, pues, es el que más problemas jurídicos acarrea y es lo que nos hace pensar en la gran importancia y pertinencia del tema, por dos razones: En primer lugar, la consideración sobre cuáles son las instituciones encargadas de la seguridad y confianza de las comunicaciones electrónicas; en segundo lugar, la reflexión sobre cuáles son los recursos técnicos que permiten satisfacer el requisito del secreto de las comunicaciones a la vez que ejercer a las instituciones competentes la función de prevenir y reprimir el mal uso de las comunicaciones electrónicas.

cas. Lo cual nos ha llevado a problemas tales como la restricción a la libertad de expresión, restricción en la medida de que las soluciones técnicas, sobre todo las que impiden observar el contenido, facilitan la libertad de expresión, pero también dificultan y en ocasiones impiden acciones dirigidas a la prevención del delito, por ejemplo, las escuchas telefónicas de carácter legal; lo cual, requiere el establecimiento de medidas que permitan la interceptación de mensajes por los servicios de seguridad y con ello la generación de posibles excesos que afectan al principio de libertad de expresión, además, por supuesto, al de intimidad personal.

Pese a las ventajas aparentes de Internet, este medio resulta ser un espacio riesgoso ante el que tenemos que proceder cautelosamente, ya que sus mismos componentes suponen un riesgo y peligro inherentes: Los *bits* y los *bytes*. Cuando los piratas electrónicos o *crackers* atacan una página privada diseñada para Internet, nos encontramos con hechos desagradables y pérdida de tiempo, pero, los acontecimientos se vuelven más graves cuando se trata de datos comerciales, números de tarjetas de crédito o consultar secretos oficiales. Ciertamente, el progreso y expansión del *cibermundo* pasa por el desarrollo de técnicas sofisticadas de cifrado de datos, pero los verdaderos problemas residen en el hecho de que estos métodos y técnicas de cifrado sean lo suficientemente eficaces que nadie pueda violarlos, ni incluso los expertos federales de la National Security Agency, NSA (Agencia de Seguridad Nacional), de Estados Unidos de Norte América.

En este nuevo universo informático y comunicativo que hace posible la *Aldea global*, ¿cómo se puede establecer un equilibrio entre la vida privada y la seguridad colectiva, es decir, entre la vulneración permisible y la trasgresión de garantías? La NSA americana ha propuesto procedimientos que permiten al gobierno evitar riesgos importantes y respetando el derecho individual. Sin embargo, el impacto de los delitos informáticos en el ciberespacio hace que las empresas que comienzan a experimentar sus negocios con este medio, se sientan desprotegidas y cuando consiguen la protección de sus intereses a nivel nacional, desean que esos beneficios se adapten a los restantes países del ciber mundo. De tal forma, que el impacto no es sólo sobre las empresas que comercializan

en la red, sino también sobre los consumidores, ya que ellos son conscientes de que se atenta contra su vida privada. Incluso, es particularmente el comercio electrónico el que proporciona a los comerciantes una cantidad ingente de información sobre los gustos y costumbres, hábitos de consumo y hasta los medios financieros con que cuentan. Actualmente existe el permanente riesgo de que un comerciante pueda pasar estos datos privados a bancos de datos que permitan hacer transacciones mercantiles con el usuario como víctima ignorante.¹⁷ Entonces, ¿cómo hacer posible la necesaria regulación en las actuales condiciones de globalización?

Notas.

¹ Ignacio Hernando de Larramendi, Crisis de sociedad, Madrid, Actas, 1995, p. 228.

² Castañeda, J. G.; «Globalización», en El País; 1º de Marzo de 2000, p. 36-57.

³ Castañeda, *op. cit.*, 2000, p. 53.

⁴ Toffler, Alvin; La tercera ola; Barcelona, Plaza y Janes, 1980, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ Hance, O., Leyes y negocios en Internet, McGraw-Hill, México, 1996, p. 563.

⁷ Álvarez García, V.; «La capacidad normativa de los sujetos privados»; Reda, no. 99, julio-septiembre de 1990, pp. 343-367.

⁸ Sánchez Blanco, A.; Internet, Sociedad, empresa y poderes públicos; Granada, Comares, 1999, p. 283.

⁹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰ Cebrián, Juan Luis, La Red, Madrid, Taurus, 1998, p. 675.

¹¹ Rogel Vide, C. (coord.); Nuevas tecnologías y propiedad intelectual; Madrid, Reus, 1999, p. 459.

¹² Tales como Sobre la paz perpetua, o La metafísica de las costumbres, o bien, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la Historia, mismos que han sido publicadas editoriales varias.

¹³ Cfr. Lipszyc, D., Derechos de autor y derechos conexos, París, UNESCO, 1993, p. 785.

¹⁴ Pérez Nuño, A. E., Nuevas tecnologías, sociedad y derecho. El impacto jurídico de las nuevas tecnologías de la información, Madrid, Fundesco, 1987, p. 564.

¹⁵ Cfr. Dworkin, R., Los derechos en serio, Barcelona, Ariel, 1977.

¹⁶ Revista ABZ, número 133, Julio de 2001, pp. 38-41.

¹⁷ Hance, O., *op. cit.*, 1996.

Jean-Luc Nancy

un pensamiento finito.

Presentación y traducción de Juan Carlos
Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002, 181 pp.

José Antonio Arvizu Valencia

Ante todo los dilemas: la encomienda amiga, el encargo fraternal, de quien traduce, ¿recomiendan?, ¿descargan al autor del trecho que nos separa y le eximen de mi lectura?, ¿presentar, así, en este caso, ha de significar hacer el encomio?

No supe qué hacer y ante todo ofrezco una disculpa: no creo ser el mejor lector de *un pensamiento finito*.

Ofrezco también mi esmero: el intento de ser un competente presentador del libro.

Me propongo, pues, atender la intercesión del traductor (esperando lo siga siendo en el sentido de regreso al autor, si valen de algo estas palabras).

Ahora que, de cara a quienes nos escuchan ahora y, presumo, no han leído aún los textos que conforman el libro, tampoco se trata de que yo les venga a platicar qué les esperaba de su lectura.

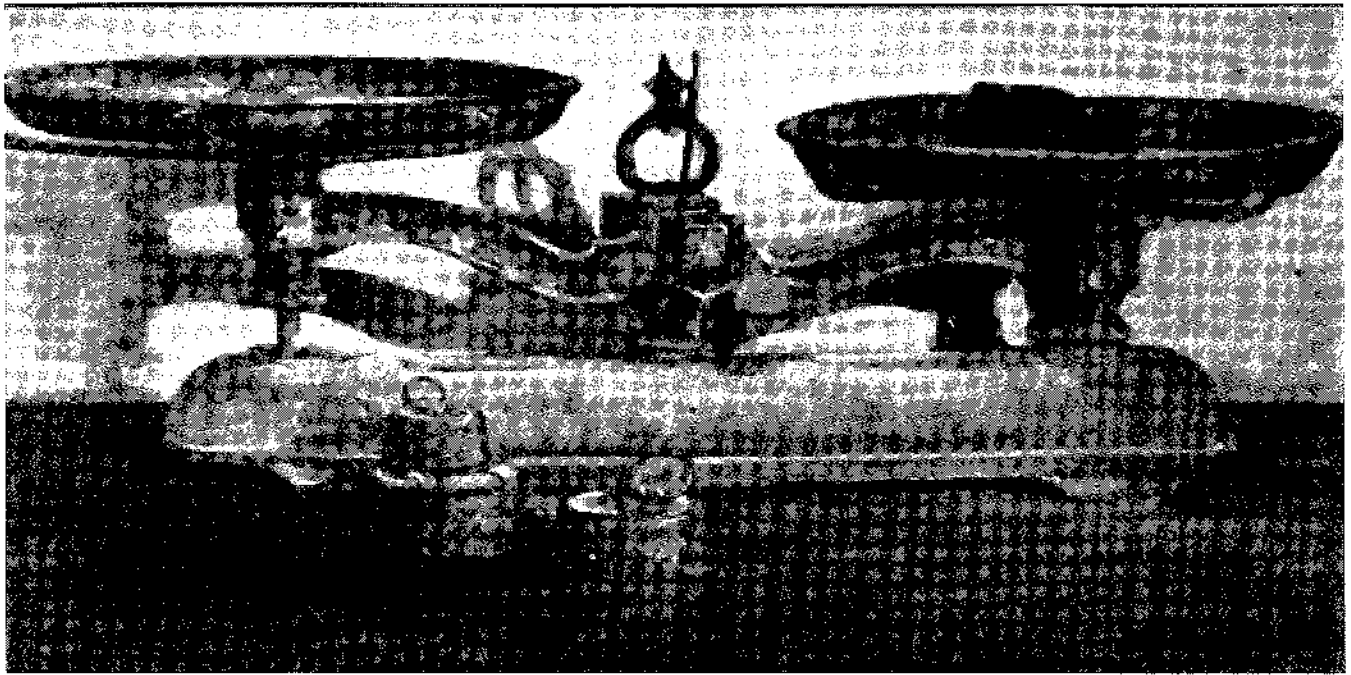
De modo que ciertas obligadas cautelas me instan a emprender el *bordeaje* de la obra con los cuidados antes dichos con mi más meridiana comparecencia.

Intenté leerlo hasta donde cada sentada diera, pero sentí, desde las primeras páginas, que se trataba más bien de un libro para pensarlo y no para verlo, es decir, advertía lo muy discutible que me resultaban su forma expositiva, su orden conceptual, su jerga, su

cuota, su premisa... todas tan ensimismadas como para tener que suponer lo que yo no podía, que "El sentido es desde ahora la menos compartida de todas las cosas del mundo" como reza su línea inicial, porque ese "extraño agujero negro" al que hace alusión su primer pie de página constituye la metáfora, que nos ha provisto la ciencia moderna, para describir la forma del sujeto ultramoderno, si se quiere: un cuerpo celeste cuya fuerza de gravitación interna (y debido también a la disminución de la resistencia de su materialidad) que tiende a su propio colapso en la forma de una implosión; la elipsis que conlleva me marea hasta la *insensatez* (y ya verán ustedes al leerlo a qué se refiere Nancy con esta noción).

Me inducía a recordar todo ello el despropósito de quienes afirmaban que "el sentido común es el menos común de los sentidos" precisamente porque se convertía en lo que juzgaban evitado. Por ello, y para no entrar en materia del libro sino, como avisé al principio, para bordearlo por dentro y por fuera como el mejor encaje se debe hacer, permítanme hablarles de lo que no fue para mí.

No es un texto alegre, no se permite hablar de la fiesta del sentido, desconoce las acometidas de senti-



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro de balanza*

do que se han verificado y siguen dándose en templos que no buscan, como tampoco él, transcendencia alguna, ¿a cuáles acometidas invoco? v. gr. las del gusto por, las preferencias de, los favores para... no se interpela en sus líneas al pensamiento lúdico, a ese baluarte pagano-semiótico del "irle a" cuando se trata, por caso, de un deporte.

Yo, como creo que cualquier acreditado lector que por lo menos busca la afabilidad de un texto, quise ponerle un entorno adecuado y fallé: Benny Goodman no sirvió, me sabía mucho más al sudor de cubículo del jazz a lo Miles Davis. Me quise servir con la cuchara grande y sus *ambigües* me dejaron el disgusto del manazo al impertinente que sólo quiso agarrar el sabor sin la sequedad que provoca una rumia lengua.

Un pensamiento finito no parece esforzarse por una diafanidad que, por otro lado, admito, le garantiza contar con todas las suertes de un libro de filosofía profesional, pero que considero improfesable al menos que lo sea sólo al modo de la suscripción al mundillo que nos hemos creado.

Pero como no me mueve un afán por molestar a quien no está aquí (ni aunque estuviera) sí que creo que el filósofo es quien debe de atajar (como apunta Juan Carlos en su prefacio de traductor) "con orejas de

tinta" las reacciones a sus "excritos" porque de otra forma, como viene siendo, estamos frente a un inconfeso oráculo (como en su momento denunció Alfredo Troncoso).

Y es que no se trate de poner a prueba la capacidad de desciframiento de un lector (contraparte que parece desinteresar a la tesis del "excrito"), ni tampoco de llevar a la prensa un malabar cuyas suertes comprometen al traductor al punto de perpetuar cuestiones *dieréticas* y *apostroficas* que bien se han de dar en llamar idiotismos por hacer peligrar la prosodia (qué tan útilmente no lo sé); además, con un poco de memoria repararíamos de que se trataba, en su uso original, de licencias poéticas y no de las hoy corrientes oligofrenias del discurrir de los filósofos.

Por tanto, interpelemos al traductor, pero no como si en ausencia del pintor tuviésemos que colgar al cuadro, sino en sus denuedos de los que el prefacio sí que se huelga en describir, exento, con un muy provechoso extrañamiento, del "famoso grafocentrismo" que anota.

¿Cómo se solventa el trabajo de traducir, me atrevo a pensar, desde ciertas diferencias de perspectiva? Porque no se trata aquí ni de un autor que desconozca, ni una lengua que le represente insalvables dificultades,



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Paraguas 2*

ni de un campo de estudio que le sea ajeno, acaso sí, de una admiración que se autoriza a verter discretas incompatibilidades con la sola fuerza de la corrección.

El prefacio que parece un extrañamiento dirigido a los aplaudidores irredentos, confronta, aunque recomienda, al autor, pero insisto ¿qué decir de sus deliberaciones en traducir?, y antes, ¿del origen del proyecto en español?

El servicio de la traducción (y si es otra cosa que un servicio desistiré de lo que estoy por decir) que se presta a exégesis interminables contraviene, en este preciso caso, al sentido finito de un pensamiento que, también lo parece, quiere en el fondo ser repensado periclitadamente; pregunto entonces ¿estamos frente a una coartada? No sé la respuesta pero vaya que creo que ya estuvo bueno de plantearnos cuestiones como si nos las hiciéramos nosotros pero desde las formulaciones ajenas y distantes

de quien, arriesgo en decir, no está esperando nuestra responsiva equivalente a la *lección* que quiere dar.

¿Cabe pensar, nos pregunto, que estamos frente a los últimos textos que nos convidan a la gran reflexión como si se tratara de un canon de lectura que nos incumbe? (Nótese lo enfáticas que nos acaban resultando discusiones que se han querido de antonomasia: el holocausto o la posmodernidad, la reactividad judía o el recurso germanófono que nos habilira puntillosidades en esa lengua fuera de ella, y, no faltaba más, un sinsentido, presentido por los filósofos, consentido por todos, causa de un presunto asentimiento de la erudición actual.)

La lógica de *un pensamiento finito* no puede ser, sin contradicción, extensiva, lo es replegadora e intensiva, palada de tierra sobre sí que, ya se anuncia, con mórbido humor, es *enancypadora*.

Adivino, sin mérito mío alguno, que resultaré injusto con esta obra para el lector habitual de libros actuales de filosofía; en mi descargo quisiera decir dos cosas finales: el conjunto completo de textos no se tradujo (y no tenemos aviso del por qué, —de antojo apunto que de tres textos no incluidos, uno, por su sólo título, yo esperaría que desmintiera mis impresiones "Le rire, la présence"). Lo segundo que termino por señalar es que una serie de textos con tantas sospechas y no menos postulaciones acompleja su lectura y enturbia toda obsequiación.

Así que desoigan lo dicho por mí si podemos convenir en que no nos podríamos perdonar el leer más en este libro a Jean-Luc Nancy que a nuestro Juan Carlos, de quien nadie está en mejores condiciones y situación de conocer que nosotros por esta su traducción.

En el centenario del nacimiento de Kurt Gödel

Mario Alberto Cortez Rodríguez

El supremo triunfo de la razón es presentar dudas sobre su propia validez.

Miguel de Unamuno

I. Esbozo biográfico

Cada año conmemoramos aniversarios de nacimientos o decesos de importantes personajes que han influido en el devenir de los acontecimientos del mundo y que han dejado legados que todavía podemos disfrutar, aprender y maravillarnos con ellos. El más publicitado de este 2006 es el 250 aniversario del nacimiento de Mozart. En casi todo el mundo se celebran continuamente conciertos, conferencias y publicaciones sobre su vida y trabajo. Pero hay otros importantes personajes que no han recibido igual atención: conmemoramos también 400 años del nacimiento del pintor holandés Rembrandt, 100 del gran músico ruso Dimitri Shostakovich y del poeta, novelista y dramaturgo irlandés Samuel Beckett, 150 años de la muerte del músico alemán Schumann y del novelista ruso Dostoievski, y 100 también del deceso del pintor francés Cézanne y del dramaturgo noruego Henrik Ibsen.

Pero hay otro aniversario de un personaje fundamental en la historia de la ciencia y del que se cumplieron, el 28 de abril, cien años de su nacimiento. Creo que debido a que su trabajo lo realizó en una disciplina que no es particularmente popular y a su

personalidad tímida y poco proclive a la comunicación y convivencia, es conocido hasta la fecha sólo por una minoría que por distintas razones ha tenido que acercarse a la lógica moderna. Me refiero al lógico y matemático Kurt Gödel, figura fundamental de esta disciplina y autor de algunos de los resultados más sorprendentes y revolucionarios de la misma.

Gödel nació en la ciudad de Brünn, actualmente en la República Checa pero que en aquel entonces formaba parte del imperio austro-húngaro. Su existencia está marcada por los profundos contrastes que confirman la figura, a veces estereotipada, de un genio. Fue el segundo de dos hijos y desde muy joven mostró algunas de las características que lo definirían toda su vida: una inteligencia sorprendente y una salud delicada. A los seis años sufrió fiebre reumática y a los ocho ya leía libros de medicina sobre su enfermedad, donde leyó que su padecimiento le podría generar problemas cardíacos. Luego de enterarse de esto sintió que eso le sucedería indefectiblemente y durante toda su vida se sintió al borde de una crisis cardíaca que acabaría con su existencia. La hipocondría y, en algunos momentos, su paranoia le hicieron un tipo desconfiado y taciturno.



Se doctoró a los 23 años con una tesis que constaba de apenas once páginas en las que presentaba un resultado que ya muchos matemáticos esperaban pero que nadie había podido demostrar: el de la suficiencia semántica del cálculo de primer orden, al que se le conoce como el Teorema de Completud o de Completitud.

En 1931, publicó el que se considera el resultado más revolucionario en la lógica moderna, el Teorema de Incompletud, o Incompletitud (cuando en 1952 se le otorgó el doctorado *honoris causa* en Harvard se le presentó como “el descubridor de la verdad matemática más significativa del siglo”, en alusión precisamente a este resultado), en un trabajo titulado *Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas conexos*. Los *Principia Mathematica* son una obra monumental escrita por el lógico y filósofo inglés Bertrand Russell en colaboración con Alfred North Whitehead. Es una obra fundamental sobre la lógica matemática y los fundamentos de las matemáticas, en la que se pretendía mostrar, en general, que la totalidad del edificio de las matemáticas es reducible a elementos puramente lógicos.

Gödel logró también resultados sorprendentes y profundos en la Teoría de Conjuntos, como la demostración de la consistencia relativa del axioma de elección y de la hipótesis del continuo respecto del resto de los axiomas, que era la mitad del camino para demostrar su independencia como finalmente se hizo. Por otro lado, en la demostración de su Teorema de Incompletitud introdujo nuevas herramientas conceptuales y técnicas de análisis que resultaron sumamente fecundas y que permitieron plantear nuevos problemas para la investigación lógica y matemática. Una de esas herramientas es la teoría de las funciones recursivas, que es una buena parte de la base de los sistemas de cómputo. Probó además la consistencia de la lógica y de la aritmética clásica respecto de la lógica intuicionista. Conoció y fue amigo cercano de Einstein en Princeton y como consecuencia de esta amistad se interesó en la cosmología relativista, encontrando soluciones sorprendentes a las ecuaciones del campo gravitatorio de la relatividad general.

Hacia el final de su vida su paranoia se agravó, sufriendo también síntomas profundos de depresión, al grado que nadie podía quitarle de la cabeza que había una conspiración contra él en la que intentaban envenenarlo. Murió el 14 de enero de 1978, de “desnutrición e inanición”, según el dictamen médico, a consecuencia de un “desorden de personalidad”.

Es difícil en pocas líneas exponer el valor y la profundidad de los logros de Gödel, y aunque lo intentaremos en lo que resta de nuestro trabajo, éste tiene más la intención de ser un homenaje a esta figura fundamental de la ciencia contemporánea a cien años de su nacimiento y de contribuir modestamente a que se difunda su persona y su obra, dado que nada hay más injusto, tanto para él como para nosotros, que mantenerlo como un personaje ignorado por casi todos.

Por otro lado, es cierto que hay decenas de exposiciones no técnicas excelentes¹ de sus resultados principales, pero creo que aún los que pretenden ser muy intuitivos no logran del todo ser claros para un lector con poca familiaridad, o ninguna, con los conceptos fundamentales de la lógica moderna. Nos hemos propuesto aquí hacer una presentación lo más sencilla y clara posible, de manera que sea comprensible para cualquier lector atento, aunque para ello tengamos que

dejar para otro lugar cierta precisión y muchas observaciones aclaratorias que seguramente serán necesarias.

II. Propiedades metalógicas

Los resultados fundamentales del trabajo de Gödel se refieren a ciertas propiedades que los sistemas lógicos pueden o no tener, a las que se les llama "propiedades metalógicas". Es necesario por ello describir brevemente algunas de estas propiedades antes de intentar explicar el significado de sus resultados.

Antes que nada, conviene aclarar qué debe entenderse por una "propiedad metalógica". Para ello requerimos comprender la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje. A todos nos es familiar el hecho de que, por distintas razones, nos encontramos estudiando un lenguaje particular (inglés, francés, un lenguaje técnico como el del álgebra, o uno de programación como el C), generalmente distinto al nuestro. Claramente, todo lo que leemos o se nos dice de ese lenguaje pertenece también a un lenguaje, normalmente a nuestro lenguaje materno. Así, por ejemplo, cuando decimos

La palabra 'dog' significa 'perro'

estamos haciendo uso de una oración en castellano en la que nos estamos refiriendo a una palabra del inglés, una oración que no pertenece a este último. De igual manera, cuando estudiamos el lenguaje C, podemos leer oraciones como la siguiente:

La cantidad $3 \cdot 10^5$ se puede representar en C por cualquiera de las siguientes constantes de coma flotante: $3e5$, $3e+5$, $3.0e+5$,...

que claramente no pertenece al lenguaje C sino al castellano. El lenguaje que estudiamos lo llamamos 'lenguaje objeto', mientras que al lenguaje desde el cual lo estudiamos es llamado 'metalenguaje' y proposiciones como las citadas se llaman 'metaproposiciones' respecto al lenguaje objeto. De igual manera, es común que atribuyamos a los lenguajes que estamos estudiando (lenguaje objeto) propiedades intuitivas, como

cuando decimos que 'el francés es elegante' o 'el inglés es dúctil', o propiedades más o menos técnicas, como cuando afirmamos que 'el C es un lenguaje de programación estructurado, de alto nivel y flexible'. Forzando un poco el punto en aras de la comprensión, diremos que estas son 'metapropiedades' que califican a nuestros lenguajes objetos como un todo.

Pensemos ahora no ya en lenguajes solamente sino en sistemas o teorías, particularmente en sistemas lógicos y teorías matemáticas, como la lógica de proposiciones, la de cuantificadores o la aritmética. También aquí encontramos propiedades de distinta naturaleza (estéticas, filosóficas, pragmáticas, etc.) que, como dijimos, pueden o no tener dichos sistemas o teorías. Pero nos interesan aquí propiedades lógicas, o metalógicas según lo que estamos diciendo, como la consistencia, la independencia, la categoricidad, la completitud y la decidibilidad. La definición completa de cada una de ellas requeriría de, al menos, una extensión como la del presente trabajo por lo que nos limitaremos a presentar la de 'completitud' y a hacer una simple mención de la de 'consistencia', que son las que se requieren como mínimo para hablar del trabajo de Gödel.

Empecemos con esta última. La consistencia es la propiedad que tienen los sistemas o teorías de que no es posible demostrar en ellos una afirmación y su negación. Es más común expresar este hecho diciendo que esos sistemas o teorías no son contradictorios, o bien, que no encierran inconsistencias, entendiendo por éstas conjuntos de afirmaciones que no pueden ser verdaderas simultáneamente².

En la lógica existen dos sentidos distintos del término 'completitud': a una se le ha denominado *completitud expresiva* y a la otra *completitud deductiva*. La primera puede ser entendida como la propiedad que tiene un sistema formal de "expresar" todas las proposiciones, independientemente de que sean verdaderas o falsas, que se refieran a la "realidad" que, suponemos, da significado a los símbolos de nuestro sistema formal. El detalle aquí es aclarar que el uso de la palabra "expresar" un poco abusivo, dado el hecho de que un sistema formal se entiende precisamente como uno en el que sus "expresiones" se usan como no expresando nada.

Digamos que es como la "estructura de signos" que conforman a un lenguaje, antes de considerar los posibles significados de los mismos. Es a esto a lo que denominamos comúnmente la sintaxis de un lenguaje. En lógica se intenta aclarar esto con la distinción entre uso y mención de una palabra o, en general, de un signo de un lenguaje. Así, por ejemplo, en la oración "Esdrújula es esdrújula", aparece dos veces la palabra 'esdrújula', pero mientras en su primera aparición se refiere a la palabra misma, en la segunda se entiende como significando la propiedad que una palabra tiene de que su antepenúltima sílaba sea la tónica. Se dice que en el segundo caso se *usa* la palabra, mientras que en el primero se *menciona*. Cuando queremos subrayar que estamos sólo mencionando una palabra, se acostumbra ponerla entre comillas simples (como ya hemos estado haciendo), de manera que nuestra oración debe reescribirse, de acuerdo a la convención, "Esdrújula' es esdrújula". No es fácil aprender a ver a 'esdrújula' como sólo un signo sin un significado determinado, o como pudiendo tener otro significado, distinto a su "significado natural"; es más sencillo hacerlo con expresiones como '*Pa*', donde aquí el problema es precisamente que nos parece que, como de hecho sucede, esa expresión no tiene significado alguno. Para quien hasta ahora se haya mantenido en ayuno de elementos de lógica, '*Pa*' es un enunciado o fórmula simple formada por un signo de constante individual, '*a*', que tiene la función de ser el nombre de una entidad específica y por un signo de predicado, '*P*', que se usa para referirse a una propiedad particular. Así, si quisiéramos atribuirle algún significado intuitivo a esa expresión, '*Pa*' quiere decir que el objeto nombrado por '*a*' posee la propiedad descrita por '*P*'. Claramente, una expresión como '*Pa*' cobra significado pleno cuando lo hemos asignado previamente a '*a*' y a '*P*'. Por ejemplo, si '*a*' se refiere a Gödel o al número 8, y '*P*' significa ser un lógico o ser número primo, entonces '*Pa*' significa, la proposición verdadera que Gödel es un lógico o la falsa de que 8 es un número primo. Técnicamente se llama a esta determinación de significados una *interpretación*. Este es uno de los conceptos fundamentales de la semántica de un lenguaje formal.

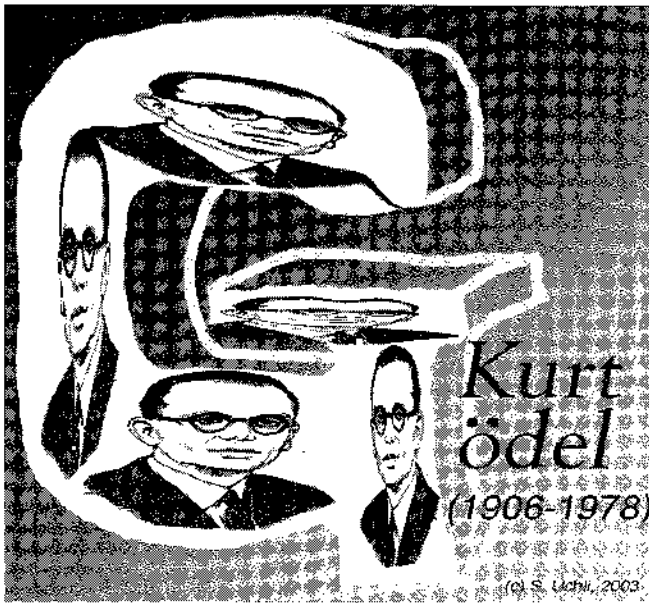
Podemos refinar nuestra definición de *completitud expresiva* como sigue: un sistema formal es expresivamente completo si, bajo la interpretación que tenemos en mente intuitivamente cuando generamos ese sistema formal, a la que llamaremos 'interpretación estándar', es capaz de "expresar" en su lenguaje todos los enunciados de la teoría informal, independientemente de que esos enunciados sean verdaderos o falsos.

Por otro lado, la *completitud deductiva* está relacionada directamente con el conjunto de axiomas y reglas de inferencia de un sistema formal. Es a este al que se le califica de deductivamente completo cuando, bajo una interpretación estándar, no hay verdad que no sea también un teorema.

Para que tenga más sentido esa diferencia requerimos entender la diferencia que hay entre una teoría formal y una teoría informal o intuitiva y, aún más, entre el ámbito sintáctico y semántico de una teoría. Insistimos, nuestra presentación de estos conceptos intentará ser comprensible para el lector no familiarizado con la lógica, sacrificando cierto rigor.

III. Digresión sobre lenguaje y expresividad

La intuición nos dice que, en general, el lenguaje tiene sentido en cuanto se refiere a una "realidad" exterior a él. Es común pensar también que esa "realidad" es única y que es ella la que determina si las proposiciones que formamos en nuestro lenguaje son verdaderas o no; que esas proposiciones se refieren a "hechos" que pueden o no ser el caso en esa "realidad". Sin duda que no veríamos problemas en aceptar que hay muchos "hechos" que no conocemos y que quizá ni siquiera hayamos formulado las proposiciones que los describen en nuestro lenguaje. Pero confiamos en que tendríamos los medios para formularlas cuando se requiriese, pues nuestro lenguaje tiene la capacidad de generar nuevas palabras en caso de ser necesario (las cuales se referirían a aquellos objetos involucrados en los hechos nuevos y que no conocíamos hasta que nos percatamos de aquellos). A partir de aquí es que las cosas se ponen un poco difíciles, porque no creo que todos admitamos que todo hecho de la "realidad" es "representable" por una proposición, esto es, que



no existen “hechos inexpresables”, ya que, se nos diría ¿cómo podemos saber cuál es ese hecho si no hay forma de describirlo, de “expresarlo” en el lenguaje?

Observemos que en nuestra afirmación hay algo discutible. Cuando declaramos que algo es “expresable” en el lenguaje, podemos preguntar ¿de qué lenguaje estamos hablando? Porque bien podría pasar que un hecho es “inexpresable” en un cierto lenguaje, pero que podemos encontrar otro en el que sí es posible “expresarlo”. Por ejemplo, alguien podría pensar que ciertos “hechos” no pueden ser expresados adecuadamente en nuestro lenguaje de palabras y demás, pero que sí lo es en un “lenguaje” como el del arte, donde ya no estamos limitados al uso de palabras o son innecesarias incluso. Una expresión artística en la que se revelara ese “hecho” sería calificada de “verdadera”, siendo esta una “verdad inexpresable” en un lenguaje de palabras, que es nuestro lenguaje ordinario.

Por otro lado, habrá quien piense que es ocioso responder a nuestra pregunta porque es claro que sólo hay *un* lenguaje y que nos referimos precisamente a él, con todas sus capacidades expresivas reales y potenciales (incluso admitiendo que hay verdades en el arte, lo son solamente a condición de poder ser conscientes de ellas y comunicables para lo cual es necesario formularlas en un lenguaje común distinto a aquel en el que vienen originalmente “dichas”, pues de otra manera no podríamos estar seguros si estamos hablando

de la misma “verdad” o incluso de si efectivamente hay tal). Así, cuando afirmamos que hay “hechos inexpresables” queremos decir que nuestro lenguaje está esencialmente imposibilitado para “expresarlos”. De aquí podría concluirse, aunque no necesariamente, que de alguna manera, esos “hechos” no son tales, dado que atribuimos al lenguaje la capacidad de “expresarlos” todos, por una especie de “acoplamiento” esencial entre nuestro lenguaje y la “realidad”. Esta fue precisamente la vía explorada por el Wittgenstein del *Tractatus*. En esta obra, el autor presenta una concepción del lenguaje en la cual todo hecho posible es representable en el lenguaje. No hay hecho del mundo que escape a las capacidades expresivas del lenguaje. En sus términos, es absurdo concebir la existencia de una proposición verdadera que no sea representable en el lenguaje porque esa proposición ya debería estar de hecho representada en él, dado que es único.

Sin embargo los resultados de Gödel nos dicen que la situación descrita es perfectamente posible, a condición de que podamos hablar efectivamente de diferentes lenguajes. Nos interesa destacar dos de ellos: uno es el lenguaje común con el que iniciamos el estudio de un cierto ámbito de la realidad que nos interesa conocer, un lenguaje natural con el que realizamos además otras funciones que nada tienen que ver con este estudio. Es este un lenguaje en el que podemos intuir características y sospechar que ciertos hechos son el caso en ese ámbito que deseamos conocer, pero que adolece de las vaguedades, imprecisiones y ambigüedades propias de los lenguajes naturales. Es por ello que se generan lenguajes artificiales sin estas “debilidades”, para permitirnos precisar y sistematizar todo el conocimiento que vamos adquiriendo con la ayuda del lenguaje natural. Dicha sistematización es mucho mayor cuando podemos organizarla de manera que a partir de pocos principios fundamentales podemos generar el resto de las proposiciones verdaderas de la teoría. Es a esto a lo que se llama técnicamente ‘axiomatización’. El “esqueleto de signos” de ese sistema es la sintaxis de ese lenguaje, mientras que los significados de esos signos, que pensamos referidos precisamente a ese ámbito de la realidad que queremos conocer, es la semántica del lenguaje. Cuando ese “esqueleto de signos” se organiza axiomáticamente

en un lenguaje cuya sintaxis es precisa, le llamamos "sistema formal". Y a ese ámbito de la realidad al que nos referimos intuitivamente con él le hemos llamado "interpretación estándar".

Una convicción que se había venido fortaleciendo desde al menos dos siglos atrás era la de que todo campo del conocimiento era susceptible de ser dotado de un sistema o teoría formal axiomatizada capaz de desplegar la infinita totalidad de proposiciones verdaderas de acuerdo a nuestra "interpretación estándar". Es a esta capacidad a la que hemos llamado *completitud expresiva*. Esto quiere decir que se tenía la convicción de que la relación entre el sistema formal y el ámbito de la realidad cuyos conocimientos queremos sistematizar es del tipo que el primer Wittgenstein concebía entre lenguaje y mundo. Sin embargo, el trabajo de Gödel mostró que esto no es así, y que cuando queremos sistematizar nuestro conocimiento mediante un sistema formal axiomatizado, con ciertas condiciones de las que hablaremos más adelante, siempre existen enunciados verdaderos pero que, sin embargo, nuestro sistema no tiene manera de decidir si efectivamente lo son o no. Pero sobre eso abundaremos en el último apartado.

IV. El Teorema de Completitud

Dos de los resultados fundamentales del trabajo de Gödel son el teorema de completitud de la lógica de predicados y el de incompletitud de la aritmética. Sin embargo no se refieren al mismo tipo de completitud. El primero se refiere a la *completitud deductiva*, el segundo a la *completitud expresiva*. Algunos de los malentendidos más comunes de estos resultados se deben en gran medida a no precisar con claridad esta distinción.

Una forma de enunciar el teorema de completitud es la siguiente: *si D es un conjunto de axiomas en un lenguaje de primer orden y \pm es un enunciado verdadero en toda estructura que satisfaga a todos los axiomas de D (es decir, que sea un modelo de D), entonces \pm puede ser demostrada a partir de D, de una manera definida apropiadamente.*

Así, *grosso modo*, lo que se demuestra en él es que, una vez que se distinguieron con claridad los ámbitos sintáctico y semántico de la lógica de las teorías formales, y que se definieron con precisión los conceptos

centrales de la lógica, el de *derivabilidad* o *demostrabilidad* en el ámbito sintáctico, y el de *consecuencia lógica* en el semántico, resulta que ambos son equivalentes, esto es, que una afirmación es *consecuencia lógica* de un cierto conjunto de hipótesis si y sólo si esa afirmación es *demostrable* a partir de dichas hipótesis. Estamos tan acostumbrados ahora a dicha equivalencia, aunque sea inconscientemente, que cuesta trabajo más bien entender la diferencia entre los dos ámbitos indicados. Pensamos que toda demostración que hacemos en una teoría "estándar" prueba la verdad de lo que estamos demostrando. Pero no sólo eso, sino que pensamos también que toda afirmación que sea verdadera dentro del ámbito al cual se refiere una teoría, debe poder ser demostrable a partir de las afirmaciones básicas o axiomas que definen a nuestra teoría. Gödel mostró que esto último efectivamente es así para la lógica de predicados. Con esto, Gödel dio una garantía de que era efectivamente posible reducir la idea intuitiva de consecuencia lógica a un cálculo formal, el cual es controlable de forma finita, dando con ello fundamento a una noción "mecánica" de demostración y, como consecuencia, a la posibilidad de que una inteligencia artificial "aprenda a razonar".

V. El Teorema de Incompletitud

Este teorema es muy técnico y de no fácil comprensión. Como nos dicen Ernest Nagel y James R. Newman en una de las presentaciones más claras y completas del teorema, "el razonamiento del teorema era tan nuevo en el momento de su publicación, que sólo quienes se hallaban pertrechados con un profundo conocimiento de la literatura técnica sumamente especializada po-



dían seguir y comprender plenamente la línea argumentativa del mismo. Actualmente, sin embargo, las conclusiones establecidas por Gödel son por todos reconocidas como verdaderamente revolucionarias por su honda significación filosófica”.

Una formulación simple del mismo es la siguiente: Dado cualquier sistema de axiomas y reglas de inferencia en el que sólo sean demostrables afirmaciones aritméticas verdaderas, siempre habrá problemas aritméticos que son indecibles respecto a los axiomas, donde 'indecidible' significa que ni la fórmula o enunciado que expresa cualquier respuesta a dicho problema, ni la negación del mismo, es demostrable mediante esos axiomas ni ningunos otros que sean equivalentes.

Si con lo antes dicho no logramos aclarar el contenido del teorema, intentaremos por otra vía. Recurrirémos a citar unas palabras pronunciadas por otro gran matemático, David Hilbert, en el Congreso Internacional de París, en el año 1900, que representan una convicción profundamente arraigada en los matemáticos: Sin importar cuán inaccesibles nos puedan parecer estos problemas ni cuán impotentes nos sintamos ante ellos, tenemos, no obstante, la firme convicción de que su solución se habrá de obtener mediante un número finito de procesos puramente lógicos... Esta convicción sobre la resolubilidad de todo problema matemático es un poderoso incentivo al investigador. Escuchamos dentro de nosotros el canto impercedero: he ahí un problema, busca su solución. La podrás encontrar en el razonamiento puro, pues en matemáticas no hay ignorabimus. Ante esto, el Teorema de Incompletitud de Gödel afirma que: Toda teoría "fuerte" no contradictoria es incapaz de resolver todos los problemas formulados en su propio lenguaje. Esto es, a la luz de este teorema, la convicción expresada por Hilbert no está justificada, dado que en cualquier etapa de la investigación en matemáticas pueden aparecer problemas para los que no tenemos indicio alguno de cómo resolverlos, ni se tendrá idea de cómo refinar los métodos o principios de las matemáticas para hacerlo.

Una consecuencia por completo inesperada de este teorema es que toda teoría "fuerte" no contradictoria es capaz de expresar pero no demostrar su propia no contradictoriedad. Esto quiere decir que ninguna teoría "fuerte" (definiremos esto de "fuerte" enseguida) puede demostrar que no alberga contradicciones. Esto sólo

puede hacerse desde otra teoría, pero esa prueba será válida si esta segunda teoría no es contradictoria a su vez, y esto no puede ser demostrado por ella misma, sino por otra tercera, y el argumento anterior se repite para esta demostración. Esto es, no hay pruebas internas o "absolutas" de que nuestras teorías "fuertes" sean consistentes o que no alberguen contradicciones.

Concluiremos con un esbozo intuitivo de la demostración de Gödel que sea, como ya dijimos, más comprensible que riguroso.

El Teorema de Incompletitud de Gödel se refiere no a cualquier teoría (aquí tenemos siempre una fuente de malentendidos del teorema) sino a un tipo particular de teorías que tienen las dos características siguientes: 1) son capaces de expresar al menos la aritmética elemental y, 2) tienen axiomas tales que es posible decidir si una expresión del lenguaje propio de la teoría es uno de ellos; es decir, que tiene axiomas "identificables" o "reconocibles". Es a este tipo de teorías a las que hemos denominado teorías "fuertes".

Como dijimos, el Teorema de Incompletitud demuestra que esas teorías "fuertes" expresan algunas proposiciones que son indecibles en la teoría misma, esto es, que las expresiones simbólicas de esas proposiciones en el lenguaje formal en que "viente" la teoría no son derivables del conjunto de axiomas y que tampoco son derivables sus negaciones. Para que esto sea posible, es necesario que nuestras teorías "fuertes" sean capaces de expresar su propia sintaxis. Una manera simple de hacer esto es codificar numéricamente a los símbolos que conforman las expresiones simples y compuestas de su lenguaje, a la manera de como se dan de hecho muchas codificaciones mediante las cuales se convierten los mensajes en una serie compleja de números. Claramente, dicha codificación será adecuada siempre y cuando seamos capaces de tener la "clave" mediante la cual podemos codificar cualquier mensaje y leer cualquier mensaje cifrado. Así, podríamos encontrar una codificación en la cual a un enunciado como 'Jorge es el espía' le correspondiera la cifra '16587934503'.

Gödel llamó a esto "aritmetización del lenguaje" y para dar con la "clave" que le permitiera pasar de una expresión del lenguaje a un solo número y viceversa

usó el hecho de cada número tiene una descomposición única en factores primos. La aritmetización de Gödel permite codificar no solo palabras o enunciados sino toda sucesión finita de expresiones de los lenguajes de esas teorías “fuertes”. Si consideramos que una demostración dentro de estas teorías no es más que, desde el punto de vista sintáctico, una sucesión finita de expresiones, resulta entonces que podemos codificar demostraciones de enunciados de la teoría. Tenemos aquí la explicación de por qué el Teorema de Incompletitud requiere de la primera condición de lo que hemos llamado teorías “fuertes”. Es necesario que la teoría pueda hablar de números y relaciones entre ellos, pues así será posible que esa teoría sea capaz de “hablar de sí misma”, al poder expresar su propia sintaxis. Lo interesante aquí es que, con esto, en estas teorías podemos elaborar formas de autorreferencia, esto es, de elaborar proposiciones que se refieran a sí mismas. Una forma clásica de autorreferencia es la que se encuentra en la famosa paradoja del mentiroso, según la cual una persona que diga: “Yo estoy mintiendo”, genera una paradoja al resultar que esa persona dice



algo verdadero cuando, y sólo cuando, lo que afirma es falso. Estas son formas “fatales” de autorreferencia, en cuanto que efectivamente generan contradicciones. La estrategia de Gödel no genera estos tipos “fatales”.

Una parte crucial de la demostración de Gödel es que mediante la aritmetización del lenguaje se puede probar la afirmación, llamada *Lema de diagonalización*, de que para toda propiedad expresada en el lenguaje de una teoría “fuerte” podemos encontrar una proposición aritmetizada de la teoría que afirma que ella misma posee dicha propiedad. Así, la propiedad de ser par puede ser expresada en el lenguaje de la aritmética y, por el citado lema, sabemos que existe una proposición de la aritmética que afirma: “Soy un número par”. ¿Cómo puede ser esto? Recordemos la diferencia que hay entre ‘soy un número par’ y la afirmación: *soy un número par*. La primera es el nombre de la segunda pues nos referimos a la proposición: *soy un número par* precisamente con la serie de signos ‘soy un número par’. Insistamos en que estamos pensando no en este enunciado sino en su codificación gödeliana, esto es, en una expresión aritmética a la que denotaremos mediante ‘g’, que a fin de cuentas es un número. Un paso no tan sencillo es convencerse de que es demostrable en la teoría la equivalencia: *g si y solo si ‘g’ es par*.

Gödel muestra luego cómo las propiedades “ser demostrable” y “ser indemostrable” también pueden ser expresables en la teoría mediante la aritmetización. Aplicando el lema de diagonalización a la segunda propiedad, *debe existir una proposición aritmetizada de la teoría que afirma que ella misma es indemostrable*. Nos referiremos a esta proposición como *I* y debemos convencernos de que esta afirmación es indecidible, esto es, que no es demostrable ella ni su negación a partir de una teoría “fuerte”. Si *I* es demostrable entonces resultaría que finalmente no era indemostrable como ella misma lo afirmaba (con lo que estaríamos probando la verdad de una afirmación falsa), y si es refutable, esto es, si es demostrable su negación, estaríamos demostrando, si nuestra teoría “fuerte” es consistente, que efectivamente *I* es indemostrable (con lo que estaríamos probando la falsedad de una afirmación verdadera). Lo increíble aquí es que sin embargo dicha proposición *I* es verdadera, dado que, al ser indecidible,



Notas

es efectivamente indemostrable, que es lo que afirma precisamente.

Con esto se muestra no sólo que toda teoría “fuerte” es incompleta, sino que no puede ser completada, dado que el argumento es aplicable a toda extensión de la teoría original mediante la adición de aquellas proposiciones indecidibles que vayamos encontrando o cualesquiera otras.

Finalmente, la consecuencia de este teorema, a la que ya hemos hecho referencia, de que toda teoría “fuerte” no es capaz de demostrar su propia consistencia, se debe básicamente al hecho de que uno de los predicados que no pueden ser expresables al interior de una teoría “fuerte” es precisamente el concepto de *verdad*, y esto porque de hacerlo la teoría podría generar formas “fatales” de autorreferencia como la que tenemos en la paradoja del mentiroso que la volvería contradictoria irremediablemente.

1 Como las de Rosser, Bernays, Wang, Beth y Findlay, todas ellas incluidas en el libro de Jean Ladrière *Limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, Tecnos, 1969. Una exposición realmente clara, extensa y medianamente técnica es la de Ernest Nagel & James R. Newman, *El Teorema de Gödel*, Madrid, Tecnos, 1994. Otra más completa que la anterior y ya más cercana a una demostración completa pero sin dejar de ser intuitiva es la contenida en el libro de Howard DeLong, *A profile of Mathematical Logic*, Connecticut, Addison-Wesley, 1971. El artículo original se encuentra en la antología clásica de Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel (A source book in Mathematical Logic, 1879-1931)*, London, Harvard University Press, 1977.

2 Una contradicción es una afirmación que es falsa bajo cualquier interpretación del lenguaje del sistema o teoría. Así, dos proposiciones son contradictorias cuando la verdad de una de ellas implica la falsedad de la otra y viceversa. Una inconsistencia no siempre está formada por dos proposiciones contradictorias. Por ejemplo un testigo podría sostener que en un primer momento el auto del delincuente era un auto compacto y decir luego que era una camioneta. Aquí, evidentemente, no pueden ambas afirmaciones ser verdaderas, pero sí podrían ser ambas falsas, lo que no sucede con proposiciones lógicamente contradictorias.



Lineamientos para las colaboraciones a la Revista Sentidos:

1. Los escritos deberán capturarse a doble espacio, sin sangrías y observar subrayados, cursivas e itálicas según convenga.
2. La extensión de los trabajos deberá ser de doce a quince cuartillas.
3. Las citas deberán apegarse a las normas adecuadas para cada caso, ya sea para autores de obras individuales, colectivas o revista.
4. Los trabajos deben enviarse como archivo adjunto en formato Word, al correo electrónico:

revistasentidos.coronado@gmail.com

de vías
Cruc 1

Filosofía Culturalista

Mario Teodoro Ramírez

Presentación de Luis Villoro



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO



MAESTRÍA Y ESPECIALIDAD EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

* Requisitos: Solicitud recaeada, curriculum vitae y una copia del trabajo de tesis o de un trabajo publicado por el solicitante. Para inscribirse presentará además un anteproyecto de investigación sobre un tema relacionado a la Filosofía de la Cultura.

* Plazas de maestría: las solicitudes: del 03 al 14 de julio de 2006 y del 01 al 11 de agosto de 2006.

* Plazas de especialidad: del 14 al 18 de agosto de 2006.

* Plazas de inscripción: del 21 al 25 de agosto de 2006.

* Inicio de cursos: 28 de agosto de 2006.

Instituto Coordinador de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Ciudad Universitaria, Edif. C-5 (Carril de Rectoría)
Morelia, Mich., C. P. 58010

Teléfono (443) 3 27 17 09.

3 27 35 03 exten. 6149 Fax 3 27 17 08

e-mail: dipicco@ramos.filos.umich.mx

web: <http://ramos.filos.umich.mx>