

Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



Sentidos

Consejo Editorial

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Dr. Oliver Kozlarek Jonas
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
Dra. Rosario Herrera Guido
M.E. Gabriela Soto Jiménez
Lic. Raúl Garcés Noblecía
Dr. Eduardo González Di Pierro

Sentidos

M. V. Z. Mauricio Coronado Martínez
DIRECTOR
Lic. Elena María Mejía Paniagua
SUBDIRECTOR
Gustavo García Robles
EDITOR
Carlos Alberco Girón Lozano
Rafael Montes Vázquez
SERVICIO SOCIAL

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. Alonso Torres Abarco
SECRETARIO DE DIFUSION 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 Pierro
COORDINADOR DE POSGRADO
Dra. Fernanda Navarro Solares
COORDINADORA DEL CIEM
Dra. Rosario Herrera Guido
COORDINADORA DE PUBLICACIONES
M.E. Gabriela Soto Jiménez
COORDINADORA EDITORIAL

Correspondencia dirigida al director de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos".

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

Internet: <http://www.samos.filos.umich.mx> E-mail: filos@jupiter.ccu.umich.mx

índice



Filosofía del lenguaje

Verdad y ficción: quijotesca verdad

Carlos Alberto Girón Lozano 3

Expresión individual e historia

Rafael Montes Vázquez 12

La máscara más cara

Román Fuentes Orozco 18

Traducción

Mi trayectoria intelectual

Isaiah Berlin 27

Filosofía política

Montesquieu y el Derecho Natural

María Isabel Domínguez Herrera 42

Los caníbales de Montaigne

Yeri Paulina Mendoza Solís 48

Filosofía de la cultura

Europismo mexicano

Elena María Mejía Paniagua 53

La cultura como metáfora

Erik Ávalos Reyes 59

Verdad y Ficción: quijotesca verdad

Carlos Alberto Girón Lozano

A Rosario, amiga e interlocutora en políticas andanzas.

Una de las preocupaciones fundamentales del pensamiento moderno es la búsqueda de la Verdad que sirva de punto de partida seguro para el conocimiento. Sin embargo, encontramos en el nacimiento mismo de la Modernidad una figura que parece no apuntar al mismo horizonte: el Quijote de Cervantes. De aquí, partimos en una andaza reflexiva que nos lleva del menosprecio de la vida interna por parte de las posturas racionalistas —particularmente la de Descartes— a la relación entre la verdad y la ficción.

Lacan ha afirmado que la verdad tiene estructura de ficción. En las reflexiones que aquí esbozamos pretendemos revisar esa afirmación y confrontar los planteamientos lacanianos con algunas de las ideas de Wittgenstein, a fin de llegar a una propuesta que encuentre en la revaloración del papel de Cervantes en la modernidad y en la actualidad de su obra cumbre, un modelo del carácter de la verdad. El diálogo no podría estar completo sin tomar en cuenta la perspectiva del creador, del habitante del mundo literario. Milan Kundera en *El arte de la novela* nos brinda una interesante reflexión que se engarza con nuestras disertaciones. Así pues, no pretendemos hacer aquí una reflexión en torno a la obra cervantina, sino que es ella el pre-

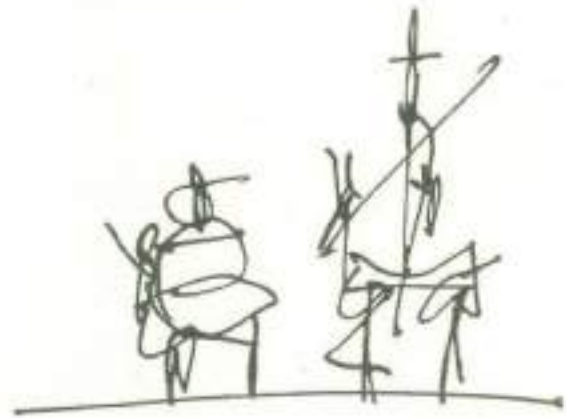
texto para realizar una labor filosófica en torno a la relación entre la verdad y la ficción.

1. Imagino ergo sum

"Porque sobre el error no puede levantarse el edificio de la verdad".¹ Esta sentencia anuncia la cruzada moderna en busca de la certeza que sólo puede obtenerse a partir del reconocimiento de lo verdadero. ¿Dónde empezar a buscar? Lo más inmediato, sin duda, son los datos que proveen los sentidos. Sin embargo, cada paso que se dé deberá ser con suma cautela para no caer en el error y ver derrumbado el edificio en construcción. Descartes argumenta: "Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos".² Esto nos pone frente a la negación de lo sensible como vía de acceso a un verdadero conocimiento, y de paso nos aporta lo que habrá de ser la constante en este andar en busca de la verdad, a saber, la duda. Pero si he de dudar de todo, ¿cómo poder esperar el llegar a un punto fijo? El sistema cartesiano requiere

de un garante de verdad que, como buen sistema metafísico tradicional, recaerá en la figura de Dios. Pero Descartes aventura en este punto una hipótesis de consecuencias fundamentales para el desarrollo del pensamiento filosófico: la hipótesis del genio maligno. En efecto, suponer que un genio maligno pasa su existencia engañándonos constantemente lleva a Descartes a postular una paradoja cardinal en el pensamiento moderno, esta es, que por más que este genio se esfuerce en cumplir su objetivo siempre habrá algo de lo cual no podrá hacernos dudar, a saber, de la duda misma. De esta manera, la duda deviene la única certeza —no podemos dudar de que dudamos—, pero sin que se trate de una duda como una entidad habitante del limbo, sino que la duda es una actividad que es realizada por un individuo que, en tanto que duda, piensa y si piensa puede estar cierto de que existe: *cogito ergo sum*. La mirada de la filosofía desciende de los cielos para centrarse en el sujeto pensante, en el sujeto que puede estar cierto de sí mismo: estamos ante el nacimiento del sujeto moderno, del sujeto que, siendo poseedor de la certeza de sí, es capaz de conocerlo todo. Este sujeto es la primera piedra que asegura una construcción exitosa.

Pero Descartes no es tan ingenuo como para expulsar de tan sencilla manera la corporalidad; es por ello que nos pone ante la división entre la *res extensa* y la *res cogitans*. ¿A cuál pertenece el sujeto?, y más aún ¿a cuál pertenece la verdad? El sujeto es un habitante limítrofe que se compone de ambas partes: es extenso (cuerpo) y pensante, pero sobre todo es *una cosa pensante*. "¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente".³ Cabe notar que dentro de los atributos de una *cosa pensante* existe una mezcla entre propiedades que son claramente corporales y otras que son exclusivamente intelectuales, es decir, que pertenecen al campo del pensamiento, y si atendemos a la primera restricción impuesta por el mismo Descartes, lo corporal —en tanto que ligado a los sentidos— goza de un estatuto menor que lo espiritual o intelectual. Así, lo verdadero, lo que no está sujeto a engaños y por ende lo absolutamente cierto, se ubica en el plano de la *res cogitans*. Sin embargo, esto no anula la parte corporal del sujeto, por lo que cabe preguntarse: ¿dónde



queda el querer, el sentir y el imaginar de la vida? En efecto, el solipsismo cartesiano no puede evitar el reducir la vida al plano de la razón, introduciendo con ello la dicotomía en la que sólo lo racional es verdadero y lo sensitivo es parte de un mundo de engaño, y por ende peligroso, en la empresa que se ha propuesto: la construcción del edificio de la verdad con la certeza como cimiento y constante, que resulta posible sólo gracias al sujeto moderno que es *cosa pensante*, amo y dueño de sí y que por lo tanto puede conocerlo todo.

Las *Meditaciones Metafísicas* ven la luz por primera vez en París en el año de 1641, esto es, 36 años después de la publicación de la primera parte del Quijote de Cervantes. Escuchemos las palabras del caballero manchego tras la embestida a los molinos de viento para notar la importancia de este dato:

"Calla, amigo Sancho —respondió Don Quijote—, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene; mas al cabo han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada".⁴

Más adelante, tras otra fiera lucha, pero esta vez en contra de ovejas y carneros, nos dice:

"Como eso puede desaparecer y contrahacer aquel ladrón del sabio mi enemigo. Sábetelo, Sancho, que es muy fácil cosa a los tales hacernos parecer lo que quieren, y este maligno que me persigue, envidioso de la gloria que vio que yo había de alcanzar de esta bata-

lla, ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas".³

Puede verse en este par de fragmentos la anticipación de Cervantes a la hipótesis cartesiana del genio maligno. Poco importa para nuestros fines determinar la originalidad del planteamiento cartesiano y si hubo una lectura previa de la obra cervantina por parte del filósofo; nuestro principal interés está en remarcar lo que bien ha señalado Milan Kundera, a saber, que si Descartes ha fundado la modernidad desde la filosofía, Cervantes ha hecho lo propio desde el campo de la novela e incluso, según vemos, ha anticipado al filósofo.⁴

Kundera ve en la exaltación del sujeto por parte de Descartes, el inicio del camino que lleva a dejar al hombre en las manos de las fuerzas de la técnica, la política o la Historia; todas éstas le exceden, le sobrepasan y por ello pueden poseerle relegándolo a un segundo plano, al plano del olvido. Cabe señalar que aquí llamaremos *vida interna* a este ser olvidado en tanto que corresponde a un ámbito íntimo, una vida anímica que no es siempre racional, y que tiende a exteriorizarse para mostrar la completa magnitud de lo humano. "Si es cierto que la filosofía y las ciencias han olvidado al ser del hombre, aún más evidente resulta que con Cervantes se ha creado un gran arte europeo que no es otra cosa que la exploración de este ser olvidado".⁵ En efecto, la vida interna es expulsada del campo de la filosofía por cuanto no goza del grado de certeza indispensable para formar parte del verdadero edificio del conocimiento.

Max Ernst, *Birds; also Birds, Fish-Skulls and Surrealism*



frontera de filosofía

Es por ello que la novela —y en general el ámbito del arte— aparece como acogedora morada para lo que ha sido exiliado del conocimiento verdadero y deviene una zona para la exploración de estas parcelas menospreciadas de la existencia humana. Pero, ¿significa esto que la novela es también un modo de conocer? "La novela que no descubre una parte hasta entonces desconocida de la existencia es inmoral. El conocimiento es la única moral de la novela".⁶

Esto nos pone ante la posibilidad de interpelar a Descartes para acusarle cierta inmoralidad de su conocimiento, cierto olvido de la vida interna, de la intimidad de lo humano y con ello del ser del hombre. Sin embargo, cabe considerar qué tipo de conocimiento es éste de la novela a fin de poner en perspectiva las razones por las cuales el proyecto moderno cartesiano se ve obligado a desconocerle.

Es claro que al postular el *cogito* se pretende la consecución de un conocimiento apodíctico para poder abandonar por fin el conocimiento problemático, mientras que la novela, al albergar en su seno la vida interna, admite con ello no una verdad sino la verdad de cada cual. Puede verse entonces la incompatibilidad de ambas empresas: mientras la modernidad cartesiana pugna por la univocidad de la Verdad que permita la certeza y el progreso en el conocimiento, la novela cervantina abraza la ambigüedad, explora esa verdad subjetiva, íntima y diversa en cada individuo. "Comprender con Cervantes el mundo como ambigüedad, tener que afrontar, no una única verdad absoluta, sino un montón de verdades relativas que se contradicen (verdades incorporadas a los *egos imaginarios* llamados personajes), poseer como única certeza la *sabiduría de lo incierto*, exige una fuerza igualmente notable".⁷

Kundera introduce en este punto una cuestión fundamental, a saber, que el compromiso con una u otra postura requiere de fuerza. En efecto, comprometerse con la postura cartesiana requiere de la fuerza para soportar un mundo en el que la vida interna debe ser desechada, mientras que el compromiso con la modernidad cervantina implica la aceptación de la ambigüedad como inherente a la vida, es decir, una imposibilidad de la certeza absoluta. "El mundo basado sobre una única Verdad y el mundo ambiguo y relativo de la novela están modelados con una materia total-

mente distinta. La Verdad totalitaria excluye la relatividad, la duda, la interrogación y nunca puede conciliarse con lo que yo llamaría el *espíritu de la novela*.¹⁰ Ninguna de las dos resulta sencilla de defender de manera cabal, pero para nosotros esto no implica que se trate aquí de una división completa que impida que ambas sean viables; a lo más puede decirse —utilizando un concepto de Thomas Khun— que entre ambas hay inconmensurabilidad, es decir, que no puede darse una traducción entre los términos de ambas de manera completa, palabra por palabra. Sin embargo, no puede pasarse de largo que ambas parten de una misma realidad, es decir, que hablan de dos aspectos del mismo sujeto. Además, hemos visto ya aquella paradoja cartesiana en la que el dudar es el pilar de la certeza, de manera que la afirmación de que en el proyecto moderno cartesiano la duda se excluye, requiere de una matización. Descartes decide apostarle a la razón como camino seguro, lo cual lo lleva al desconocimiento de la vida interna como fuente de verdad, pero no por ello niega la importancia de la duda y con ello no niega tampoco la existencia de esa otra dimensión, sino que sueños, imaginación y deseo deben encontrar su lugar en otra parte que no afecte al edificio del conocimiento y la duda debe ser, paradójicamente, la primera certeza. Resuena aquí la pregunta de Gaston Bachelard: "¿Qué filósofo nos dará la Metafísica de la noche, de la noche humana?"¹¹

Kundera nos dice:

"En el aburrimiento de la cotidianeidad, sueños y ensoñaciones adquieren importancia. El infinito perdido del mundo exterior es reemplazado por lo infinito del alma. [...] Pero el sueño sobre lo infinito del alma pierde su magia en el momento en que la Historia, o lo que ha quedado de ella, fuerza sobrehumana de una sociedad omnipotente, se apodera del hombre".¹²

Sueño y razón conviven —no siempre armónicamente— en un mismo individuo, unas veces la certeza racional gobierna resolviendo la angustia cartesiana ante la imposibilidad de saber si la vida es sueño, y otras esta parte onírica e imaginativa toma las riendas para dar un respiro a la existencia. Así pues, tenemos sobre la mesa lo que Kundera denomina la *vieja sabiduría de Cervantes*, a saber, la "dificultad de saber y de la inasi-

ble verdad",¹³ y el intento cartesiano por encontrar y apresar esa esquiva verdad.

Hasta ahora no hemos reparado en una cuestión central, a saber, que el hecho de que la vida interna sea propia de la novela significa que su verdad, su *ser*, reside en el ámbito de la ficción: resulta incognoscible clara y distintamente para la manera cartesiana. En efecto, este punto de encuentro entre ambos proyectos no puede dejarse de lado, pues suscita un fuerte cuestionamiento a aquel sujeto transparente que puede conocerlo todo. Si la verdad del sujeto se fragmenta en ese ámbito polivalente de la ficción, entonces no puede hablarse de que conozca lo fundamental: a sí mismo. ¿Qué conoce el sujeto de sí? ¿Qué puede conocer en general? Como bien sabemos, esta última pregunta conduce a Kant a hacer su crítica de la subjetividad, a dar las condiciones del conocer. Seguiremos aquí sus pasos pero para analizar una facultad que se encuentra en medio de ambos proyectos: la imaginación.

La imaginación es el signo del error en el sistema cartesiano y piedra angular en el campo de la novela. "Imaginar es contemplar la figura o la imagen de una figura corporal",¹⁴ por lo que del imaginar no puede extraerse nada que no haya pasado previamente por los sentidos; es una vía que debe evitarse por no brindar conocimiento claro y distinto. Pero esta es una noción del concepto de imaginación propio de Descartes, es decir, demasiado cargado a la facultad de la razón.

Pero Lapoujade nos dice que la imaginación es también "una función psíquica compleja, dinámica, estructural; cuyo trabajo consiste en producir —en sentido amplio— imágenes, puede realizarse provocando motivaciones de diverso orden: perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, etc.; consciente o inconsciente; subjetivo u objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden externo al sujeto, sean naturales o sociales). La actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, causal o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad le es inherente, en cuanto es una estructura procesal perteneciente a un individuo. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales, intelectuales, etc.;



Ilustración de Salvador Dalí

o en ocasiones es ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos".¹⁵

De esta manera quedamos ante un panorama similar al que planteábamos más arriba, a saber, que ambas partes de la vida humana, la racional y la anímica, conviven repartiendo el dominio de una y otra en distintos momentos. Sin embargo, ante esta confrontación estamos obligados ahora a abandonar la posibilidad de un sujeto transparente capaz de un conocimiento absoluto, en tanto que se contempla ya una dimensión inconsciente y una involuntaria en el mismo. De la misma manera tenemos ante nosotros un nuevo postulado: "No queda rincón de la actividad humana que no esté penetrado por procesos imaginativos".¹⁶

Para terminar de socavar la noción cartesiana de sujeto expondremos de manera sucinta el papel de la imaginación en la constitución del yo en el pensamiento de Lacan,¹⁷ para entonces poder pasar a analizar las consecuencias de esta preeminencia de la imaginación con

la que nos hemos topado. Para Lacan, el yo no se conforma a partir de un proceso estrictamente racional sino que el acontecimiento fundamental recae en el encuentro con la propia imagen, es decir, el encuentro con nuestro reflejo: el yo emerge ante el descubrimiento de la imagen especular del propio cuerpo. De esta manera, antes de este encuentro la realidad es una indiferenciación completa, se es uno con el exterior, no hay un otro sino que yo y el mundo somos equivalentes. En el momento en que nos vemos en el espejo entramos en conciencia de nuestra propia corporalidad, de nuestros límites, en una palabra, nuestro yo surge cuando nos "recortamos" de esa imagen en el espejo. Ese eres tú y este soy yo, dice quien nos sostiene ante la superficie especular e introduce con ello la noción de alteridad. "El yo surge —en rigor— de una ficción imaginativa (la que el espejo le provee). O, en forma absolutamente literal: de un 'espejismo'".¹⁸ Lejos estamos de aquella certeza racional del *cogito* cartesiano, ya no es la duda el punto de partida sino el recorte del yo del plano de lo imaginario. Pasamos del dudo y puesto que dudo pienso y si pienso existo, al me imagino y puesto que me imagino puedo diferenciarme del resto de lo real y dado este recorte existo: *imagino ergo sum*.

Ahora bien, aquí se da un paso fundamental en tanto que nos arrojará el elemento que nos faltaba para desarrollar nuestro principal interés en este ensayo. "Lo real es el caos indiferenciado. El nacimiento del yo se revela como las relaciones del individuo con su protoimagen (*Urbild*), como proceso imaginario, en el ejemplar 'estadio del espejo'. Pero lo imaginario finca en un contexto simbólico que identifica con el lenguaje".¹⁹ El paso de lo imaginario a lo simbólico es un avanzar de la construcción mental (racional o imaginaria) de la existencia del yo a la afirmación *yo soy*. Dicha afirmación exige realidad —pretende verdad—, lo cual ya apunta a la pregunta por la relación entre la verdad y lo real. Por lo pronto, podemos decir que a partir de esta postura "en el habla se logra decretar la separación de lo real (la cosa) y lo imaginario (su imagen) a través del símbolo (la palabra)".²⁰ Lo real, su imagen y su símbolo: tres nuevas instancias ante las cuales cabe preguntarse dónde está la verdad. A partir de lo anterior, deberíamos decir que se encuentra en el símbolo que designa una imagen que refiere a una cosa. Este

camino da un papel fundamental a lo simbólico, y si lo simbólico depende de lo imaginario,²¹ se deduce que es éste último quien dicta lo que es la verdad; lo cual implica que esa realidad en la que todos nos confundimos en el estadio anterior al del espejo, deviene "realidad para..." tras la configuración del ámbito simbólico, es decir, que al nombrar las cosas vamos *haciendo* mundo a partir de un mundo dado en que reina la indeterminación. Así, el mundo del lenguaje es un mundo de ficción que dice lo verdadero *para* y no lo verdadero en sí. Este es el triunfo del Quijote y de la imaginación como envolvente de la actividad humana, lo que importa entonces es cómo se ve el mundo y no lo qué es realmente, los discursos son siempre discursos que moldean el mundo a partir de quien lo dice, a partir de lo imaginario que deviene simbólico.

2. Verdad(es): hacia el juego quijotesco del habla

Pretender la perfecta demarcación de la Verdad única y última es una actitud que va en contra de los casos particulares, en tanto que estos deben ser juzgados y valorados a partir de aquel lugar casi sagrado. Entre los rasgos distintivos del psicoanálisis se encuentra precisamente la revaloración de la casuística, un poner énfasis en estos casos particulares ante la imposibilidad de hacer universalizaciones en lo que a la vida subjetiva se refiere. De manera que la postura psicoanalítica apostaría a las verdades más que a la Verdad. Pero esto nos pone ante una ya muy antigua pregunta: ¿la falta de una Verdad no nos colocaría ante un inminente relativismo? Es aquí donde lo simbólico tiene un papel fundamental, pues si bien cada cuál tiene su verdad, ésta no puede ser sino expresada a través de un código, es decir, de un conjunto de símbolos en que ésta se expresa: el lenguaje. Así, aquella libertad de lo imaginario encuentra un límite en tanto que debe ajustarse a la ley de lo simbólico que establece las reglas del juego.

El lenguaje se erige como una institución democrática que determina las reglas, cómo ha de llevarse a cabo la comunicación entre sujetos. Es una institución en la medida en que no es, como se ha llegado a pensar, algo natural sino que requiere de ser establecido y juega un papel fundamental como organismo en

la sociedad. Puede verse que esta necesidad de ser instituido requiere de cierto consenso entre quienes le emplearán como medio para la comprensión —de ahí su carácter democrático. Al hablar de consenso estamos ya eliminando, en cierta medida, la posibilidad de relativismo, pues si bien se está en libertad de pensar lo que sea, al momento de expresar el pensamiento nos topamos con un lenguaje que brinda determinadas posibilidades para hacerlo. Ahora, el hecho de que lo simbólico tenga este papel organizador nos lleva al concepto de juegos del lenguaje propuesta por Wittgenstein, en tanto que estos son "modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos del lenguaje son las formas del lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos del lenguaje es el estudio de las formas primitivas del lenguaje o de los lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de la verdad y de la falsedad, del acuerdo y el desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso considerar formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin el fondo perturbador de los procesos de pensamiento altamente complicados. Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje".²²

Podemos rescatar varios puntos importantes de lo dicho por Wittgenstein. En primer lugar, hay que hacer notar que se plantea que el lenguaje ordinario resulta sumamente complejo y no los lenguajes especializados. Esto se debe a que éstos últimos tienen mejor delimitado el significado (el uso) de las palabras que en el polisémico lenguaje ordinario. Por otro lado, se nos invita a retornar a esa simplicidad infantil en que las cosas funcionan como un juego en el que se establecen sencillas reglas que han de seguirse a fin de poder participar del mismo y dilucidar la relación entre las palabras y las cosas. Entonces, la claridad tan anhelada por Descartes no está en encontrar la Verdad sino en la simplicidad de aclarar los términos en que se expresan las verdades.

"La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el

elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos que son los únicos que podrían haber ayudado a comprender el uso del término en general".²³

Puede verse una coincidencia con la postura psicoanalítica en la importancia que se da al caso por caso en la construcción de las verdades. Sin embargo, Wittgenstein no acepta que al habla le acompañen procesos mentales que impliquen que exista un acompañamiento necesario de una imagen a una palabra, es decir, que para estar facultados para hablar debemos tener simultáneamente a la articulación una imagen que corresponda a lo dicho —cosa que puede desprenderse de la postura de Lacan en cuanto hemos visto la importancia de lo imaginario para lo simbólico.

Ahora, el descentramiento del sujeto como posible poseedor de la Verdad que desarrollamos en el primer apartado puede ser comparado con el descentramiento del sol en el planteamiento de Kepler. De manera que tenemos a un sujeto que en ocasiones se encuentra cargado a su dimensión pensante y en otras a la extensa, pero que nunca puede situarse en el centro de equilibrio de manera que todo gire en torno a él, es decir, que la Verdad entendida como punto único y neurálgico le es inaccesible. Esta postura se inclina por un predominio de la vida interna que nos llevó al planteamiento lacaniano del estadio del espejo y de la preeminencia de la imaginación y su importancia para el advenimiento de lo simbólico. Sin embargo, ahora encontramos en Wittgenstein un cuestionamiento a esta postura en tanto que se independiza, en cierta medida, el pensamiento del habla. Para proponer una posible salida consideremos que, si bien el sujeto se mueve entre lo patológico y lo racional, no puede dejar de estar en relación con una sola realidad. Las verdades, por muy particulares que sean, no pueden dejar de partir de un punto en común que es la realidad. ¿Será éste el punto que Descartes buscaba?

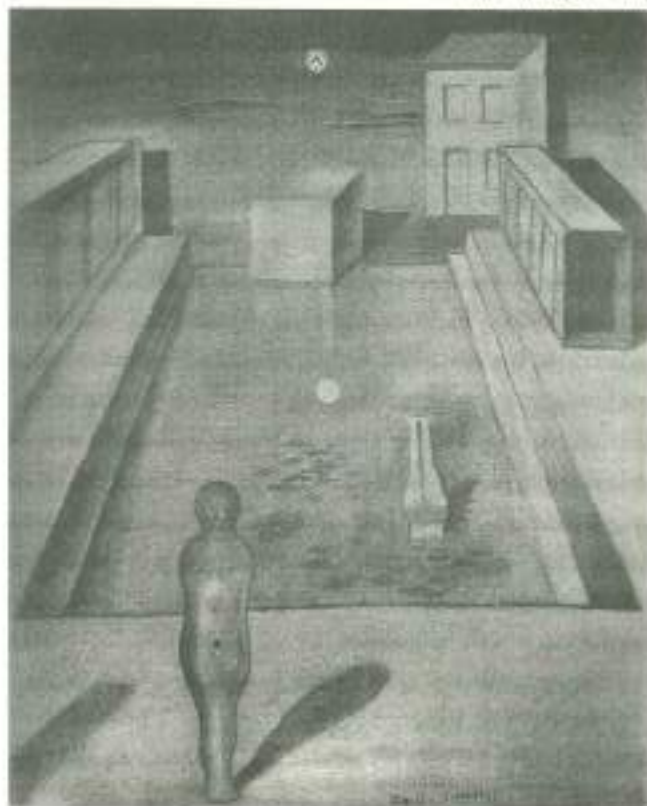
Sea cuál sea la respuesta a la pregunta sabemos de antemano que dicho punto es incognoscible de manera clara y distinta para el humano. La banda de Moebius es la imagen a la que acude Lacan para mostrar la imposibilidad de acceso a la verdad en tanto que ésta

corre por el lado opuesto al que nosotros recorremos, introduciendo así la distinción entre saber y verdad. Podemos configurar discursos que bordeen a la verdad, que la asechen, pero nunca que la digan, pues sólo podemos ser dichos por la verdad.

"Yo, la verdad, hablo..." va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo".²⁴

En efecto, todo lo que pueda decirse de la verdad, por el simple hecho de decirse, se aleja de inmediato de ella; a no ser que se llegará a la posibilidad de hablar desde las cosas mismas como bien lo decía Platón en el *Cratilo*. La verdad constituye así el ámbito de lo absolutamente Otro, de lo inaccesible, pero que no deja de influenciarnos consciente e inconscientemente —recordemos que para Lacan el inconsciente es un lenguaje y por tanto también es un saber sobre la verdad. Ahora bien, la posibilidad de hablar desde las cosas mismas sería la posibilidad de ir al ser del len-

Max Ernst, *Após saberse*





Max Ernst, *L'Ange de Joy et le Triomphe de sorcières*.

guaje, a la *cosa freudiana* que es la dimensión de lo siniestro y por tanto insoportable para lo humano, de manera que lo único que podemos hacer es producir saber, es decir, verdades parciales.

Por su parte, Wittgenstein nos dice que "somos incapaces de delimitar claramente los conceptos que utilizamos; y no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay 'definición' verdadera de ellos. Suponer que *tiene que haberla*, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan un juego según reglas estrictas".²³ En efecto, si decimos que el lenguaje determina las reglas del juego y que éste es instaurado por convención, no podemos pensar que exista una relación unívoca con la realidad que no permita, de acuerdo a las necesidades que se presenten, cierta modificación de las reglas. Esto significa que "una palabra no tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que pudiese haber una especie de investigación científica sobre lo que la palabra realmente significa. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado".²⁴ Sin embargo, Wittgenstein no puede dejar de admitir que debe existir una referencia a la realidad en tanto cuando pensamos en palabras como Minotauro o Pegaso no podemos hablar sino de un proceso mental que no cuenta con una referencia empírica de tales entidades pero sí de hombres, toros, caballos y alas a partir de las cuales construye tales imágenes para luego nombrarlas. Así, a pesar de dar un gran peso al carácter convencional del lenguaje de manera que las palabras se conciben

como instrumentos caracterizados por su uso, estas no pueden surgir de la nada. Por lo tanto, podemos decir que el lenguaje representa un instrumento para comunicar el pensamiento que no puede sino hacer referencia a cosas reales o compuestos de cosas reales, es decir, que el lenguaje no hace sino de herramienta para la expresión de las verdades pero no de la Verdad. Esto no debe hacer que dejemos de notar la advertencia de Wittgenstein que lo separa del planteamiento de Lacan: "No nos imaginemos el significado como una conexión oculta que hace la mente entre una palabra y una cosa, ni que esta conexión *contiene* todo el uso de la palabra como podría decirse que la semilla contiene al árbol".²⁵

Si podemos encontrar un punto de confluencia en ambos planteamientos éste sería que el lenguaje *juega* un papel fundamental, a saber, el de la expresión de las verdades que no son sino propias: la verdad de cada cual que encuentra su peculiar expresión dentro de los parámetros de determinados saberes o juegos del lenguaje.

3. Quijotesca verdad

Si conservamos las tres instancias lacanianas de lo real, lo simbólico y lo imaginario, podríamos —siguiendo el planteamiento de Wittgenstein— establecer una relación de convención entre los dos últimos, de manera que lo que imaginamos y lo que está en la dimensión del pensamiento en general, encuentra su expresión en un lenguaje convenido que determina las reglas para su estructuración. Mientras que lo real realiza una función aparte, es decir, que lo real, lo concreto y material que no puede dejar de ser referencia en el pensamiento y el lenguaje, tiene una función de criterio de verdad pero manteniéndose en una posición inaccesible, en un sentido fuerte ontológicamente hablando. Así, lo único expresable es lo que los juegos del lenguaje nos permiten, a saber, verdades particulares que constantemente buscan ese acercamiento con lo absolutamente Otro que es lo real y que, paradójicamente, no pueden dejar de partir de él.

No podemos dejar de lado que todo lenguaje implica un compromiso ontológico, es decir, que si lo que se nombra debe tener de una u otra manera un referente en lo existente, lo que un juego del lenguaje

alcanza a nombrar es lo que de hecho existe para y por ese lenguaje; lo cuál no significa que sea esta *toda* la realidad. De manera que puede verse con mayor claridad cómo lo simbólico y lo imaginario pueden tener a lo real como referente, sin que por ello lo abarquen por completo: una parte de él siempre escapará. Es en este sentido en que podemos estar de acuerdo con lo que Lacan afirma en *Escritos*, a saber, que la verdad tiene estructura de ficción. Aunque, a partir de lo dicho, preferiríamos la formulación como sigue: las verdades particulares tienen una estructura de ficción en tanto que no son sino representaciones subjetivas — pero que se ajustan a las reglas del lenguaje— de una Verdad que resulta inaccesible de manera completa y absoluta.

Don Quijote, armándose con el juego del lenguaje de la novela caballeresca, enfrenta al mundo que no está advertido del cambio en la convención. Afirma con el copretérito lúdico propio de los juegos infantiles: a que yo era un caballero andante, y sale para encontrarse con algunos que aceptan sus reglas entrando al juego y algunos que no. De vez en cuando tropieza con molinos que en su juego son gigantes y en algunos momentos de inconsciente lucidez la Verdad habla a través de él para asombro de quienes le creen loco. Pero que acaso no somos todos Quijotes que enfrentamos al mundo con juegos lingüísticos diversos y sólo nos topamos con la verdad a partir de bruscos tropezones con molinos que creíamos gigantes. ¿Acaso no vivimos todos nuestra quijotesca verdad?

Notas

1. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 2001, p. 61.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 67.
4. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Castilla-La Mancha, Real Academia Española, Edición del IV Centenario, 2005, p. 76.
5. *Ibid.*, p. 162.
6. Milan Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 2004.
7. Milan Kundera, *El arte de la novela*, *op. cit.*, p. 15.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. *Ibid.*, p. 17.
10. *Ibid.*, p. 24.

11. Gaston Bachelard, *La política de la ensueño*, F.C.E., México, 2000, p. 221.
12. Milan Kundera, *El arte de la novela*, *op. cit.*, pp. 18-19.
13. *Ibid.*, p. 29.
14. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, *op. cit.*, p. 67.
15. María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación, Siglo XXI*, México, 1988, p. 21.
16. *Ibid.*, p. 22.
17. María Noel Lapoujade brinda, a nuestro parecer, una clara y pedagógica exposición del planteamiento del espejo de Lacan. De aquí que hemos optado por dejar la exposición de Lapoujade y dejar a criterio del lector el acercamiento con Lacan de manera directa.
18. *Ibid.*, p. 186.
19. *Ibid.*, p. 187.
20. *Ibid.*, p. 190.
21. "El lenguaje humano articulado es simbólico. Sólo puede adquirirse cuando el hombre (filogenéticamente y ontogenéticamente) ha ganado para sí la capacidad de simbolizar. [...] La imaginación hace posible la simbolización, es ella una de sus funciones". *Ibid.*, pp. 184-185.
22. Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 44-45.
23. *Ibid.*, pp. 47-48.
24. Jacques Lacan, *Escritos*, II, Siglo XXI, México, 1998, p. 846.
25. Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, *op. cit.*, p. 54.
26. *Ibid.*, p. 57.
27. *Ibid.*, p. 108.

□

Expresión individual e historia

La relación entre expresión individual e historia
en el pensamiento de Herder

Rafael Montes Vázquez

La historia y el lenguaje ocupan un lugar especial en la obra de Johann Gottfried Herder. Para este célebre autor alemán el hablar acerca de la historia de la humanidad no se limita a formas estrechas de ideas provenientes de una zona determinada de la tierra, sino que la historia de la humanidad incluye en sí misma infinidad de legítimas diversidades; aquélla es el relato de cómo cada una de las culturas se apoderaron de una parte de nuestro mundo para su dominio. El lenguaje es, a su vez, parte importante en el desarrollo del pensamiento herderiano, basta con leer sólo un poco de sus escritos para darse cuenta de la importancia que éste tiene para dicho autor. Y la tiene —como lo señala— porque sólo a través del habla despertó la razón dormida del ser humano, la cual es parte importante, precisamente, en el proceso de adaptación del individuo a su medio.

El presente trabajo analizará de manera muy breve la relación, y aquellos que parecen ser los lazos que permiten, en la obra de Herder, la existencia de un vínculo entre la expresión individual y la historia de la humanidad. Se entiende por aquélla las manifestaciones del lenguaje operantes en el individuo, tales como la poesía y el canto; las cuales, siguiendo lo di-

cho por este autor en el texto *Poesía y Lenguaje*, para constituirse como tales, deben ser discurso y tener finalidad. Por lo tanto, es necesario que para el análisis de la relación expresión individual- historia, nos detengamos antes en el estudio de aquellos que, se considera, son los lazos que permiten dicho vínculo, es decir, primero en el estudio del lenguaje, puesto que la expresión individual se desarrolla dentro de la misma estructura y configuración de éste. Y en segundo lugar, en la conformación de la tradición oral, puesto que será únicamente ésta la que nos permita acercarnos al concepto de filosofía de la historia.

Una vez que se ha hecho este breve análisis, tanto del lenguaje como de la tradición oral, se podrá indagar entonces acerca de la relación expresión individual- historia. En ese momento será más fácil observar que tal relación se consolida sólo cuando las manifestaciones del lenguaje, específicamente del lenguaje materno, son el elemento constitutivo de la tradición oral. Dicha tarea es ardua y puesto que puede parecer muy ambiciosa es preciso aclarar que este trabajo no busca abordar los temas de manera profunda, su intención es más bien hacer hincapié en el punto específico antes explicado.

I. La conformación del lenguaje

Si lo que se pretende es hacer un análisis sobre el lenguaje, por muy breve que éste pueda ser, es necesario remitirse antes hasta su origen, es decir, hasta el momento de su conformación. Si bien dicha tarea no es fácil, la obra herderiana puede decirnos mucho al respecto, por ejemplo, en el libro *Tratado sobre el origen del lenguaje* Herder alude a un primer momento en el desarrollo de la lengua, para lo cual afirma que "ya como un animal, el ser humano tiene lenguaje (already as an animal, the human being has language)",¹ este lenguaje al que se refiere es "aquél que se constituye de los sonidos emitidos por el hombre gracias a la influencia de ciertos afectos, tales como la alegría y en particular el dolor. Por lo tanto, éste no es, para dicho autor, tanto el "resultado de un razonamiento conceptual, sino fruto inmediato de una simpatía de origen orgánico",² con lo cual queda claro que, si se quiere hablar del origen del lenguaje, no basta con atenerse únicamente a este punto de su desarrollo, puesto que dicha influencia sería, por sí sola, insuficiente para conformarlo. De tal forma que, si lo que se busca es referirse a la configuración del lenguaje, es necesario entonces remitirse a lo que Herder cataloga como ciertas facultades y potencialidades, las cuales, afirma, son una característica fundamental en el individuo. La idea es pues, que sólo mediante estos dos principios el ser humano es capaz de transformar dicho influjo de pasiones y sensaciones en sonidos que posteriormente conformarán un lenguaje.

Herder alude, en aquella misma obra, a cuatro leyes de la naturaleza que permitieron, a partir de cier-

tas circunstancias (entre ellas cierta predisposición), el desarrollo del lenguaje en el hombre. Dichas leyes son: a) que el ser humano es una criatura activa, cuyas fuerzas operan progresivamente; b) que el ser humano es una criatura destinada a vivir en sociedad, por lo tanto, el desarrollo del lenguaje se convierte en natural y sumamente necesario para él; c) que no es posible retornar a un lenguaje sencillo, sólo es posible la diversificación en diferentes lenguajes nacionales y esto se debe, según la opinión de Herder, a la influencia directa del medio en la conformación de una lengua; y d) que el lenguaje, de la misma forma que la especie humana, es una unidad progresiva y tiene un único origen.

Al retomar aquellos dos principios, de los que se hablaba anteriormente en este escrito, Herder toma partido en una gran discusión presente en su tiempo, a saber, la pugna entre aquellos que sostenían un origen divino del lenguaje y aquellos que decían que el lenguaje era simplemente una invención del individuo. Sus ideas, como podemos verlo, rechazan dichas posturas extremas y se colocan en un punto intermedio entre ambas tesis; sin embargo, la intención del presente trabajo no es profundizar en dicha cuestión.

II. Relación del lenguaje con el medio

Es importante tener en cuenta que la influencia a la que se refiere el primer principio es sumamente variable, debido a que cada región del planeta, de acuerdo a sus condiciones climáticas, su orografía, su vegetación, etc., someten al individuo a diferentes tipos de experiencias, las cuales llevan a los sujetos, de acuerdo a aquellas potencialidades que constituyen el segundo principio al que se refiere el autor, a crear conceptos de objetos (potencialidades que bien podrían ser comparadas con la ley natural que considera al ser humano como una criatura activa con fuerzas que actúan de manera progresiva), los cuales se hallan, por lo general, únicamente dentro del ámbito de sus sentidos. Por lo tanto, bajo este principio, el lenguaje es delimitado sólo por la cantidad de objetos sensibles que la región ofrece, es decir, siguiendo lo dicho por Isaiah Berlin, el hombre piensa mediante palabras y símbolos, de tal forma que las actitudes y sentimientos son expresados por medio de formas simbólicas,

Max Ernst, *A French Revolution*



las cuales pueden ser, precisamente, explicadas por el lenguaje. Por lo tanto, el nexo que une al ser humano con su medio es, según Herder, el mismo que une al lenguaje; puesto que, como lo afirma, "la naturaleza educa nuestro espíritu desde la infancia con fuertes vínculos, cada cual a su propiedad, es decir a su tierra".³ En otras palabras, para él, "el clima, el aire y el agua, la comida y la bebida tendrán una influencia en los órganos lingüísticos y naturalmente también en el lenguaje".⁴ Por lo tanto, es innegable la relación indisoluble que existe entre el medio y el lenguaje, sin embargo, hay algo más que agregar al respecto: el lenguaje es también reflejo del genio de un pueblo, aquél mediante el cual se expresa, a la vez, su carácter e intelecto y no sólo eso, sino que "en él reside [también] el universo entero de las tradiciones, de la historia, de la religión, de los principios de la existencia; de su corazón y su alma",⁵ es el reflejo del espíritu del pueblo.

III. Estructura del lenguaje

Al ser el lenguaje la expresión fiel de ciertas características del pueblo está claro entonces que existen en las diferentes lenguas ciertas variaciones, tal como ya se había mencionado, de acuerdo al medio y el nivel de adaptación de los individuos a éste, sin embargo, hay algo en lo que podríamos afirmar coinciden todos estos, a saber, en una estructura común. En todos es una constante el hecho de que pensamiento y expresión son simbólicos, y "la relación de palabras concretas o grupos de palabras con cosas específicas no es necesaria ni desde un punto de vista lógico ni desde un punto de vista metafísico; se trata de una relación causal o convencional".⁶ En todos los lenguajes existentes hay pues, una indisoluble y necesaria relación con el pensamiento, lo cual queda bastante claro para Herder, puesto que para él, no hay pensamiento sin lenguaje.

IV. Manifestaciones del lenguaje y su importancia

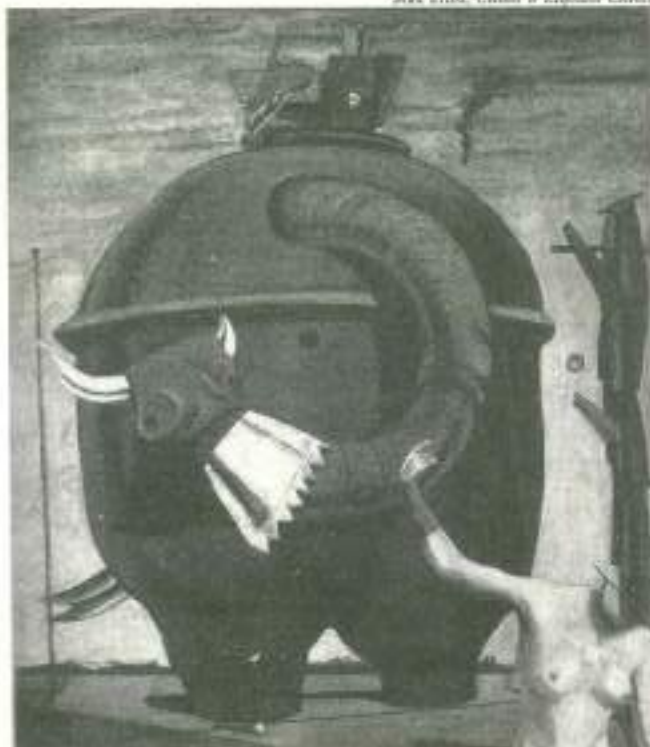
Tal como se había mencionado al principio de este escrito, y siguiendo lo dicho por Herder, la humanidad alberga infinidad de legítimas diversidades, las cuales demuestran que dentro de la naturaleza "el hom-

bre es la criatura más "variable y receptiva", no tanto en el aspecto biológico como en el lingüístico-cultural".⁷ Dicha diversidad y variabilidad, característica de los humanos, se deja ver claramente en el desarrollo de la poesía y el canto, manifestaciones del lenguaje que, dentro del pensamiento herderiano ocupan un lugar muy importante. Y lo ocupan precisamente porque son éstas en su conjunto el archivo del pueblo, de sus conocimientos, de las hazañas de sus antepasados, es decir, de la manera en que éstos se apoderaron de una parte de la tierra; son, a final de cuentas, como se intentará explicar más adelante, su historia, aquélla que se constituye como reflejo fiel del comportamiento de los pueblos. Cabe aquí recordar aquello que Isaiah Berlin cita de la obra de Herder: la gente sólo canta aquello que hace. Y esto que hace es precisamente lo que incumbe a la historia, por eso es que tales manifestaciones son el elemento constitutivo de la tradición de un pueblo y, a la vez, como ya se ha dicho, de su historia.

V. El sentido de las manifestaciones del lenguaje

Con lo anterior se intentó recalcar la importancia que dichas manifestaciones tienen. Sin embargo, aparece aquí otra cuestión de suma importancia, a saber, qué

Max Ernst. *Cólera o Elphant Cólera*



es lo que da validez a dichas manifestaciones para que sean éstas el elemento constitutivo de la tradición y la historia de un pueblo. Dar respuesta a esta pregunta no es tarea fácil, por lo que valdría la pena aclarar que se intentará dar tan sólo una muy breve explicación.

En un primer momento del desarrollo del lenguaje, esta pregunta podría sobrar dentro del contexto del pensamiento herderiano, puesto que allí no se ha roto aún la unión de la expresión y el objeto expresado, es decir, los individuos siguen contemplando vivamente el objeto, la cosa que quieren expresar, "sin dejarse distraer por conceptos aparentes, ideas captadas a medias y el entendimiento simbólico de las letras [...] captan la idea íntegra con la palabra íntegra".⁶

Sin embargo, el problema se presenta realmente a causa del desarrollo del lenguaje, el cual es para Herder inevitable puesto que, como lo explica, éste es una unidad progresiva que "inevitablemente se altera [...] con cada método de conformidad con el cual las personas piensan y progresan en pensar" (inevitably changes with [...] each method in accordance with which people think and progress in thinking).⁷ La cuestión es que, cuando lo que se expresa ya no es producto del contacto directo con el objeto, cuando la poesía ya no expresa vivamente las pasiones y sentimientos del individuo y se enfoca únicamente en el arte, es necesario entonces justificar qué es aquello que da validez a las manifestaciones posteriores a dicho desarrollo. En *Poesía y Lenguaje* hay una posible respuesta: las manifestaciones sólo tienen validez cuando provienen de un autor original, éste es para Herder aquel individuo que no puede separar la expresión de la idea, piensa palabras y habla pensamientos. Sin embargo, este acto no basta por sí solo, sino que el autor debe a la vez expresarse únicamente dentro de su lengua materna. Lejos de ésta, parece ser que la expresión puede perder fuerza, y por lo tanto, autenticidad.

Según este último párrafo y siguiendo la cuestión inicial que este apartado se había propuesto, se puede decir que: 1) el autor original no puede desligar la expresión de la idea, todo acto cognitivo implica en él palabras, las cuales se agrupan en una unidad armónica, lo que Herder denomina la forma; sólo cuando ésta mantiene una relación indisoluble con la idea es que adquiere fuerza y vitalidad. El autor original debe



Max Ernst, *Approaching Poetry or The Pitadi*

buscar plasmar lo que siente y piensa, sin inclinarse jamás por la búsqueda de una métrica de las sílabas y palabras, en pocas palabras no debe dejarse cautivar por la búsqueda de una estructura. Y por último, lo que es más importante por ahora y lo cual ya se mencionó anteriormente, 2) la función que cumple la lengua materna en el proceso de legitimación de las manifestaciones es precisamente la de dar autenticidad, sin embargo no se ha explicado aún qué es lo que Herder entiende por ésta. Se podría decir que dicho autor entiende por lengua materna el lenguaje constituido en el seno de un pueblo a partir de la influencia directa del medio, el cual imprime ciertas peculiaridades y diferencias en cada lengua, la influencia se da en un primer momento, tal como lo explica Herder, de una manera independiente de la fría razón, la cual es precisamente la influencia materna, y en un segundo momento por la educación del padre, la cual transmite la cultura propia de cada pueblo. Gran parte de lo que podría complementar lo relativo a la influencia del medio ya fue expuesto en el apartado segundo de

este escrito, es decir, cada lenguaje es delimitado sólo por la cantidad de objetos sensibles que la región ofrece. Son únicamente el conjunto de ideas formadas a partir de esta particularidad las que el hombre conoce y a partir de las cuales se constituye su estructura de pensamiento, por lo tanto, cualquier otra estructura le es totalmente ajena, por el simple hecho de que él es ajeno a ese medio. Sólo mediante el lenguaje materno el autor puede encausar la idea por medio de la expresión en toda su potencialidad; en otras palabras, la idea modela la expresión de tal forma que se constituye una unión fuerte y a la vez auténtica. Con lo cual queda brevemente explicado el por qué de la insistencia de Herder por las manifestaciones de dicho lenguaje.

VI. La transmisión de las manifestaciones del lenguaje

Una vez que se ha explicado la relación de las manifestaciones del lenguaje con su medio y aquello que da autenticidad tanto a las manifestaciones de los pueblos salvajes como a las del lenguaje en su desarrollo ulterior, es conveniente que se precise la manera en que éstas se mantienen y se transmiten. Por ejemplo, en *Poesía y Lenguaje* se explica que los grandes cantos y poesías de los griegos sobrevivieron no tanto porque se hayan almacenado en grandes bibliotecas, sino que simplemente perduraron porque se mantuvieron vigentes entre los cantores y oyentes. Es decir, la transmisión de las manifestaciones se da a consecuencia de que los individuos, que necesariamente viven en sociedad, siguen encontrando en dichas manifestaciones salida segura a sus pasiones y sentimientos, que son producto de una influencia externa, el medio; y a que éstas son fiel reflejo del espíritu de sus pueblos. Eso es pues lo que les da vitalidad y a la vez la capacidad de perpetuarse en el oído de su pueblo.

El hecho es que, al haber cierta relación entre el lenguaje y sus manifestaciones, y el medio, esto permite afirmar a Herder que gracias a éstas cada "alma pensante [se] comunica con el alma del primero y tal vez con el último de los hombres racionales; en una palabra, el lenguaje es el distintivo característico de nuestra inteligencia por el cual ésta toma forma y se propaga".¹⁰ Por lo tanto, la transmisión de las mani-

festaciones tiene, además, la tarea de formación y educación de los hombres.

VII. La conformación de las manifestaciones del lenguaje como tradición

Al hablar pues, de las manifestaciones en el sentido de educadoras y formadoras, está claro que son reflejo fiel del desarrollo del pueblo, de sus costumbres, miedos, gustos, etc. De aquello que Herder denomina en parte el *espíritu del pueblo*. Por lo tanto, son éstas manifestaciones auténticas y legítimas, las cuales, de acuerdo a estas características, son totalmente susceptibles de ser catalogadas como archivo del pueblo. Esto es precisamente lo que hace hombre al hombre, ya que como se explica, "ningún individuo se ha hecho hombre por él mismo. Toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual llamada educación".¹¹ Con lo cual queda claro que es sólo a partir de muchos eslabones —las manifestaciones auténticas de cada individuo— que se crea una gran cadena, la tradición. Por lo tanto, mientras el individuo permanezca, de acuerdo a su naturaleza, en sociedad, no podrá dejar de ser su expresión parte de la tradición (mientras aquella sea a la vez, auténtica).

VIII. Relación entre tradición e historia

Como se acaba de explicar, el individuo vive inmerso en la tradición por el simple hecho de que, sólo por ella es lo que es, un hombre. "La existencia real de una educación del género humano [...] es tan cierta como que hay humanidad".¹² Esta educación es en sí, la tradición misma que, recordando un poco lo antes dicho, nos remite directamente a una larga cadena, es decir con nuestros antepasados. Ahora bien, el hecho es que para Herder, aquello que también nos hace hombres, en el sentido propio de la palabra, no es solamente la tradición, sino que también hay algo más; hablamos entonces de una filosofía de la historia.

Al hacer esta afirmación, de que la filosofía de la historia es tan cierta como que existe la humanidad, parece que Herder pensaba en que tanto ésta como la tradición misma, son únicamente el producto de la cooperación entre una gran cadena de individuos. Es

decir, la relación entre tradición e historia se establece gracias a que ambas son el elemento constitutivo de la cultura de un pueblo, y que ambas son además forjadoras de hombres, basta con recordar lo dicho acerca de la educación: que gracias a la tradición y a la vez de la historia (la cual se conforma a partir de aquélla) es que los individuos pueden unirse y comunicarse con la larga cadena de hombres que les preceden.

Esta filosofía de la historia tiene como principios la tradición y las fuerzas orgánicas, de tal forma que, "la filosofía de la historia [...], es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos externos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos."¹³

En conclusión, si por lenguaje materno se entiende aquella lengua que surge a partir de las particularidades de cada región en las que se establece un pueblo, puede decirse entonces que las características que le permiten ser un elemento constitutivo de la historia vienen con ella desde el momento en el que se constituyó, puesto que dicho paso trajo consigo una adaptación y asimilación de las condiciones externas imperantes. Esto por un lado, sin embargo hay otra cuestión importante, los pueblos únicamente exteriorizan aquello que hacen, por consiguiente, tanto el medio, como lo que se expresa, tienen fuerte influencia del exterior. Como lo señala Raymond Bayer: la poesía, una de las manifestaciones del lenguaje, es la única capaz de transmitir acciones, es decir, entendiéndolo desde el contexto de Herder, son el lenguaje y sus manifestaciones los únicos medios con los cuales podemos darnos una idea de lo que cada pueblo siente, teme y piensa. Por lo tanto, la relación expresión individual- historia se constituye gracias a la influencia de las manifestaciones auténticas del lenguaje. Ya se explicó que dicha validez se obtiene por dos principios, a saber, la forma y el contenido; éstos, al igual, deben ser seguidos invariablemente por el autor, el cual en ningún momento debe renunciar al uso de su lengua materna.

El punto importante a recalcar es el hecho de que las manifestaciones del lenguaje constituyen la tradición y que ésta es, a la vez, el punto de partida para una filosofía de la historia, es decir, que tanto la tradición como las manifestaciones son el elemento consti-

tutivo de la cultura de un pueblo y, al mismo tiempo, las bases para la conformación de una historia de la humanidad.

Notas

1. HERDER, "Treatise on the origin the language", en Herder, *Philosophical writings*, Forster, M (Ed.), Cambridge University Press, 2002, p. 65, (la traducción es mía).
2. HERDER, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Lasada, 1959, p.266
3. *Ibid.*, p. 27
4. HERDER, "Treatise on the origin the language", *op. cit.*, p. 148
5. HERDER, *Saunders Werke*, Ed. de Bernhard Suplan, Vol. VII, p. 58, citando en: BERLIN, 2000: 214
6. BERLIN, Isaiah, *Vies y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 217
7. MAYOS Solsona, Gonçal, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Ed. Herder, 2004, p. 534
8. HERDER, *Poesía y lenguaje*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 1950, p. 15
9. HERDER, "Treatise on the origin the language", *op. cit.*, p. 149, (La traducción es mía).
10. HERDER, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, *op. cit.*, p.269
11. *Ibid.* p. 261
12. *Ibid.*
13. *Ibid.* p. 265

□

La máscara más cara

Román Fuentes Orozco

*Nuestra misión
es realizar la mentira que incarnamos,
lograr no ser más que una ilusión agotada.*

E.M. Cioran

Gran parte de los más importantes sistemas, conceptos y categorías que se han manejado en el discurso filosófico tienen su origen, su fundamento, en una noción clave de la filosofía occidental, a saber, el Sujeto, también conocido como autoconciencia, Yo, *cogito*, persona humana, etc. Nos hemos dado cuenta de que esta noción no tiene ya la misma vigencia para plantearnos soluciones o propuestas en el mundo contemporáneo debido a que las aportaciones de algunos filósofos que han tomado distancia de dicha noción, la de Sujeto, la develan, no sólo como una ficción, sino como una noción en función de la cual se ha avanzado por caminos equivocados.

¿Por qué? Es parte de lo que queremos abordar en este ensayo. Debemos definir muy bien lo que entendemos por Sujeto para hacer una evaluación respecto de su vigencia y, en caso de que no nos sirva más, esbozar una solución que no nos deje completamente desamparados. Es decir, si tal Sujeto no existe, urge formular nuevas propuestas que sean más congruentes con la realidad en la que vivimos y que dejen atrás todas las posibles falacias cometidas a partir de la creencia en ese pilar de Occidente, eso que nos atrevemos a llamar Sujeto.

Para nuestra tarea tendremos que apoyarnos en dos discursos básicos respecto de este tema: la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis. Tomaremos una idea de Trías para plantear la propuesta final, a saber, la metáfora de la *Máscara* pero con una significación nueva, una reformulación enriquecida. Además, haremos breves apuntes junto con Juanes y Herrera sobre el psicoanálisis, la ética y el sujeto, sin olvidar, por supuesto, la ética que esboza el propio Lacan y, claro está, la obra de Nietzsche. Sin más, comencemos con el desarrollo de este ensayo.

El sujeto desgarrado

¿Qué significa la noción de Sujeto? ¿A qué nos ha conducido? ¿Lo hemos descubierto o lo hemos inventado? ¿Qué funciones ha cumplido en el desarrollo del pensamiento? Si hacemos un breve recorrido por la filosofía occidental, en algunos de sus autores más importantes, desde Descartes, veremos que hay de todo: la noción de Sujeto se inventa, se deja de lado, se recupera, se refuerza, se ataca, se abandona, se sacraliza... Hoy en día, a pesar de que existan pensadores que todavía la defiendan, a nosotros la noción de Sujeto,

tal como se ha configurado en la tradición, nos parece del todo inservible, acaso absurda.

Si le preguntáramos a Hegel, afirma Juanes, lo que piensa de Descartes no dudaría en llamarlo *bérot del pensamiento*, pues fue aquel filósofo francés quien se propuso reconstruir la filosofía desde sus cimientos y exponerla de manera sencilla con el uso de la razón y sin caer en doctrinas meramente especulativas. El *cogito*: la noción más clara y distinta que algún filósofo nos ha dado. Eso diría Hegel, quien tomó las premisas cartesianas, les dio su toque personal y creó un gigantesco sistema filosófico en el que el Sujeto era el amo, una filosofía que pretende convencernos de que el Ser depende del pensamiento (y el pensamiento del Sujeto).

¿Cuál fue el precio que se pagó por aseveraciones de tal naturaleza? El cuerpo se sacrificó, la fiesta fue cancelada en aras de la objetividad: el error debía ser evitado a toda costa, el dolor superado, el mal vencido y el reino de la Verdad conquistado. Con metas tan ambiciosas era necesario que cada individuo cediera su individualidad en favor de un *sujeto trascendental*,

único capaz de alcanzar todas esas cimas y con el cual todos debíamos identificarnos felizmente.

Cada autor concedía al Sujeto distintos poderes: Kant, magistralmente, estableció los límites de nuestras ambiciones como seres cognoscentes y puso la barrera con la *cosa en sí*; Fichte redujo a *no-yo* todo aquello que se atreviera a ser inaccesible al Sujeto; Hegel quiso todo, unió el espíritu y la cosa. A fin de cuentas, lo que se perseguía era el mejoramiento de dicho Sujeto, y se continuó trabajando en ello, pero no por demasiado tiempo...

Entonces, Nietzsche apareció y, aunque sólo parcialmente fue el primero, definitivamente fue el más radical en su cuestionamiento de la noción de Sujeto. Para él, era risible que tantos filósofos se hubieran empeñado en defender tal noción. Podemos decir que la pregunta fundamental de su discurso es: *¿La existencia en general, posee algún sentido?* Y esta pregunta tiene todo que ver con el problema que nos atañe: si todo el sentido que se le había dado a la existencia era en función de la filosofía que defendió durante siglos la noción de Sujeto y dicha noción está siendo puesta en duda radicalmente, debemos optar por otra salida. Pero antes, deben quedarnos claras algunas cosas.

La tradición filosófica, afirma Nietzsche, se ha referido hasta ahora con respeto y devoción, incluso con orgullo, respecto de *la voluntad de verdad*. ¿Pero, qué es realmente lo que nos hace que tendamos a ella? ¿Qué nos hace pensar que es mucho más valiosa la *voluntad de verdad* respecto de la *voluntad de no-verdad*? Tal vez la ignorancia y la incertidumbre resulten, al final, ser más valiosas si tomamos en cuenta que nunca se ha preguntado realmente por lo que nos mueve hacia la supuesta Verdad. Es decir, los filósofos defensores de la noción de Sujeto, ¿para qué quieren la Verdad? ¿No será que existe una complicidad entre la Verdad y el Sujeto, que son dos ficciones ayudándose a sobrevivir?

Además, al contrario de lo que la tradición está dispuesta a defender, el instinto es una de las partes de más peso respecto del pretendido pensar y el crear consciente y filosófico, el instinto es la guía de este pensar, lo conduce secretamente. Incluso la lógica tiene un trasfondo plenamente visceral que inspira su orientación. En todas las defensas de la noción de Sujeto se

Max Ernst, *The Robins of the Birds*

presume de no haber recurrido a la mera especulación, de haber llegado a las conclusiones a través de razonamientos objetivos, fríos y sin prejuicios; nosotros podemos ver, junto con Nietzsche, que las verdades que han *demostrado* no son más que verdades adoptadas de antemano y en función de las cuales se hace un desarrollo y apología teórica que luego se presenta como un trabajo que se acerca a la Verdad de manera objetiva.

Hay un terrible vicio y una peor consecuencia en creer que son alcanzables las certezas inmediatas. Si analizamos y somos agudos notaremos que no son sino juegos de palabras, y el pivote de todo este parloteo es la noción de Sujeto. Por ejemplo: ¿qué significa decir *yo pienso*? No se ha tenido cuidado con esta aseveración, se desprende más de una consecuencia que no se ha querido ver: ¿soy yo quien *piensa*? ¿Debe existir algo que piense? ¿Pensar es una actividad? ¿Sé lo que es *pensar*? ¿De dónde sale este concepto? ¿Por qué creemos en la causalidad? Nietzsche afirma: "Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción, un actor".¹

Ya vemos aquí algunas ideas que son completamente compatibles con el psicoanálisis, pero sigamos viendo como Nietzsche termina de desgarrar al Sujeto con las armas de la sospecha.

El mundo es cognoscible, afirma el filósofo de Röcken, en tanto que la palabra conocimiento tiene algún sentido, pero como tiene varios, hay diversas interpretaciones. El hecho de que se haya querido, desde el Sujeto, imponer una sola visión, es un problema distinto. Ni el mundo, ni el aludido Sujeto son susceptibles de ser conocidos con objetividad, acaso no se pueden conocer en absoluto. Eso que llamamos *verdades* no son otra cosa que palabras que ponemos en el límite, en el horizonte de nuestro pensamiento, donde nuestra ignorancia comienza. Tendríamos que saber lo que es el *Ser* para definir lo que entendemos por *realidad*, *conocimiento*, *certeza*, pero, ¡no lo sabemos! Hay, pues, una paradoja: la tradición ha querido hacer una reflexión acerca de un objeto que es indispensable conocer previamente para empezar cualquier reflexión (tal objeto es el *Ser*).

El sujeto no nos es dado, es algo añadido, imaginado, oculto. El Sujeto es eso que nos hace creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo sustrato, pero somos nosotros los que hemos hecho la analogía en tales estados. Lo que presuimos tener en la conciencia como *unidad* es algo sumamente complejo, lo único que logramos es la apariencia de unidad, nada más.

Eugenio Trías está de acuerdo con Nietzsche respecto del Sujeto, respecto del *Yo*: no es más que un fetiche, la base de todas las ilusiones de sistematicidad. Vemos que la unidad de la persona humana (alma inmortal, *Yo*, etc.) parece desvanecerse. El *Yo*, si queremos ser feroces detractores de la tradición que defiende la subjetividad, se reduce a una credencial, a una identificación: detrás, una serie infinita de máscaras.

Es por eso que este filósofo español afirma que la frase *conócete a ti mismo* no es sino un engaño porque el Sujeto se escapa constantemente de sí mismo, hasta el infinito y de regreso al punto de partida. El *Yo*, el Sujeto, es un lugar de dispersión, un conjunto de recuerdos frágiles, se materializa como conciencia de un determinado papel social, de un rol, una representación, una figura. ¿Ha desaparecido por esto el concepto de *hombre* en las ciencias sociales? ¿Es imposible ya la antropología porque ha muerto la filosofía del hombre? No creemos que sea así del todo; hace falta una reformulación.

Pero antes, ¿cómo fue que llegamos a construir semejante noción, el Sujeto? Aparte de la explicación que Nietzsche nos brinda, a saber, que fueron la vanidad y la ambición los motivos que llevaron al ser humano a construir esta supuesta base epistemológico-ontológica para edificar, encima, una cosmovisión que ponga al hombre como el único ser capaz de representarse el universo y entenderlo por completo, existe otra explicación, y esta es, sin duda, complementaria, enriquecedora, aunque no menos triste. Damos un paso al terreno del psicoanálisis para terminar con esta primera parte de nuestro trabajo.

*

Particularmente para Trías, la persona se asemeja a una máscara que oculta la multiplicidad; no existe en

el supuesto Sujeto unidad alguna, sino todo lo contrario, un desdoblamiento, una serie de pliegues. La historia del desarrollo humano se ha entendido mal porque se ha visto como un proceso lineal, y no como una sucesión discontinua de instantes dispersos. Pues con el ser humano ha pasado algo parecido: hemos querido ver un cimiento donde hay ruinas, hemos querido ver un feliz desarrollo racional hacia una meta cuando lo único que hay es un raudal de ficciones, pedazos de intentos hacia ningún lugar, discursos incompletos, mal entendidos, rotos...

Por virtud de la represión, continúa Trías, una máscara olvida su condición ficticia y se *sustancializa*. Nietzsche lo explicaba así: "La idea de realidad, de ser, está tomada de nuestro sentimiento del Sujeto. Sujeto: lo que se interpreta partiendo de nosotros mismos, de suerte que el Yo pasa por ser la sustancia, la causa de toda acción, el agente"² Para Lacan el Sujeto está muy lejos de ser eso que la tradición identifica con la sensación consciente de agencia o intencionalidad, ya que éstas son ficciones producidas por el Yo (entiéndase particularmente en este caso el Yo como concepto estrictamente psicoanalítico); por ello, el Sujeto de la tradición debe ser sustituido por el *Sujeto del inconsciente*.

Estamos ya frente a algo muy delicado, el inconsciente. Cabe aclarar que no profundizaremos en este concepto, dado que no es propiamente el tema de nuestro trabajo; haremos las acotaciones necesarias para importar con justicia esta noción desde el discurso inaugurado por Freud. El inconsciente, debemos decirlo, no es algo que esté debajo, no es algo oscuro, aunque, por otro lado, no es todo luz. Es, más bien, como un pliegue, se deja ver una parte y otra se oculta para luego traicionarnos. Además, cabe insistir, el inconsciente sólo puede ser demostrado por sus formaciones, a saber, sueños, chistes, *lapses* y síntomas.

La naturaleza ambigua del lenguaje es la responsable de que exista el inconsciente, éste está estructurado como un lenguaje: el ser humano jamás podrá encontrar el último significante, la verdad, porque ésta no puede decirse toda. El inconsciente es la cadena de significantes que surge del lenguaje. ¿Será por causa de esta cadena interminable de significantes que los seres humanos no hemos podido ponernos de acuer-

do, de manera definitiva, en nada? ¿Será por esa misma causa que todas las *verdades* que presumíamos haber conquistado se van desbaratando a pedazos con los siglos porque no eran sino ficciones que ayudaban a evitar verle la cara a la única verdad, a saber, que no hay Verdad?

Es importante que entendamos, sobre todo en función del desarrollo posterior en este trabajo, que el inconsciente no está detrás, está ahí, a la escucha y lectura del analista. El psicoanálisis no sospecha que haya *más allá*, eso es, acaso, trabajo de la hermenéutica, de la psicología, o de otros discursos. No hay nada oculto en el psicoanálisis, ni siquiera lo que podríamos llamar Verdad, ésta sale, se construye en el análisis. Hay que tener muy claro que no hay un sentido unívoco de la verdad, y ésta es una crítica importante al discurso del Sujeto que, en oposición a nosotros, considera que es grave que no haya una Verdad.

En el Sujeto del inconsciente es imposible que exista una síntesis, dicho sujeto está separado de la posibilidad de conocerse a sí mismo. La idea que durante siglos se tuvo en Occidente y nunca se cuestionó respecto de que el Sujeto puede poseer, entender y manipular su discurso está en relación directa con la ilusión de unidad, de la que ya hemos hablado. Con Nietzsche podemos afirmar que un pensamiento viene cuando quiere, no cuando yo quiero que venga: el *yo pienso* acaso debe sustituirse por el *ello piensa*. Pero ni siquiera apostarle a esto nos salva, ya que este *ello* también forma parte del juego del lenguaje y no nos libra de posibles falacias como la de afirmar que *pensar* es una actividad. Es complicado, pues, pararse frente al Sujeto desgarrado y sugerir alguna salida. Pero creemos que es posible. Y la propuesta es ética.

Ya Lacan hizo un esfuerzo por conciliar las exigencias mínimas de una vida soportable con el reconocimiento de que somos sujetos escindidos por el lenguaje, rotos, destinados a la tragedia. En tal propuesta Lacan condena a Kant por haber construido una ética que rechazaba lo patológico para poder formular una ley basada en la razón práctica pura, ya que todo lo patológico, las pasiones, contaminan las pretensiones de universalidad: "se trata de una ética universal y verdadera, pero a condición de que los sujetos no estén interesados en nada, es decir, que no tengan deseo

cual ninguno".³ Kant consiguió una *ética apática*, un discurso que deja fuera todo lo sensible, un discurso que deja fuera el objeto del deseo, lo cual es impensable para el psicoanálisis, y para nosotros también, aunque con ciertas diferencias.

Kant logró, ya lo dijimos, establecer con maestría los límites epistemológicos del hombre, así como denunciar la falsa moral, pero lo que no hizo fue poner en duda la posibilidad de conocer en absoluto, así como las pretensiones morales en general. ¿Por qué se le habrá olvidado cuestionar lo que realmente tenía que haber cuestionado? A estas alturas ya no es permisible errar en la respuesta: por la creencia en la noción de Sujeto.

Por eso, y en esto estarían de acuerdo, me atrevo a decirlo, todos los autores que se han mencionado, es necesario declarar la guerra al atomismo psíquico que afirma que el alma, el yo, el Sujeto, es indestructible, inmortal, que posee unidad, que constituye una base epistemológica, ontológica y moral. No debemos por esto renunciar totalmente a la idea de Sujeto, pero podemos reinventarla: alma mortal, Sujeto como pluralidad, *Sujeto del inconsciente*, Sujeto trágico, escindido, roto, olvidado, pero, no por esto, completamente perdido y sin rumbo. Y es precisamente el nuevo camino, el camino del Sujeto desgarrado, el que nos toca trazar a continuación.

Una propuesta desde los fragmentos del Sujeto: La máscara más cara

Nietzsche afirma que los espíritus profundos necesitan una máscara, un disfraz. Y esta afirmación adquiere



Max Ernst, *Woman, Old Man and Flower*

re una significación impresionante si tomamos en cuenta varias cosas: en primer lugar, el hecho de que, al parecer, Nietzsche no se había leído con suficiente paciencia y atención, pues no fue sino hasta la lectura de los filósofos franceses contemporáneos que se comenzó a descifrar el verdadero significado de su obra. Trías afirma que la clave del pensamiento de Nietzsche está en su forma de escribir: los hiatos entre aforismo y aforismo, es decir, una doctrina, un discurso, abre paso a otra de manera espontánea, repentina y libre.

En la forma de escribir de los autores tradicionales que hemos criticado en este ensayo se ve la tendencia a la sistematicidad, sus obras son cerradas, definitivas, lo suficientemente inamovibles como para que eso que llamaron Sujeto tuviera un asidero epistemológico firme. Con Nietzsche pasa exactamente al revés, su propuesta está siempre abierta, hay un abismo entre cada aforismo; Nietzsche sacrifica su identidad, cada aforismo es una máscara, detrás de cada doctrina hay un Yo distinto: Nietzsche se disfraza de Nietzsche infinitamente. ¿Cómo habría podido Nietzsche hacer una crítica psicologista si no se hubiera salvado él mismo de los vicios en la concepción de su doctrina?

Aquí comienza la construcción de nuestra propuesta ética: ha muerto el Sujeto o, por lo menos, se ha despedazado y se tambalea herido mientras se le devela su verdadera sustancia: una ficción. Sin embargo, esto no debe conducirnos al nihilismo, ya que, si bien se caen junto con la noción de Sujeto todos los valores, sólo desde este estado de cosas puede hacerse una propuesta afirmativa que sea honesta. Es decir, si antes teníamos al Sujeto para fundamentar cualquier ley, propuesta o sistema y dicha noción era garante de que había una meta realizable, es obvio que ahora las cosas son distintas porque ya no tenemos un lugar fijo de donde agarrarnos.

Tenemos que ir juntando los pedazos de lo que queda de nuestra presunta subjetividad, pero no para armarlos cual rompecabezas y buscar de nuevo ese asidero inamovible, sino para tomar un pedazo, hacer con él una vida, una doctrina y una obra de arte, después deshacernos de él, tomar otro y continuar con esta afirmación fragmentaria hasta el infinito. Y nuestra empresa no será, en absoluto, sencilla; ya lo dijo Zaratustra: "Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y

contradicción de las finalidades: ¡Ay, quien adivina mi voluntad ése adivina sin duda también por qué caminos torcidos tiene él que caminar!"⁴

El Sujeto era algo ficticio, hubo que desmitificarlo, y al afirmar que no hay tal sustancia de la subjetividad estamos desatando la cadena de máscaras que estaban en el inconsciente. Esto nos exige reinventar los conceptos y categorías que se hicieron a lo largo de la historia de la filosofía en función de esa noción de Sujeto que ahora estamos criticando. Es claro que ese trabajo de reinvención no nos toca hacerlo a nosotros aquí y ahora, pero tomaremos una parcela pequeña de toda esa empresa para intentar, por lo menos, un concepto nuevo: el de felicidad como estado anímico en el que el mundo y la realidad, así como la relación con nosotros mismos, nos sea soportable. Recurrirnos para tal empresa a Jaques Lacan.

Es innegable que lo que a un analista se le demanda, en psicoanálisis por supuesto, es la felicidad, pero debemos dejar claro que ésta no puede lograrse más que de manera indefinidamente aplazada. La felicidad, para Nietzsche, para Lacan y para nosotros, no tiene una solución aristotélica porque no es posible satisfacer a todos los hombres con la misma fórmula. Debemos asumirnos en contra de la aseveración que declara que *no hay satisfacción para nadie si no la hay para todos*. No existe una disciplina de la felicidad, sólo podemos, tomando en cuenta que contamos con un Sujeto roto, intentar ubicarnos en un plano tal que nos vaya bien en la vida, que tomemos las cosas de manera adecuada, que, como ya dijimos, la vida nos sea soportable. Nuestra nueva ley no es una máxima desprendida de una legislación sino, más bien, el principio fundamental de las relaciones entre los hombres.

Si la ética es un juicio sobre nuestra acción, afirma Lacan, la medida de nuestra acción debe ser el retorno a nuestras pulsiones; una ética en donde lo único por lo que se puede ser culpable es por haber cedido en nuestro deseo. Ahora bien, no podemos negar que hacer de la pulsión la ley de la realización de la armonía es bastante peligroso pero no imposible, apelamos aquí a una metáfora nietzscheana: Dioniso en plena libertad no es sino afirmación destructiva, es necesario que el espíritu apolíneo se haga presente para mesurar, dirigir,



Max Ernst, *The Garden of France*

orientar y hacer realizable ese deseo incontenible que nos habita.

Esto suena bien: optar por la medida, lograr el equilibrio entre las fuerzas. ¿Pero, es realmente capaz el hombre de hacer tal cosa? Lacan nos cuenta una metáfora: la benevolencia del hombre es como una montaña llena de árboles y cada árbol es una feliz potencia para hacer el bien, sin embargo, habrá quien tale esos árboles, luego vendrán retoños y habrá una nueva promesa, pero, al final, los árboles serán siempre devorados y la montaña quedará devastada, vacía, muerta.

Es por eso que debemos darle un nuevo significado a la frase *conócete a ti mismo*. A pesar de que Trías la considere una falsa propuesta porque el Sujeto no deja de escurrírsenos y no podemos conocernos definitivamente, a pesar de que Nietzsche considere este imperativo como la mayor violencia contra la libertad y la apuesta definitiva por la medida apolínea en su sentido negativo, no podemos negar que es necesario conocernos como Sujetos, pero como Sujetos desgarrados. Debemos asumir, con el psicoanálisis, una ética de la experiencia trágica en la vida y aprender a jugar con estas reglas.

Debemos vernos a nosotros mismos como feroces agresores, asesinos y traidores, fieras al acecho de nuestros congéneres; debemos ver del mismo modo a todos los demás seres humanos pero no olvidar jamás, y este es, acaso, nuestro pequeño rayo de esperanza, que tenemos una serie infinita de máscaras por usar, una interminable cadena de formas de ser dentro de las cuales podemos encontrar, más bien, construir y atrevernos a usar, una máscara que permita vivir más o menos en armonía con el resto de los Sujetos fragmentados.

La máxima lacaniana en el discurso ético es formulada como pregunta: ¿Hemos actuado en conformidad con nuestro deseo? Con esta propuesta, el concepto de *pleonexis* adquiere una dimensión nueva. Para Aristóteles consistía en saber dónde está la medida del deseo, pero esto se configuraba como premisa de un discurso del poder, a nosotros nos toca aceptar, de entrada, que la medida es ambigua, los significantes están al acecho. La orden de conocerse a uno mismo tenía una connotación tirana, ya que invitaba a obedecer y reprimir el deseo, para nosotros es al revés, debemos conocer nuestro deseo, o, por lo menos, intentarlo, aventurar en cada experiencia un intento de equilibrio. El bien soberano no existe, en este sentido, nuestro objetivo debe ser llegar a conocer este límite en donde se plantea la problemática del deseo.

Nuestra meta no es en absoluto lograr una posición de confort al servicio de los bienes, de cualquier tipo; en última instancia, como ya lo mencionamos, la aspiración a la felicidad absoluta es una promesa, un espejismo, una estafa. Nuestra pequeña propuesta ética, en tanto que se está asumiendo como trágica, aunque no menos propositiva, no será jamás el garante del ensueño burgués; la satisfacción de los bienes no resuelve la relación del ser humano con su deseo. Nuestra meta, insistimos, es alcanzar la experiencia del desasosiego absoluto, la dimensión en que la angustia es ya una protección, y partir de ahí, hacia ningún lugar, hacia todas partes.

¿Debemos, acaso, obrar por el Bien? ¿Pero, por el bien de quién? Obrar así no nos librará jamás de la catástrofe al interior nuestro. No debería existir, en todo caso, otro bien más que el que nos sirva para pagar el acceso al deseo. El imperativo de Kant no se preocupa por lo que se puede o no se puede hacer, existe ahí un *tú debes* incondicional. Para nosotros la medida del deseo es incommensurable. Para la tradición, como la vida se acaba, la acción moral necesita otra vida para consumarse, por eso aquel Sujeto necesitaba ser inmortal.

El Deseo, y esta concepción vale no sólo para el psicoanálisis, nos ha dejado ver que ante la satisfacción de una necesidad se exige siempre otra cosa. En este sentido: ¿Cómo es que ese Sujeto unitario que ahora rechazamos se relacionaba con la muerte? Sólo

en la medida en que articulaba una cadena de significantes y luego se daba cuenta de que podía faltar algún día en dicha cadena, esto es, el día de su muerte. El Sujeto de la tradición le apostaba por esa razón, a la inmortalidad del alma. El Sujeto roto que proponemos tiene que asumir, antes que nada, que la muerte y la desaparición absoluta son inevitables, y acaso sean mejores que la vida que llevamos.

Edipo, recuerda Lacan, dijo antes de morir: *antes bien, no ser*; esta es, a fin de cuentas, nuestra preferencia, subsistir en la sustracción de nosotros mismos respecto del orden del mundo. ¿Pero, qué debemos hacer mientras nuestra vida se acaba? ¿Qué premisas y compromisos debemos asumir ante la ruptura del Sujeto, la asunción trágica de la vida y el acecho brutal del deseo que nos habita?

*

El discurso del psicoanálisis nos ha servido para dejar bien claras las condiciones, el punto de partida en el que nos podemos encontrar ahora. Construiremos esta última parte de nuestro trabajo con la ayuda, imprescindible, de Nietzsche. Preguntémosnos de una buena vez: ¿debemos sacrificar la identidad por completo? Estamos dispuestos a asumir que la noción de Sujeto en el sentido tradicional no es ya aceptable, pero consideramos que concederle el poder al caos que nos habita y liberarlo por completo, es decir, asumir que no existe en absoluto forma de controlarnos o reconocernos es, no sólo peligroso, sino absurdo.

Para la ética de nuestra propuesta no servirá argumentar que el inconsciente podría ser el culpable de nuestras acciones y así culpar a Dioniso de todo lo que podemos hacer de perjudicial para nosotros o nuestros compañeros de especie. Para el psicoanálisis ningún acto está exento de responsabilidad, es por eso que una ética puede plantearse aún cuando se asume un Sujeto hecho pedazos.

Si nos atreviéramos a *dejar* el inconsciente por completo nos destruiríamos totalmente, es decir, nadie ve a Dioniso a los ojos sin volverse loco. Es necesaria la medida, pero con un sentido nuevo y la premisa para este nuevo significado es la metáfora nietzscheana del eterno retorno. El dolor del mundo y nuestras limitacio-

nes epistemológicas que son, cuantitativamente, casi ilimitadas, nos invitan a asumir una neurosis saludable que permita superar el terror de la existencia. Esto no es, en absoluto, optimismo, pues para Nietzsche ello sería un síntoma de decadencia. Urge preguntarnos cuál es el significado de la moral.

El perspectivismo de Nietzsche posee una tesis ontológica, a saber, que el mundo es una descripción, una interpretación que hacemos, en y de la existencia. Vivir es interpretar, no hay acceso al mundo sino a través de una perspectiva, y todo ser viviente debe establecer la propia. Ahora, como hay muchas perspectivas del mundo, es posible que en un solo ser humano pueda haber un cambio de perspectiva: no hay Verdad del mundo porque éste no es objetivo ni real ni verdadero. La realidad es un sueño concertado, asentado en valores provenientes de eso que se ha llamado Sujeto, que no es otra cosa sino el pivote de todos los puntos de interés de los seres humanos, pero no deja de ser ficticio. Vivir, proponemos, debe ser valorar. ¿Valorar qué, dónde, cuántas veces?

La tesis del *eterno retorno*, si bien tiene un fuerte matiz ontológico, es una metáfora que nos ayuda a sobrellevar la ética, es el criterio fundamental de la transmutación de los valores y la reformulación de las perspectivas en función de un Sujeto resquebrajado, múltiple, lleno de máscaras. La existencia nos muestra dos caminos, el pasado y el futuro, dos infinitos mares, lo cual nos revela el instante presente como eterno. Es decir, si hay eternidad hacia el pasado y hacia el futuro, entonces existe una unicidad del tiempo, hay una sola eternidad, hay un círculo, hay un *eterno retorno*. La condición trágica de la vida sólo puede comenzar a superarse cuando se tiene la valentía para ver el vértigo del tiempo; acaso la experiencia más sublime sea la de verse uno mismo en relación con el todo, y sólo desde ahí pueden crearse nuevos valores y adquirir la capacidad, la maestría para no dejar de crearlos nunca.

Si todo se repite, hay determinación, visión fatalista. Pero lo que hacemos, no sólo afecta el futuro, sino que también repercute el pasado porque repercute todo el tiempo. Es decir, si todo se repite: ¿Dónde está el original que se sigue repitiendo? No hay primera vez para nada; en el instante se encuentra la llave del tiempo; es el tiempo del tiempo. En el instante está

todo cada vez. ¿No resulta esto maravillosamente mejor que la concepción lineal en la que la ética tiene metas, propósitos y fines definidos? Esta propuesta nos abre un infinito de posibilidades, y es la que menos nos hará sufrir si entendemos que somos Sujetos múltiples.

Ahora bien, no deja de ser una metáfora pero esto no le resta valor. De cualquier forma: ¿Qué no es una metáfora si somos Sujetos rotos y no podemos garantizarnos nada? Si se conciben el tiempo y la historia como lineales es necesario que quien actúa se constituya como una entidad capaz de congeniar con estos supuestos, por eso la noción de Sujeto sirvió para perfilar al hombre hacia una meta sólida y feliz. La realidad como *eterno retorno* nos invita a probar todas las posibilidades de ser y, lo más importante: ¡Parece ser que no podemos evitarlo!

Si se ha querido otorgar un valor al Sujeto como sustancia y se ha querido, por lo mismo, vivir en la ficción de que hay unidad en lo que pensamos y hacemos es porque hemos sido demasiado optimistas. Si, en cambio, nos asomamos realmente al abismo que es la vida, constataremos que no nos queda otra opción más que construir un discurso fragmentario, multiplicar hasta el infinito las doctrinas. ¡Vivir en pleno carnaval! Y este carnaval se debe entender como desfile de máscaras.

En la escritura de Nietzsche, como en la escritura de nuestra propia vida, existen aforismos infinitos separados por un hiato, un abismo; la cadena es interminable. Si la filosofía, sostiene Trías, asume el carnaval se convierte en un *anti-sistema* y abandona los proyectos únicos y eternos. El único nuevo poder, el definitivo y realmente valioso saber para nosotros ahora es *saber cuándo cambiar de máscara*, cuándo poner fin a un aforismo y empezar de nuevo, manifestar un nuevo estado pulsional hasta el infinito, hasta la locura. Es necesario provocar la explosión del inconsciente que libere lo reprimido; la vida social será entonces una agregación de identidades, una convivencia de Sujetos rotos, un carnaval acelerado.

Vemos con Trías que la noción de Yo se reduce a una credencial de identificación, y que detrás hay muchas máscaras, es decir, todas las posibilidades de ser que tenemos, todos los roles y papeles socioculturales que podemos jugar. Pero ese Yo, que no es más que una de

las máscaras en turno, se convirtió en Sujeto cuando olvidó su condición ficticia; la noción de Sujeto era una máscara detrás de la cual, presuntamente, había una sustancia, nuestra persona, nuestra alma. La propuesta de Trías es liberar todas las máscaras, es decir, no confundir jamás ninguna de ellas con la identidad absoluta, no darle más importancia a ninguna de ellas, saber cuándo cambiarlas, recuperarlas, abandonarlas, portarlas de nuevo...

Nosotros creemos que esta propuesta no es suficiente para nuestro propósito. Si promovemos la explosión del carnaval es porque queremos que la noción de Sujeto como unidad se destruya para asumarnos como Sujetos múltiples. Hasta aquí estamos de acuerdo. Sin embargo, también mencionamos la necesidad de la medida. ¿Cómo podremos conocernos a nosotros mismos y conocer nuestros límites en el sentido de la ética lacaniana si el intercambio de máscaras nunca acaba? Es decir, aún cuando el deseo no tiene límites: ¿Cómo podremos siquiera convivir con los demás cuando hay esta absoluta violencia de nuestras formas de ser? Que quede claro que no estamos proponiendo una vuelta a la noción del Sujeto para salvar el caos que implica el carnaval, lo que estamos diciendo es que no debemos olvidar lo apolíneo en cualquier propuesta que hagamos.

El eterno retorno nos ofrece, en efecto, la posibilidad de ponernos todas las máscaras que nos sea posible, iniciar un aforismo como la manifestación de un impulso cada vez que queramos, y es necesario hacer esto, sin embargo, si ya sabemos que somos tiranos por naturaleza, egoístas, idiotas e incompetentes precisamente por estar faltos de certezas, por estar escindidos por el lenguaje, por estar condenados inevitablemente a la existencia trágica: ¿Qué nos hace pensar que un desfile de máscaras y una explosión en carnaval será una experiencia plenamente satisfactoria? Un carnaval así es una fiesta dionisíaca con sus implicaciones más terribles; un carnaval así es el estallido absoluto del inconsciente, es asomarse al abismo respecto del cual tanto hemos insistido que debemos asomarnos, pero para no regresar...

Nosotros no le apostamos a la locura total, al mero sinsentido, a la orgía caótica en la que Dioniso nos destruye con su sola mirada. Necesitamos un mínimo

de medida, una última máscara que controle las demás, que no deje que una de ellas, como pasó con el Sujeto, se erija como la definitiva, una máscara humilde y consciente siempre de su condición exclusivamente apolínea. Esta máscara que proponemos es la máscara más cara, la que más nos cuesta porque no evita, hay que reconocerlo, que traicionemos nuestras pulsiones aunque sea un poco, no evita que exista la posibilidad de que alguna vez se nos acaben las perspectivas. Nos resulta bastante caro aceptar que necesitamos disciplina y medida, pero nadie, ni siquiera el mismo Nietzsche, le apostaría al temple puramente dionisíaco sin escucharse absurdo. ¿Qué cara es una máscara que no nos permite, por fin, entregarnos al goce total!

Esta máscara, que implica para nosotros un sacrificio, es la representación de ese mínimo de cordura que Lacan pide para que su ética se realice, esa máscara, vale insistir, es Apolo, es disciplina, es esfuerzo que fortalece el espíritu (el temple anímico); esta máscara no es el Sujeto, no es el Yo, no es el alma, la identidad o la persona humana, es, simplemente, una máscara construida con los pocos pedacitos apolíneos que yacen en el suelo y que son lo que ha quedado de máscaras hechas pedazos por no haber recibido a tiempo la bendición de aquel bello dios resplandeciente.

Notas.

1. Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000, p. 338.
2. *Ibid.*, p. 340.
3. Herrera, Rosario, *Hacia una (po)ética*, Suplemento Cultural Acento de la Voz de Michoacán, 29/12/20004
4. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2000, p. 124.

Mi trayectoria intelectual

Isaiah Berlin

Presentación de la traducción escolar de
"Mi trayectoria intelectual", de Isaiah Berlin por
Ana Cristina Ramírez Barreto

El texto que a continuación se presenta es fruto del ejercicio escolar del Taller Cultural de traducción llevado a cabo de septiembre de 2004 a febrero de 2005. Propuse a l@s participantes del taller que tradujéramos *My Intellectual Path* de Isaiah Berlin (1909-1997) no sólo por mi inclinación personal —que no la niego— sino también por las siguientes razones:

En primer lugar, la indiscutible relevancia filosófica del autor. Berlin ha sido uno de los más destacados filósofos que ha historiado las ideas de la Ilustración y el Romanticismo y ha contribuido con sus reflexiones en ética, teoría política y literatura. Además, destaca por ser buen escritor, de estilo claro y fluido. Su obra ha sido traducida a varios idiomas y en castellano contamos con buena parte de ella gracias a editoriales como el Fondo de Cultura Económica, Taurus, Península, Alianza y Cátedra.

"Mi trayectoria intelectual" es una retrospectiva autobiográfica que Berlin logró redactar a los 77 años, poco tiempo antes de morir, para una edición en Chi-

na. Se trata de un texto excepcional no sólo por las circunstancias de su producción y su contenido sino porque representa un esfuerzo de expresión sencilla, clara e ilustrada con diálogos imaginarios y con ciertas ironías, muy amena para leer y que pone en perspectiva algunos de los temas centrales de la filosofía contemporánea.

Estas fueron razones de peso para iniciar con la traducción de este texto a l@s participantes del Taller. Independientemente de las virtudes didácticas que podría tener el relato de Berlin, confiaba en que la experiencia de esforzarse por comprender la escritura en inglés y alcanzar cierta transparencia en su versión en castellano tendría que ser provechosa para l@s talleristas en varios aspectos, que van desde leer con minuciosa atención y reparar en las formas expresión escrita de la lengua materna, hasta la utilización de traductores y diccionarios accesibles en la internet. Desde mi punto de vista, el mayor provecho sería que l@s talleristas hubieran perdido el miedo a acercarse a textos en otro idioma y confiaran en que, vencida la opacidad de las primeras páginas, la perseverancia tendría más pronto que tarde su recompensa. Es necesario decir

que la traducción (ésta y cualquiera) es un auxiliar para la comprensión pero no reemplaza al texto original.

De esta experiencia tod@s aprendimos algo. L@s talleristas ahora podrán ver completo y en blanco y negro el fruto de un esfuerzo colectivo que se logró a diferentes ritmos y con diferente intensidad para cada quien. Por mi parte, creo que de coordinar algún futuro Taller de Traducción no cometería los mismos errores sino otros diferentes: por ejemplo, no me confiaría en que 52 párrafos son pocos, pues bastan y sobran para perderse varias veces en la interminable serie de revisiones.

Participaron en este trabajo Jaime Durán, Esmeralda Equihua Mora, Adriana Jacqueline Gómez Gómez, José Fernando Hernández, Magali Lizama Vences, Trilce Ariadna Mendoza Hernández, Guadalupe Miranda, Fernando Morales, Jaime Nárez Espinosa, Ixchel Pérez Salinas, Josafat Pérez Velázquez, Azucena Peñaloza Vargas, Marco Antonio Sánchez Olvera, Guadalupe Tulais Molina, Ricardo Vaca Arizmendi. Muy especialmente reconozco la capacidad de trabajo de Yeri Paulina Mendoza Solís, quien se hizo cargo de varios párrafos extras y de un par de revisiones generales. También es de agradecerse el permiso de publicación de esta traducción a © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 1990, propietario de los derechos de autor.

Mi trayectoria intelectual

La filosofía de Oxford antes de la segunda guerra mundial

Mi interés en temas filosóficos empezó cuando era estudiante de licenciatura en Oxford a finales de los años veinte y comienzos de los treinta, porque la filosofía era parte del curso que en aquel entonces seguía una gran mayoría de los estudiantes en Oxford. Como resultado de mi continuo interés en este campo fui llamado en 1932 a enseñar filosofía y mis opiniones en aquel entonces naturalmente estaban influenciadas por el tipo de discusiones que mis contemporáneos filósofos sostenían en Oxford. Hubo muchos otros debates en filosofía pero mis colegas y yo nos concentramos en aquellos tópicos que fueron los frutos de un retorno al

empirismo, el cual empezó a dominar la filosofía británica antes de la Primera Guerra Mundial, principalmente bajo la influencia de dos reconocidos filósofos de Cambridge: G. E. Moore y Bertrand Russell.

Verificacionismo

El primer tema que ocupó nuestra atención hacia mediados y finales de los años treinta fue la naturaleza del significado —su relación con la verdad y la falsedad, el conocimiento y la opinión y en particular la prueba del significado expresado en las proposiciones en términos de su verificabilidad. El impulso hacia estos temas vino de los miembros de la Escuela de Viena, discípulos de Russell y enormemente influenciados por pensadores tales como Carnap, Wittgenstein y Schlick. La opinión de moda era que el significado de una proposición consistía en el modo en que ésta era verificable —es decir, que si no había manera alguna de verificar lo que había sido dicho, esta proposición no era capaz de verdad o falsedad, ni factual y, por lo tanto, o bien era un sinsentido o un caso de algún otro uso del lenguaje como se ve en los enunciados imperativos, en las expresiones de deseo, en la literatura imaginativa o en otras formas de expresión que no tienen pretensión de verdad empírica.

Fui influenciado por esta escuela en el sentido de estar absorbido por los problemas y teorías que generó, pero nunca llegué a ser un verdadero discípulo. Siempre creí que los enunciados que podían ser verdaderos o falsos o plausibles o dudosos o interesantes en tanto que, efectivamente, se relacionaran con el mundo empíricamente concebido (y hasta hoy día nunca he pensado el mundo de otro modo), no obstante, no necesariamente eran susceptibles de ser verificados por algún criterio simple y fulminante, como afirmaron los de la Escuela de Viena y sus seguidores positivistas lógicos. Desde el comienzo sentí que las proposiciones generales no eran verificables de esa forma. Los enunciados, ya sea en el uso ordinario o en el de las ciencias naturales (estos últimos eran los enunciados ideales para la Escuela de Viena), podrían ser perfectamente significativos sin ser verificables. Si dijese 'Todos los cisnes son blancos', nunca podría determinar si sé esto acerca de todos los cisnes que existen aunque

el número de cisnes no fuera infinito; un cisne negro sin duda refutaría esta generalización, pero su verificación positiva de manera completa me parecía imposible; sin embargo, sería absurdo decir que esto no tenía sentido. Lo mismo se aplicaba a las proposiciones hipotéticas, y más aun acerca de las proposiciones hipotéticas incumplidas [*unfulfilled hypotheticals*], de las cuales era completamente paradójico sostener que podían mostrarse verdaderas o falsas por la observación empírica; y aun así eran claramente significativas.

Pensé en una gran cantidad de enunciados de este tipo, que claramente tenían significado en la plena aceptación de la palabra, pero cuya significación escapaba al estrecho criterio propuesto, el de la observación empírica directa —el mundo de lo sensible. Por consiguiente, a pesar de que activamente tomé parte en estas discusiones (ciertamente, lo que más tarde se llamó la filosofía de Oxford empezó en mis habitaciones por las tardes, en reuniones a las que asistían filósofos posteriormente célebres como A. J. Ayer, J. L. Austin y Stuart Hampshire, todos ellos influenciados por el empirismo y en algún grado por el realismo de Oxford —es decir, la creencia de que el mundo externo es independiente de los observadores humanos), sin embargo, seguí siendo un hereje, aunque amigable. Nunca he abandonado las opiniones que sostuve en aquel entonces y todavía creo que si bien la experiencia empírica es todo lo que las palabras pueden expresar —pues no hay otra realidad—, sin embargo, la verificabilidad no es el único o el más plausible criterio para el conocimiento, las creencias o las hipótesis. Esto ha quedado conmigo por el resto de mi vida y ha coloreado todo lo demás que he pensado.

Otro tópico que ofrecí para la atención de mis jóvenes colegas fue el del estatus de proposiciones tales como 'Este color rosa es más parecido a este bermellón que a este negro'. Si se generalizaba, quedaba claro que se trataba de una verdad a la cual ninguna experiencia parecía refutar —pues las relaciones de los colores visibles están fijadas. Al mismo tiempo, la proposición general no podía ser llamada a priori porque no procedía formalmente de ninguna definición y, por tanto, no pertenecía a las disciplinas formales de la lógica o las matemáticas, las únicas a las que pertenecen proposiciones a priori, consideradas tautologías.

Así que habíamos encontrado una verdad universal en la esfera empírica. ¿Cuáles eran las definiciones para 'rosa', 'bermellón', etc.? No tenían. Sólo viendo los colores podrían ser reconocidos, entonces sus definiciones fueron clasificadas como manifiestas y de tales definiciones nada se seguía lógicamente. Esto se acercaba al viejo problema de los juicios sintéticos a priori de Kant y discutimos esto y cosas parecidas por muchos meses. Estaba convencido de que mi proposición era, si no estrictamente a priori, sí auto-evidentemente verdadera, y que su contradictoria no era inteligible. No sé si a mis colegas les volvió a interesar el asunto, pero el tema entró formalmente en las discusiones que tuvimos entonces. Quedó plasmado en una opinión de Russell en su obra titulada *Los límites del empirismo*.

Fenomenalismo

El otro tema principal que discutimos con mis contemporáneos fue el fenomenalismo —esto es, la cuestión de si la experiencia humana está confinada a aquello provisto por los sentidos, como enseñaron los filósofos británicos Berkeley y Hume (así como Mill y Russell en algunos de sus escritos), o si existía una realidad independiente de la experiencia sensible. Para algunos filósofos como Locke y sus seguidores existía tal realidad, aunque no directamente accesible para nosotros —una realidad que causaba las experiencias sensibles, mismas que son todo lo que directamente podemos conocer. Otros filósofos sostuvieron que el mundo externo era una realidad material que podía o bien ser percibida directamente o bien mal percibida: a esto se le llamó realismo, en oposición a la opinión de que nuestro mundo estaba enteramente creado por las facultades humanas —por la razón, imaginación y todo eso— a la cual se le llamó idealismo, en el que tampoco creí. Nunca he creído en verdades metafísicas —ya sean verdades racionalistas como las expuestas por Descartes, Spinoza, Leibniz y, en su propio y muy peculiar estilo, Kant, o ya sean las verdades del idealismo (objetivo) cuyos padres son Fichte, Shelling y Hegel, quienes todavía tienen sus discípulos. Es decir, la verdad y la naturaleza del mundo externo fue-

ron los problemas que me ocupaban y sobre los cuales llegué a escribir —algo de eso ha sido publicado.¹

Uno de los fenómenos intelectuales que más me impactó fue la universal búsqueda de la certeza absoluta por parte de los filósofos, la búsqueda de respuestas indubitables, la búsqueda por la seguridad intelectual total. Desde su mismo inicio esto me pareció una aspiración ilusoria. No importa cuán sólidamente fundada, extendida, ineludible y 'auto-evidente' pueda parecer una conclusión o un dato directo, siempre será posible concebir que algo podría modificarlo o cuestionarlo, incluso aunque de momento no podamos imaginar qué podría generar esa modificación. Y esta sospecha de que buena parte de la filosofía seguía una senda ilusoria, posteriormente vino a dominar mis ideas en una conexión bastante nueva y diferente.

Mientras estaba así comprometido en la enseñanza y discusión de la clase de filosofía que he esbozado, fui comisionado para escribir una biografía de Karl Marx. Las opiniones filosóficas de Marx nunca me parecieron ser particularmente originales e interesantes, pero mi estudio de sus opiniones me condujo a investigar a sus predecesores, en particular a los *philosophes* franceses del siglo dieciocho —los primeros adversarios organizados del dogmatismo, tradicionalismo, religión, superstición, ignorancia, opresión. Adquirí una admiración por la gran tarea que los pensadores de la Enciclopedia francesa se impusieron a sí mismos y por el enorme trabajo que hicieron para liberar a los hombres de la oscuridad —clerical, metafísica, política y similares. Y aunque llegué a oponerme a algunas bases de sus creencias en común, nunca he perdido mi admiración ni el sentido de solidaridad hacia la Ilustración de ese período: lo que he criticado, aparte de sus defectos empíricos, son algunas de sus consecuencias, tanto lógicas como sociales; me he dado cuenta de que el dogmatismo de Marx y de sus seguidores deriva en parte de las certezas de la Ilustración del siglo dieciocho.

II

Historia de las ideas y teoría política

Durante la guerra serví como oficial británico. Cuando regrese a Oxford a enseñar filosofía me ocupaba

por dos problemas centrales. El primero fue el monismo —la tesis central de la filosofía occidental desde Platón hasta nuestros días— y la segunda, el sentido y aplicación de la noción de libertad. Dedicué un buen tiempo a cada uno de ellos y, a su vez, dieron forma a mi pensamiento en buena parte de los años siguientes.

Monismo

Deslumbrados por los espectaculares logros de las ciencias naturales en su propio siglo y el de sus predecesores, hombres como Helvétius, Holbach, D'Álembert, Condillac y los propagandistas de genio como Voltaire y Rousseau creyeron que, una vez descubierto el método correcto, podría ser revelada una verdad fundamental de la vida social, política, moral y personal —una verdad tan fundamental que había alcanzado ya tales triunfos en las investigaciones del mundo exterior. Los Enciclopedistas creyeron en el método científico como la única llave a tal conocimiento; Rousseau y otros creyeron en verdades eternas descubiertas mediante introspección. Sin embargo, estuvieron en desacuerdo, ellos pertenecieron a una generación convencida que estaba en el camino hacia la solución de todos los problemas que habían asolado a la humanidad desde sus inicios.

Una tesis más amplia subyacía a esto: a saber, que para todas las preguntas verdaderas debería haber una respuesta verdadera y sólo una, todas las otras respuestas serían falsas, pues de otra manera las preguntas no pueden ser tales genuinamente. Debe existir un camino que conduzca a los pensadores esclarecidos a las respuestas correctas para estas preguntas, así en el mundo moral, social y político como en el de las ciencias naturales, ya sea el mismo método u otro diferente; y una vez que se reúnan todas las respuestas correctas para las más profundas cuestiones morales, sociales y políticas que ocupan (o deberían ocupar) a la humanidad, el resultado representará la solución final a todos los problemas de la existencia. Desde luego, es posible que nunca alcancemos esas respuestas: los seres humanos pueden estar demasiado confundidos por sus emociones o ser demasiados estúpidos o demasiado desafortunados para ser capaces de llegar a ellas; las respuestas pueden ser muy difíciles, pueden faltar los me-

dios, las técnicas para descubrir pueden ser muy complicadas; pero como quiera que sea, si estamos provistos con las preguntas genuinas, sus respuestas deben existir. Si nosotros no las sabemos, nuestros sucesores podrían saberlas; o quizás hombres sabios en la antigüedad las supieron; y si no, quizás Adán en el paraíso las supo; o si no él, los ángeles deben saber; y si incluso ellos tampoco saben, Dios tiene que saber — las respuestas deben estar ahí.

Si las respuestas a las cuestiones sociales, morales y políticas son descubiertas, conociéndolas por lo que son —la verdad— los hombres no pueden equivocarse al seguirlas, puesto que no se sienten tentados a hacer lo contrario. Y así una vida perfecta puede ser concebida. No puede ser asequible, pero en principio tal concepción debe ser capaz de ser formada —ciertamente, por principio debe creerse en la posibilidad de descubrir las únicas respuestas verdaderas para las grandes preguntas.

Este credo seguramente no estuvo reservado para los pensadores de la Ilustración, aunque los métodos recomendados por otros fueron diferentes. Platón, creyó que las matemáticas eran la ruta a la verdad, Aristóteles, que quizá lo era la biología; judíos y cristianos buscaron las respuestas en libros sagrados, en los pronunciamientos de maestros divinamente inspirados y en las visiones de los místicos; otros creyeron que el laboratorio y los métodos matemáticos podrían resolver las cosas; incluso otros creyeron, como Rousseau, que solamente la inocente alma humana, el infante incorrupto, el campesino simple podrían conocer la verdad —mejor que los corruptos habitantes de las sociedades arruinadas por la civilización. Pero en lo que todos ellos convinieron fue en que, como sus sucesores tras la Revolución Francesa, quienes habrían supuesto que la verdad es más difícil de obtener de lo que creían sus predecesores, más ingenuos y optimistas,² una vez que las leyes del desarrollo histórico quedarán descubiertas —y para entonces ya lo estaban—, las respuestas a las preguntas de cómo vivir y qué hacer —en moralidad, vida social, organización política, relaciones personales— todo era capaz de ser organizado a la luz de las verdades descubiertas por los métodos correctos, cualesquiera que estos fuesen.

Esto es una *philosophia perennis* —en la cual han creído los hombres, los pensadores desde los presocráticos hasta todos los reformadores y revolucionarios de nuestra propia época. Esta es la principal creencia en la cual el pensamiento humano ha descansado durante dos milenios. Si no existiesen las respuestas verdaderas a las preguntas, ¿cómo podría jamás alcanzarse el conocimiento de cualquier cosa? Durante muchos años este fue el corazón del pensamiento racional —y también espiritual— europeo. No importa que las personas difieran tan notablemente, no importa que las culturas sean diferentes entre sí, que las opiniones morales y políticas sean diferentes; no importa que exista una variedad de doctrinas, religiones, moralidades, ideas —a pesar de todo en algún lugar debe haber una respuesta verdadera a las más profundas preguntas que le preocupan a la humanidad.

No sé por qué siempre fui escéptico acerca de esta creencia casi universal, pero así es. Tal vez se debiera a mi temperamento, el caso es que lo fui.

Giambattista Vico

Lo primero que me impresionó fue mi descubrimiento de las obras de Giambattista Vico, el pensador italiano del siglo XVIII. Él fue el primer filósofo, desde mi perspectiva, que concibió la idea de la diversidad cultural. Vico quería entender la naturaleza del conocimiento histórico, incluso de la historia misma; estaba muy bien apoyarse en las ciencias naturales en lo que concernía al mundo externo pero todo lo que ellas nos podrían proporcionar era un relato del comportamiento de piedras o mesas, estrellas o moléculas. Al pensar sobre el pasado vamos más allá del comportamiento; deseamos comprender cómo vivieron los humanos, y eso significa comprender sus motivos, miedos, esperanzas, ambiciones, amores y sus odios; a quién rezaron, cómo se expresaron a sí mismos en la poesía, el arte, la religión. Somos capaces de hacer esto porque nosotros mismos somos humanos y entendemos nuestra vida interior en estos términos. Sabemos cómo una roca o una mesa se comporta porque la observamos, hacemos conjeturas y las verificamos; pero no conocemos por qué la piedra desea ser como es —de hecho pensamos que no tiene capacidad para desear,

ni para cualquier otro tipo de conciencia. Pero sí sabemos por qué somos lo que somos, qué buscamos, qué nos frustra, qué expresa nuestros sentimientos y creencias más íntimas; sabemos más acerca de nosotros mismos que lo que jamás podremos saber acerca de las piedras o los arroyos.

El verdadero conocimiento es conocimiento de por qué las cosas son como son, no solamente que son; y mientras más hurguemos en esto, más nos damos cuenta que las preguntas formuladas por los griegos homéricos son diferentes de las preguntas formuladas por los romanos, y que a su vez las formuladas por los romanos difieren de aquellas que preguntaron los cristianos en la Edad Media o en la cultura científica del siglo XVII o en los días de Vico del siglo XVIII. Las preguntas difieren, las respuestas difieren, las aspiraciones difieren; el uso del lenguaje, de los símbolos, difiere; y las respuestas para un conjunto de preguntas no responden, no tienen mucha relevancia para las preguntas de otras culturas. Desde luego Vico fue un piadoso católico romano y creyó que la Iglesia sola podía proveer las respuestas. Pero sea como fuere, esto no le impidió formular la original idea de que las culturas difieren, que lo que importa a un griego del siglo V es muy diferente de lo que le importa a un piel roja o a un chino o a un científico en un laboratorio del siglo XVIII; y por lo tanto sus perspectivas difieren y no hay respuestas universales para todas sus preguntas. Claro que existe una naturaleza humana común, pues de otra manera los hombres de una época no podrían comprender la literatura o el arte de otra, o, antes que nada, sus leyes, sobre lo cual Vico, en tanto jurista, conoció bastante. Pero esto no impidió que existiese una amplia variedad de experiencia cultural, de tal forma que un tipo de actividad resultara relevante a otro tipo de actividad dentro de una misma cultura, pero no compartiese vínculos tan estrechos con la actividad paralela a ella en otra cultura.

J.G. Herder

Entonces leo a un pensador de lo más relevante, a saber, el filósofo y poeta germano Johann Gottfried Herder. Herder no fue el primero (su maestro, Johann George Hamann, tuvo ese honor) en negar la doctrina de sus

contemporáneos franceses sobre la existencia de verdades universales, eternas, incuestionables, válidas para todos los hombres, en todas partes, en todos los tiempos; tesis, también, de que las diferencias se deben simplemente al error y a la ilusión, porque la verdad es una y universal —“*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”.³ Herder creyó que las distintas culturas tenían diferentes respuestas a sus preguntas centrales. Estuvo más interesado en las humanidades, en la vida del espíritu, que en el mundo externo; llegó a estar convencido de que lo que era verdad para un portugués no era necesariamente verdadero para un persa. Montesquieu comenzó a decir este tipo de cosas, pero aún él, que creía que los hombres eran formados por su medio ambiente, por lo que él llamó ‘clima’, fue al fin de cuentas un universalista —creyó que las principales verdades eran eternas aunque las respuestas a preguntas locales y efímeras pudieran ser diferentes. Herder afirmó que cada cultura posee su propio ‘centro de gravedad’;⁴ cada cultura tiene sus propios puntos de referencia; no hay razón para que las culturas deban pelear entre ellas —la tolerancia universal debe ser posible— pues la unificación sería su destrucción. Nada fue peor que el imperialismo. Roma, quien destruyó civilizaciones nativas en el Asia menor para producir una cultura romana uniforme, cometió un crimen. El mundo era un gran jardín donde crecían diferentes flores y plantas, cada una a su modo, con sus propios derechos y obligaciones, su propio pasado y futuro. De aquí se seguía que no importaba lo que los hombres tuviesen en común —y por supuesto, nuevamente, había un cierto grado de naturaleza común— no había respuestas verdaderas universalmente, tan válidas para una cultura como para otra.

Herder es el padre del nacionalismo cultural. No es un nacionalista político (este tipo de nacionalismo no se había desarrollado en su tiempo), pero él creía en la independencia de las culturas y la necesidad de preservar cada una en su singularidad. Creyó que el deseo de pertenecer a una cultura, algo que unía a un grupo, a una provincia o a una nación, era una necesidad humana básica, tan profunda como el deseo de comida, bebida o de libertad; y que esta necesidad de pertenecer a una comunidad donde entendías lo que otros decían, donde te podías mover libremente, don-

de tenías vínculos tanto emocionales como sociales, políticos y económicos, esta necesidad, repito, era la base de la vida humana madura, desarrollada. Herder no era relativista, aunque a menudo así se le describe: creyó que había metas básicas humanas y reglas de comportamiento, pero que tomaron formas completamente diferentes en las distintas culturas, y que, por consiguiente, aunque podría haber analogías, similitudes, que hacían a una cultura inteligible para otra, las culturas no se confundían entre sí —la humanidad no era una sino muchas, y las respuestas a las preguntas también eran muchas, aunque podría haber alguna esencia central en todas ellas, la cual se mantenía siendo una y la misma.

El Romanticismo y sus frutos

Esta idea fue desarrollada más adelante por los románticos, quienes dijeron algo completamente nuevo y perturbador: los ideales no son verdades objetivas escritas en el cielo y necesitando ser comprendidas, copiadas, practicadas por los hombres; sino que fueron creadas por los hombres. Los valores no son hallados, sino hechos; no descubiertos, sino generados —esto es lo que algunos de los románticos alemanes ciertamente creyeron, en oposición a la objetivista tendencia universalizadora de los superficiales franceses. La singularidad importaba. Un poeta alemán escribe poesía en alemán, en un lenguaje que, en el transcurso de la escritura, él de alguna manera crea: no es simplemente un escritor en alemán. El artista alemán es un hacedor de pinturas, poemas, danzas alemanas —y así en todas las otras culturas. Alexander Herzen, un pensador ruso, una vez preguntó '¿Dónde está la canción antes de ser cantada?' ¿Dónde, ciertamente? 'En ningún lugar' es la respuesta —uno crea la canción al cantarla, al componerla. Entonces, asimismo, la vida es creada por aquellos que la viven, paso a paso. Esta es una interpretación estética de la moralidad y de la vida, no una aplicación de modelos eternos. La creación es todo.

A partir de esto surgieron diversos tipos de movimientos —anarquismo, romanticismo, nacionalismo, fascismo, culto al héroe. Yo creo mis propios valores, quizá no conscientemente: y además, ¿quién es 'yo'?

Para los románticos byronianos, el 'yo' es efectivamente un individuo, el forastero, el aventurero, el proscrito, ése que desafía a la sociedad y a los valores aceptados y sigue los propios —podría ser su ruina, pero esto es mejor que la conformidad, la esclavitud o la mediocridad. Pero para otros pensadores el 'yo' deviene algo mucho más metafísico. Es un colectivo —una nación, una Iglesia, un Partido, una Clase, un edificio del cual soy sólo una piedra, un organismo del que soy un diminuto fragmento viviente. *Esto* es el creador; yo mismo importo sólo en tanto pertenezco al movimiento, la raza, la nación, la clase, la Iglesia; yo no significo como un verdadero individuo dentro de esta súper-persona con la cual mi vida está orgánicamente ligada. De aquí el nacionalismo alemán: hago esto no porque sea bueno o correcto, ni porque me guste —lo hago porque soy un alemán y esta es la manera alemana de vivir. De aquí también el existencialismo moderno —lo hago porque me comprometí con esta forma de existencia. Nada me obliga; yo no lo hago porque se trate de un orden objetivo ante el cual obedezco, o porque se trate de leyes universales a las cuales debo adherirme; lo hago porque al hacerlo creo mi propia vida; siendo lo que soy, le doy dirección a mi vida y soy responsable de ello. La negación de los valores universales, este énfasis en ser antes que nada un elemento dentro de, y leal a, un súper-yo, es un momento peligroso en la historia de Europa, y ha tenido un alto costo que ha sido destructivo y siniestro en los tiempos modernos; es aquí donde esto comienza, en las reflexiones políticas y teorías de los primeros románticos alemanes y sus discípulos en Francia y en otros lugares.⁶

En ningún momento acepté la idea de esos súper-egos, pero reconocí su importancia en la acción y el pensamiento moderno. Eslogans como 'no yo, sino el Partido', 'no yo, sino la Iglesia', 'mi país, bien o mal, pero mi país' han herido la fe central del pensamiento humano, como se ha indicado líneas arriba —que la verdad es universal, eterna, para todos los hombres en todos los tiempos— la cual nunca ha sido recuperada. La humanidad no es un objeto, sino un sujeto, un espíritu siempre en movimiento, autocreador, y autocompositor en muchos actos dramáticos, el cual, de acuerdo con Marx, terminará en algún tipo de per-

fección —todos estos temas desde la revolución romántica. Mientras rechazo esta enorme interpretación metafísica de la vida humana *in toto* sigo siendo un empirista, y sólo sé aquello que soy capaz de experimentar o lo que podría llegar a experimentar, y no comienzo a creer en entidades supra-individuales —sin embargo, reconozco que ha tenido en mí algún impacto, en el siguiente sentido.

Pluralismo

Llegué a la conclusión de que existe una pluralidad de ideales; así como existe una pluralidad de culturas y temperamentos. Yo no soy un relativista; no digo 'a mí me gusta el café con leche y a ti sin leche; estoy a favor de la amabilidad y tú prefieres los campos de concentración' —cada uno de nosotros tiene sus propios valores, los cuales no pueden ser derrotados o integrados. Yo creo que esto es falso. Pero también creo que hay una pluralidad de valores que los hombres pueden y deben buscar, y que estos valores difieren. No hay una infinitud de ellos: el número de los valores humanos, de los valores que puedo perseguir al tiempo que mantengo ni apariencia humana, mi carácter humano, es finito —digamos 74 o quizá 122 ó 26 pero finito, cualquiera que sea. Y la diferencia que esto hace consiste en que si un hombre persigue uno de estos valores, yo, que no lo busco, soy capaz de entender por qué él lo procura o cómo sería para mí, en sus circunstancias, ser inducido a perseguirlo. De aquí la posibilidad del entendimiento humano.

Creo que estos valores son objetivos —es decir, su naturaleza, el fin que estos persiguen, es parte de lo que es un ser humano, y este es un objetivo dado. El hecho de que los hombres son hombres y las mujeres son mujeres y no perros o gatos o mesas o sillas es un hecho objetivo; y parte de este hecho objetivo es que hay ciertos valores, y sólo estos valores, que los hombres, mientras permanezcan siendo hombres, pueden anhelar. Si yo soy un hombre o una mujer con suficiente imaginación (y esto es algo que necesito), puedo entrar en un sistema de valores que no me es propio, pero el cual, no obstante, es algo que puedo concebir sea anhelo de los hombres mientras permanezcan siendo humanos, mientras permanezcan siendo

criaturas con las cuales me pueda comunicar, con las cuales tenga algunos valores en común —para todos los seres humanos deben haber algunos valores en común o dejarían de ser humanos, y también algunos valores diferentes, como de hecho sucede.

Es por eso que el pluralismo no es relativismo —los valores múltiples son objetivos, parte de la esencia de la humanidad más que arbitrarias creaciones de las fantasías subjetivas de los hombres. Sin embargo, por supuesto, si anhelo un juego de valores detestaría otro, y pensaría que está dañando a la única forma de vida en la cual soy capaz de vivir o tolerar, para mí mismo y para otros; en tal caso lo atacaría, hasta debería —en casos extremos— ir a la guerra contra ello. Pero todavía lo reconozco como un anhelo humano. Encuentro detestables los valores nazis, pero puedo entender cómo, dadas la suficiente desinformación y creencias suficientemente falsas de la realidad, uno podría llegar a creer que estos son la única salvación. Por supuesto, tienen que ser combatidos mediante la guerra si es necesario, pero no considero a los nazis, como algunas personas lo hacen, como literalmente patológicos o dementes, sólo como terriblemente equivocados, totalmente desorientados acerca de los hechos, por ejemplo al creer que algunos seres son sub-humanos, o que aquella raza es central, o que sólo las razas nórdicas son verdaderamente creativas, y cosas así. Veo cómo, con la suficiente falsa educación, ilusión y error suficientemente difundidos, los hombres pueden, permaneciendo hombres, creer esto y cometer los más innombrables crímenes.

Si el pluralismo es un punto de vista válido, y es posible el respeto entre sistemas de valores que no son necesariamente hostiles entre sí, entonces la tolerancia y las consecuencias liberales se siguen, pues no provienen del monismo (solamente un sistema de valores es verdadero, todos los demás son falsos) o del relativismo (mis valores son míos, los tuyos son tuyos, y si nosotros nos enfrentamos, qué lástima, ninguno de nosotros puede afirmar que está en lo correcto). Mi pluralismo político es un producto de la lectura de Vico y Herder, y de la comprensión de las raíces del romanticismo, el cual en su forma violenta y patológica ha ido más allá de la tolerancia humana.

Igual con el nacionalismo: el sentido de pertenencia a una nación me parece bastante natural y no debe ser condenado en sí mismo o incluso criticado. Pero en su condición enardecida —mi nación es mejor que la tuya, yo sé cómo debería ser el mundo y deberías ceder porque tú no sabes, porque tú eres inferior a mí, porque mi nación está en la cima y la tuya está lejos, muy lejos debajo de la mía, y debe ofrecerse como material para la mía, la cual es la única nación autorizada para crear el mejor mundo posible— esta es una forma de extremismo patológico el cual puede llevar, y ha llevado, a horrores inimaginables, y es totalmente incompatible con el tipo de pluralismo que he intentado describir.

Sería de interés remarcar, de paso, que hay ciertos valores que nosotros en nuestro mundo aceptamos los cuales fueron probablemente creados por el romanticismo temprano y no existieron antes: por ejemplo, la idea de que la variedad es una cosa buena, que una sociedad en la cual se tienen muchas opiniones diferentes, y aquellos que las sostienen son tolerantes entre sí, es mejor que una sociedad monolítica en la que una opinión se impone sobre todas. Nadie antes del siglo XVIII podría haber aceptado eso: la verdad era una y la idea de variedad resultaba hostil a ella. De igual modo, la idea de la sinceridad, como un valor, es algo nuevo. Siempre era correcto ser un mártir de la verdad, pero sólo por la verdad: los musulmanes que murieron por el Islam fueron pobres criaturas, insensatas, desorientadas que murieron por un sinsentido; los protestantes, los judíos y los paganos eran así para los católicos; y el hecho de que aquellos sostuvieran sus creencias sinceramente no los hacía mejores —lo importante era estar en lo correcto. En el descubrimiento de la verdad, como en cualquier otro camino de vida, el éxito era lo que importaba, no el motivo. Si un hombre te dice que él cree que dos veces dos son diecisiete, y alguien más dice, 'sabes, que no lo dice para molestarte, no lo hace por presumir o porque le hayan pagado por decirlo —él verdaderamente lo cree, es un creyente sincero—', tú dirías, 'Esto no lo hace mejor, él está diciendo tonterías irracionales'. Eso es lo que los protestantes hicieron, en la opinión de los católicos, y viceversa. Mientras más sincero, más peligroso; no se pusieron límites para la sinceridad hasta

que la noción de que hay más de una respuesta a una pregunta —es decir, el pluralismo— se difundió ampliamente. Eso es lo que condujo a que se valorara primero el motivo antes que la consecuencia, la sinceridad antes que el éxito.

El enemigo del pluralismo es el monismo —la creencia antigua de que hay una sola armonía de verdades dentro de la cual todo, si es genuino, finalmente debe encajar. La consecuencia de esta creencia (la cual es en algo diferente de, pero semejante a, lo que Karl Popper llamó esencialismo —para él la raíz de todo mal) es que aquellos que saben deberían mandar a aquellos que no. Aquellos que conocen las respuestas a algunos de los grandes problemas de la humanidad deben ser obedecidos, puesto que sólo ellos saben cómo la sociedad debería estar organizada, cómo la vida de los individuos debería ser vivida, cómo debería la cultura ser desarrollada. Esta es la vieja creencia platónica de los reyes-filósofos, quienes tenían derecho para dar órdenes a otros. Siempre han existido pensadores que han sostenido que si sólo los científicos, dedicados solamente a las ciencias o personas científicamente entrenadas, pudieran ser puestas a cargo, el mundo mejoraría bastante. A esto yo tengo que decir que jamás se ha dado mejor excusa, o incluso razón, para el despotismo ilimitado de parte de una élite que le roba a la mayoría sus libertades esenciales.

Alguien alguna vez observó que en la antigüedad hombres y mujeres fueron ofrecidos en sacrificio a diversos dioses; la edad moderna los ha sustituidos con nuevos ídolos: -ismos. Causar dolor, matar, torturar son en general correctamente condenados; pero si estas cosas son hechas no para mi beneficio personal, sino por un -ismo —socialismo, nacionalismo, fascismo, comunismo, creencias religiosas fanáticamente sostenidas, o el progreso, o la realización de las leyes de la historia— son correctas. La mayoría de los revolucionarios creen, explícita o implícitamente, que para crear el mundo ideal deben romperse huevos, de otro modo uno no podría hacer el *omelette*. Los huevos están ciertamente rotos —nunca se han roto los huevos tan violentamente o ubicuamente como en nuestros tiempos— pero el *omelette* está lejos de nuestro alcance, se desvanece en la distancia infinita. Este es uno de los corolarios del monismo desenfrenado, como lo he lla-

mado —algunos lo llaman fanatismo, pero el monismo está, en la raíz de todo extremismo.

Libertad

La libertad política es un tema al cual dediqué dos conferencias durante los años cincuentas. Con la última de éstas, titulada 'Dos Conceptos de Libertad',⁷ inauguré mi cátedra en Oxford, y ahí trataba de distinguir entre dos nociones de libertad (o independencia —los términos son intercambiables), negativa y positiva. Entiendo por libertad negativa la ausencia de obstáculos que bloquean la acción humana. Independientemente de los obstáculos creados por el mundo externo o por leyes psicológicas, biológicas, fisiológicas, las cuales gobiernan a los seres humanos, hay una falta de libertad política —el tema principal de mi conferencia— en la cual los obstáculos son hechos por el hombre, ya sea deliberada o no intencionalmente. El alcance de la libertad negativa depende del grado en el cual estos obstáculos hechos por el hombre están ausentes —del grado en el cual soy libre para seguir este o aquel camino sin ser impedido para hacerlo ya sea por instituciones o disciplinas hechas por los hombres, o por las actividades de los seres humanos específicos.

No es suficiente decir que la libertad negativa significa simplemente libertad de hacer lo que quiero, pues en tal caso puedo liberarme de los obstáculos para el cumplimiento del deseo sencillamente siguiendo a los antiguos estoicos y aniquilar el deseo. Pero ese camino, la eliminación gradual de los deseos que pueden ser obstaculizados, al final conduce a los seres humanos a la privación gradual de sus actividades vitales naturales: en otras palabras, la más perfecta libertad de los seres humanos será aquella en la que estén muertos, puesto que no hay deseo y por lo tanto tampoco obstáculos. Lo que yo tuve presente, era más bien simplemente el número de caminos que un hombre puede seguir, ya sea que los elija o no. Este es el primero de los dos sentidos básicos de la libertad política.

Algunos han sostenido, contra mí, que la libertad debe ser una relación triádica: puedo superar o puedo eliminar o librarme de obstáculos únicamente para hacer algo, para ser libre de realizar un acto o actos dados. Pero no acepto eso. El sentido básico de no-libertad

[unfreedom] es aquel que le atribuimos al hombre en la cárcel, o al hombre atado a un árbol; quien esté en ese caso busca romper sus cadenas, escapar de la celda, sin que tenga que apuntar necesariamente a una actividad particular por realizar una vez que esté liberado. En el sentido más amplio, por supuesto, la libertad significa libertad de las reglas de una sociedad o de sus instituciones, del despliegue en contra de una excesiva fuerza moral o física, o de cualquier clausura de las posibilidades de acción que de otro modo estarían abiertas. Llamo a esto 'libertad de'.

El otro sentido central de la libertad es la libertad para: si mi libertad negativa es especificada contestando la pregunta '¿Qué tanto soy controlado?', la pregunta para el segundo sentido de la libertad es '¿Quién me controla?', puesto que estamos hablando sobre obstáculos artificiales, yo puedo preguntarme '¿Quién determina mis acciones, mi vida? ¿Lo hago libremente, en cualquier camino que elija? ¿O estoy bajo las órdenes de alguna otra fuente del control? ¿Es determinada mi actividad por mis padres, los profesores, los sacerdotes, los policías? ¿Estoy bajo la disciplina de un sistema legal, del orden capitalista, un amo, el gobierno (monárquico, oligárquico, democrático)? ¿En qué sentido soy yo maestro de mi destino? Mis posibilidades de acción pueden ser limitadas ¿Pero cómo son limitadas? ¿Quiénes me obstaculizan? ¿Cuánto poder pueden ejercer?'

Estos son los dos sentidos centrales de 'libertad' que me puse a investigar. Me di cuenta de que son diferentes, que fueron respuestas a dos distintas preguntas; aunque emparentadas, desde mi opinión no chocan —la respuesta a una no necesariamente determina la respuesta a la otra. Ambas libertades fueron los primordiales fines humanos, y ambos conceptos pudieron ser pervertidos en el curso de la historia humana. La libertad negativa pudiera ser interpretada como *laissez-faire* en economía por el cual en el nombre de la libertad a los amos les está permitido destruir las vidas de los niños en las minas, o en sus fábricas, se les permite destruir la salud y dignidad de los trabajadores en la industria. Pero desde mi punto de vista eso fue una perversión, no lo que el concepto básicamente significa para los seres humanos. Igualmente se ha dicho que es una burla, decirle a un hombre pobre que es per-

fectamente libre de ocupar un cuarto en un hotel caro, aunque no sea capaz de pagarlo. Sin embargo, esto también es una confusión. Él efectivamente es libre de rentar un cuarto, pero no tiene los recursos para usar esta libertad. Él quizá no tenga los recursos, porque ha sido impedido de ganar más de lo que gana por un sistema económico inventado por hombres —pero ésa es una privación de la libertad de ganar dinero, no de la libertad de rentar el cuarto. Esto pudiera sonar como una distinción pedante, sin embargo es central para las discusiones de libertad económica versus libertad política.

La noción de libertad positiva ha conducido, históricamente, a perversiones todavía más temibles. ¿Quién rige mi vida? Yo lo hago. ¿Yo? ¿Ignorante, confundido, conducido de un lado a otro por pasiones y tendencias incontrolables —¿Es eso todo lo que es para mí?— ¿No hay dentro de mí un yo superior, más elevado, más racional, más libre, capaz de entender y dominar las pasiones, la ignorancia y otros defectos, el cual pueda alcanzar sólo por un proceso de educación o comprensión, un proceso que pueda ser manejado sólo por aquellos que son más sabios que yo, quienes me hacen consciente de mi verdadero yo, el 'real', el más profundo, me hacen consciente de lo que soy cuando soy excelente? Esta es una bien conocida opinión metafísica, de acuerdo con la cual puedo ser verdaderamente libre y autocontrolado sólo si soy verdaderamente racional —una creencia que nos remite a Platón— puesto que quizás no soy suficientemente racional, debo obedecer aquellos que sí son racionales, y quienes por lo tanto saben lo que es mejor no sólo para ellos, sino también para mí, y que pueden guiarme por vías que finalmente despertarán mi verdadero yo racional y lo pondrán al mando, donde verdaderamente pertenece. Podría sentirme retorcido —de hecho, aplastado— por estas autoridades, pero eso es una ilusión: cuando haya crecido y logrado un yo completamente maduro, 'real', entenderé que, de haber sido sabio, habría hecho por mí mismo lo que mis maestros me hicieron cuando estaba en una condición inferior.

En resumen, ellos actúan en mi beneficio, en función de mis intereses más elevados, controlando mi ser más bajo; porque la verdadera libertad para el ser más bajo consiste en la total obediencia a ellos, los

sabios, quienes conocen la verdad, la élite de los sabios; o quizás mi obediencia debe ser para aquellos quienes entienden cómo está hecho el destino humano —si Marx tiene razón, entonces hay un Partido (el cual detenta las demandas de las metas racionales de la historia) que me debe formar y dirigir, a donde mi pobre yo empírico pueda desear ir; y el Partido mismo debe ser dirigido por sus perspicaces líderes, y finalmente, por los más grandes y sabios de entre todos.

No hay déspota en el mundo que no pueda utilizar este método de argumentación para ejercer la opresión más vil, en el nombre de un yo ideal que quiere hacer realidad por sí mismo, quizás con medios brutales y *prima facie* moralmente odiosos, (*prima facie* sólo para el yo empírico más bajo). El 'ingeniero de almas humanas', para utilizar la frase de Stalin,⁶ sabe mejor; él hace lo que hace no simplemente con miras a hacer lo mejor para su nación, sino en el nombre de la nación misma, en el nombre de lo que la nación estaría haciéndose si tan solo alcanzara este nivel de la comprensión histórica. Esta es la gran perversión de la que ha sido responsable la noción positiva de libertad: si las preocupaciones tiránicas de un líder marxista, de un rey, de un dictador fascista, de los guías de una Iglesia autoritaria o de la clase o del Estado, buscan al yo 'real' encarcelado dentro de los hombres, para 'liberarlo', de tal manera que este yo pueda alcanzar el nivel de aquellos que dan las órdenes.

Esto nos devuelve a la noción ingenua de que sólo hay una respuesta verdadera a cada pregunta: si conozco una respuesta verdadera que tú no conoces, y discrepas conmigo, es porque eres un ignorante; si tú conocieras la verdad, necesariamente deberías creer lo que yo creo; si buscas desobedecerme, puede ser solamente porque estás equivocado, porque la verdad no te ha sido revelada como me ha sido a mí. Esto justifica algunas de las más espantosas formas de opresión y esclavitud en la historia humana, y esto es verdaderamente lo más peligroso; y en nuestro siglo en particular, la más violenta interpretación de la noción de libertad positiva.

Esta noción de dos tipos de libertad y sus distorsiones conformaron el centro de muchas disputas en universidades de Occidente y otros sitios, y continúan hasta nuestros días.

Determinismo

Mi otra conferencia sobre la libertad se tituló 'Inevitabilidad Histórica'.⁹ Aquí asenté que el determinismo fue una doctrina ampliamente aceptada entre los filósofos por cientos de años. El determinismo declara que cada evento tiene una causa, de la cual inevitablemente se sigue. Este es el fundamento de las ciencias naturales: las leyes de la naturaleza y todas sus aplicaciones —el cuerpo entero de la ciencia natural— se apoya sobre la noción de un orden eterno que las ciencias investigan. Pero si el resto de la naturaleza está sometida a esas leyes, ¿podría ser que sólo el hombre no lo estuviera? Cuando un hombre supone, como la mayoría de las personas ordinarias hacen (aunque no la mayoría de los científicos y filósofos), que cuando él se levanta de la silla no es por necesidad sino porque ha elegido hacerlo —cuando él supone esto, le dicen que es una ilusión, que aunque el necesario trabajo de los psicólogos no haya culminado, algún día lo estará (en todo caso, es posible en principio) y entonces él sabrá que lo que él es y hace es necesariamente como es, y no podría ser de otro modo. Yo creo que esta doctrina es falsa, pero en este ensayo no pretendo demostrar esto o refutar al determinismo —efectivamente, no estoy seguro de que tal demostración o refutación sea posible. Mi única preocupación es hacerme dos preguntas. ¿Por qué los filósofos y otros piensan que los seres humanos están completamente determinados? Y, si lo están, ¿es esto compatible con los sentimientos morales normales y el comportamiento, como comúnmente se entiende?

Mi tesis es que hay dos razones principales para sostener la doctrina del determinismo humano. La primera es que, desde que las ciencias naturales son quizás la historia de éxito [*success story*] más grande en la historia entera de la humanidad, parece absurdo suponer que solo el hombre no es sujeto a las leyes naturales descubiertas por los científicos. (Eso, verdaderamente, es lo que los *philosophes* de siglo XVIII mantuvieron.) La pregunta no es, por supuesto, si el hombre es enteramente libre de tales leyes —nadie más sino un loco podría mantener que el hombre no depende de su estructura biológica o psicológica o del ambiente o de las leyes de la naturaleza. La única pre-

gunta es: ¿queda por ello agotada totalmente su libertad? ¿No hay algún rincón en el que él puede actuar como escoge, y no es determinado a escoger por causas precedentes? Esto puede ser un rincón diminuto del reino de la naturaleza, pero a menos que esté allí, su condición de ser libre, que es indudablemente casi universal —es una enorme ilusión, de los principios de la humanidad, desde entonces Adán comió la manzana, aunque dijera no ser así, y no contestar, 'no lo pude remediar, yo no actué libremente, Eva me obligó a hacerlo'.

La segunda razón para creer en el determinismo es que ha delegado la responsabilidad sobre una gran cantidad de cosas que la gente hace por causas impersonales, y por lo tanto, le deja una sensación de descargo por lo que hace. Cuando yo cometo un error o cometo una injusticia o un crimen o hago cualquier cosa que yo reconozco u otros reconocen como mala o desafortunada, puedo decir '¿Cómo podría evitarlo? —esa fue la forma como me criaron' o 'Esa es mi naturaleza, de la cual las leyes naturales son responsables' o 'pertenezco a una sociedad, a una clase, una Iglesia, una nación, en la cual todos hacen esto, y nadie parece condenarlo' o 'estoy condicionado psicológicamente por la manera en la que mis padres se comportaron entre sí y conmigo, y por las circunstancias sociales y económicas en las que estaba o fui arrojado, incapaz para elegir actuar de otro modo' o, finalmente, 'obedece órdenes'.

Contra esto, la mayoría de las personas creen que todos tienen por lo menos dos elecciones que pueden hacer, dos posibilidades de las que se pueden dar cuenta. Cuando Eichmann dice 'maté a judíos porque me lo ordenaron; si no lo hubiera hecho me habrían asesinado' uno puede decir 'veo que es improbable que usted hubiera elegido ser asesinado, pero en principio usted lo pudo haber hecho si lo hubiera decidido —no hubo una obligación directa, como la hay en la naturaleza, que causara que usted actuara como lo hizo.' Ustedes pueden decir que no es razonable esperar que las personas se comporten así cuando están frente a grandes peligros: así es, sin embargo, por improbable que pueda ser para ellos decidir enfrentarse a tal amenaza, en el sentido literal de la palabra ellos *podieron* haber escogido hacerlo. El martirio no se puede esperar, pero

puede ser aceptado, contra cualquier pronóstico —verdaderamente, es por eso tan admirado.

Son muchas las razones por las cuales los hombres escogen abrazar el determinismo en la historia. Pero si lo hacen, hay una difícil consecuencia lógica, por decir lo menos. Significa que no podemos preguntarle a nadie, '¿Usted tuvo que hacer eso? ¿Por qué tuvo la necesidad de hacer eso?' —la suposición que hay detrás es que se pudo haber abstenido, o pudo haber hecho otra cosa. La totalidad de nuestra moralidad común, desde la cual hablamos de la obligación y el deber, lo correcto e incorrecto, la dignidad moral y la culpa —la manera en que las personas son alabadas o condenadas, recompensadas o castigadas por comportarse de un modo en el que no fueron forzadas a comportarse, cuando podrían haberse comportado de otra manera— esta red de creencias y prácticas, de la cual, según me parece, toda moralidad actual depende presupone la noción de responsabilidad, y la responsabilidad trae consigo la habilidad de escoger entre lo blanco y lo negro, lo correcto e incorrecto, el placer y el deber; así como, en un sentido más amplio, entre formas de vida, formas de gobierno, y la constelación entera de valores morales en los términos en los cuales la mayoría de las personas, independientemente de qué tan conscientes sean de ello, de hecho viven.

Si el determinismo fuera aceptado, nuestro vocabulario tendría que ser cambiado muy, muy radicalmente. No digo que esto sea imposible en principio, sino que va más allá de lo que mucha gente está preparada para enfrentar. En el mejor de los casos, la estética tendría que reemplazar a la moralidad. Pueden admirar o elogiar a la gente por ser guapa, o generosa, o armónica —pero eso no es asunto de su elección, es de 'como está hecha'. El elogio moral tendría que tomar la misma forma: si te agradezco por salvar mi vida arriesgando la tuya, significa que es maravilloso que seas de tal forma que no podrías evitar hacerlo, y me alegro de haberme topado con alguien que estaba directamente determinado a salvar mi vida, en vez de con alguien determinado para voltearse a mirar hacia otro lado. La conducta honorable o deshonrosa, la búsqueda hedonista y el martirio heroico, el coraje y la cobardía, la insidia y la franqueza, hacer lo correcto en contra de la tentación —todo esto sería como ser

guapo o feo, alto o bajo, viejo o joven, blanco o negro, nacido de padres ingleses o italianos: algo que no podemos alterar, pues todo está determinado. Podemos esperar que las cosas sigan como nos gustaría, pero no podemos hacer nada más allá de esto —estamos hecho de tal forma que no podemos hacer nada sino actuar de un modo particular. Efectivamente, la misma noción de acto denota elección; pero si la elección está en sí misma determinada ¿cuál es la diferencia entre acción y mero comportamiento?

Encuentro paradójico que algunos movimientos políticos demanden sacrificios y aun así tengan un credo determinista. El marxismo, por ejemplo, está fundamentado en el determinismo histórico —las etapas inevitables por las cuales la sociedad debe atravesar antes de alcanzar su perfección— impone actos dolorosos y peligrosos, coacción y asesinato, a veces igualmente dolorosos tanto para los perpetradores y como para las víctimas; pero si la historia inevitablemente traerá la sociedad perfecta, ¿por qué debería uno sacrificar su vida por un proceso que alcanzará, sin la ayuda de uno, su propio y feliz destino? Sin embargo, hay un curioso sentimiento humano de que si las estrellas en sus trayectorias están luchando por ti, para que tu causa triunfe, entonces tú debes sacrificarte con miras a acortar el proceso, para traer más cerca los dolores de parto del nacimiento del nuevo orden por venir, como dijo Marx. Pero ¿pueden tantas personas estar sinceramente persuadidas para encarar estos peligros, sólo para apenas acortar un proceso que terminará felizmente sin importar lo que hagan o dejen de hacer? Esto siempre me ha intrigado, a mí ya a otros.

Todo esto lo discutí en la conferencia mencionada, la cual ha permanecido controversial y ha sido muy discutida y disputada, y lo es todavía.

La persecución del ideal

Todavía hay un tópico sobre el cual he escrito, y éste es la misma noción de la sociedad perfecta, la solución a todos nuestros males. Algunos *philosophes* franceses del siglo XVIII pensaron que la anhelada sociedad ideal vendría inevitablemente; otros fueron más pesimistas y supusieron que los defectos humanos harían que fracasase el intento de traerla. Algunos pensaron que el

progreso hacia ella era inexorable, otros que sólo un gran esfuerzo humano podría lograrlo, pero podría no lograrlo. Como quiera que fuese, la misma noción de sociedad ideal presupone la concepción de un mundo perfecto en el cual todos los grandes valores a cuya luz los hombres han vivido por tanto tiempo pueden ser armonizados, al menos en principio. Además del hecho de que tal mundo podría no alcanzarse debido a los obstáculos psicológicos o materiales, o la ignorancia incurable, la debilidad o la falta de racionalidad en los hombres, hay todavía una objeción mucho más formidable a esta misma noción.

Yo no sé quién más pudo haber pensado esto, pero se me ocurrió que algunos valores esenciales son compatibles con otros y otros no lo son. La libertad, en cualquier sentido, es un eterno ideal humano, ya sea individual o social. Así es la igualdad. Pero la libertad perfecta (como debe ser en el mundo perfecto) no es compatible con la igualdad perfecta. Si el hombre es libre de hacer cualquier cosa que elija, entonces el fuerte abatará al débil, los lobos se comerán a las ovejas, y esto pone fin a la igualdad. Si la igualdad perfecta es alcanzada entonces los hombres deben estar prevenidos de rebasarse unos a otros, ya sea en logros materiales o intelectuales o espirituales, de otro modo resultarán desigualdades. El anarquista Bakunin, quien creyó en la igualdad sobre todo lo demás, pensó que las universidades debían ser abolidas porque ellas criaban hombres instruidos quienes se comportaban como si fuesen superiores a los no instruidos, y esto propiciaba las desigualdades sociales. De forma similar, un mundo de justicia perfecta —y quién puede negar que este es uno de los más nobles valores humanos— no es compatible con la misericordia perfecta. No necesito trabajar este punto: o la ley se lleva su cuota, o los hombres perdonan, pero ambos valores no pueden ser realizados a la vez.

Nuevamente, el conocimiento y la felicidad pueden ser compatibles o no. Los pensadores racionalistas han supuesto que el conocimiento siempre libera, que salva a los hombres de ser víctimas de fuerzas que ellos no pueden comprender; en cierto grado esto es sin duda cierto, pero si yo sé que tengo cáncer no soy por tanto más feliz o más libre —debo escoger entre saber siempre tanto como me sea posible y aceptar que hay

situaciones donde la ignorancia puede ser una bendición. Nada es más atractivo que la creatividad espontánea, la vitalidad natural, un libre florecer de las ideas, las obras de arte —pero éstas no son siempre compatibles con una capacidad para planear cuidadosa y eficazmente, sin la cual no puede crearse ni aún una moderadamente segura sociedad. La libertad y la igualdad, la espontaneidad y la seguridad, la felicidad y el conocimiento, la compasión y la justicia —todos estos son, en última instancia, valores humanos perseguidos por ellos mismos; dado que son incompatibles, no pueden alcanzarse todos, tienen que hacerse elecciones, y a veces aceptarse trágicas pérdidas en la prosecución de algún fin de suma preferencia. Pero si, como creo, esto no es sólo empírica sino conceptualmente verdadero —esto es, se deriva de la misma concepción de estos valores— entonces la sola idea de un mundo perfecto en el cual todas las cosas buenas son armonizadas es incomprensible, es de hecho conceptualmente incoherente. Y si esto es así, y no veo que pueda ser de otra forma, entonces la misma noción del mundo ideal, para el cual ningún sacrificio será demasiado grande, se desvanece ante la vista.

Regresando a los Enciclopedista y a los marxistas y a todos los otros movimientos, cuyo propósito es la vida perfecta: parece como si la doctrina de que toda clase de crueldades monstruosas deberían ser permitidas, porque sin esto el estado ideal no puede ser alcanzado —todas las justificaciones sobre los huevos rotos en aras de lograr el último *omelette*, todas las brutalidades, sacrificios, lavados de cerebro, todas esas revoluciones, cada cosa que hizo de este siglo XX en Occidente quizás el más horripilante de todos desde los viejos días y desde cualquier ángulo— todo esto para nada, pues el universo perfecto no es meramente irrealizable sino inconcebible, y todo lo hecho para alcanzarlo esté fundamentado en una enorme falacia intelectual.

Notas

1. Utilizo @ (a + o) y æ (a + e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado "neutro" que en realidad invisibiliza a las mujeres.

2. Tomado de Berlin, Isaiah. 2000. *My Intellectual Path*. En *The power of ideas*, H. Hardy (ed.) Princeton, N.J.: Princeton University Press. Publicado con permiso escrito de © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 1990, propietario de los derechos de autor.

3. Véase del autor *Conceptos y categorías*.

4. Fourier, un socialista temprano, y Saint-Simon creyeron en una sociedad científicamente organizada. Para Saint-Simon ésta debía ser encabezada por banqueros y científicos e inspirada por artistas y poetas. Sus sucesores fueron los socialistas franceses tales como Caber, Pécqueur, Louis Blanc y el terrorista Blanqui, y, finalmente, Marx, Engels y sus seguidores.

5. 'Lo que es creído siempre, en todas partes, por todos'. Vincent de Lérins, *Consensuarium* 2.3.

6. *Herder's sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 5, p. 509.

7. Ver A. I. Gertsen, *Sobrinie sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscú, 1954-66), [hereafter SS], vol. 6, pp. 33 y 335. Las subsecuentes referencias a esta edición indican el volumen y la página: SS vi 33.

8. Los románticos consideraron, aplicando sus propios términos, como ultimadamente subjetiva su noción de centros de auto-movimiento de la actividad histórica. Estos centros eran las entidades arbitrarias —si los byronianos, personajes un tanto satánicos en guerra contra la sociedad, o con los héroes que levantaron alrededor de sí mismos grupos de seguidores (los ladrones, en el caso de la obra de Schiller) o naciones enteras (Licurgo, Moisés —los constructores de naciones que tanto admiró Maquiavelo quien ciertamente tiene sus modernos paralelos)— creadas en concordancia con modelos libremente inventados. A este punto de vista se opusieron contundentemente pensadores como Hegel y Marx, quienes enseñaron, cada uno de ellos a su manera, que el progreso debía ajustarse a férreas leyes del desarrollo histórico —ya sea un desarrollo material, como en Marx, o espiritual, como en Hegel. Sólo entonces puede lograrse la emancipación de los poderes humanos de los impulsos irracionales, y dar paso a un reino de auto-realización en justicia total, libertad, virtud, felicidad y armonía. Esta idea del progreso inexorable se hereda de la tradición judeo-cristiana, pero sin las nociones de voluntad divina inescrutable o el Día del Juicio Final de la humanidad —la segregación de la oveja grata de entre las cabras ingratas— que habrá de realizarse tras la muerte.

9. Presentado en 1958, y disponible en dos colecciones de ensayos del autor: *Four Essays on Liberty* (Londres y Nueva York, 1969) y *The Proper Study of Mankind* (Londres, 1997; Nueva York, 1998).

10. Stalin usó la frase 'ingenieros de almas humanas' en un discurso sobre el papel de los escritores soviéticos que dio en la casa de Máximo Gorky el 26 de octubre de 1932, registrado en un manuscrito inédito en el archivo Gorky —K.L. Zelinsky, 'Vstrecha pisatelei s I.V. Staliny'm' (un encuentro de escritores con I.V. Stalin)— y publicado por primera

vez en inglés en A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia*, 1828-39 (Basingstoke y London, 1991), pp. 128-31; para esta frase ver p. 131 (y, para el original en ruso, 'inzheneri chelovechenskikh dush', I.V. Stalin, *Sobremennye* (Moscú, 1947-67), vol. 13, p. 410).

11. Presentada en 1953, e incluida tanto en los *Four Essays on Liberty* como en *The Proper Study of Mankind*.

□

Montesquieu y el Derecho Natural

María Isabel Domínguez Herrera

"Ha examinado antes que nada a los hombres; ha pensado que en esta diversidad de leyes y costumbres no eran conculcadas únicamente por sus fantasías". Prefacio a Del Espíritu de las Leyes de Montesquieu

1. Del espíritu de las leyes y su contexto

Cuando Montesquieu formulaba su obra cumbre *Del Espíritu de las Leyes* (Ginebra, 1748), el iusnaturalismo era la corriente que había predominado en el ambiente teórico jurídico del viejo continente; tan es así que de ese período data la llamada Escuela Clásica del Derecho Natural en la que se suman filósofos como Hugo Grotio (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694), Baruch de Spinoza (1632-1677), Christian Thomasius y Jean-Jacques Rousseau (1712-1788). La obra monumental de Montesquieu representó 20 años de trabajo de su autor y se constituye por 31 libros en los que el filósofo que nos ocupa, entre otros temas,¹ pretende vincular al ser humano con su medio ambiente, explicando cómo la geografía y el clima, principalmente, determinan a las diversas sociedades en su forma de gobierno, sus costumbres, religiones, etcétera.

Para demostrar su posición, Montesquieu se vale de argumentos de la física y, más frecuentemente aún, de pruebas antropológicas derivadas de sus múltiples viajes por Alemania, Austria, Italia, Suiza, Holanda e Inglaterra y de la rica literatura de viaje que acercaba

al hombre europeo con sociedades diferentes a la suya. Era una época en la que, como señala Louis Althusser (1918-1991): "... los viajeros traen en sus cofres especias y oro, y en sus memorias el relato de costumbres e instituciones que hacen tambalear todas las verdades admitidas..."² De ahí que no es de extrañar que con los nuevos descubrimientos científicos y el creciente imperialismo, muchos de los contemporáneos ilustrados y románticos de Montesquieu recurran a la literatura de viaje y científica para conocer "lo nuevo" en el mundo.

Pues bien, la obra que nos ocupa buscó establecer los principios y las leyes que han regido entre los diferentes pueblos, aspectos que llamaron enormemente la atención de Montesquieu, quien en la multiplicidad del ordenamiento positivo y en las costumbres que históricamente se le presentaban encontró un motivo conductor. Así, desde el desarrollo del Libro I de *Del Espíritu de las Leyes* nos habla de un denominador común a todas las cosas: las leyes que rigen el universo y que en sentido amplio define como "*las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas*."³ Para Montesquieu esas leyes integran una razón primitiva, previa incluso a la aparición del hombre como un ser socialmente organizado: "*Antes de que bu-*

biera leyes [en el sentido positivo], habla relaciones de justicia posibles. Decir que no hoy nada justo ni injusto fuera de lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, es tanto como decir que los radios de un círculo no eran iguales antes de trazarse la circunferencia."⁴

2. Montesquieu: un "no iusnaturalista"

Una de las cuestiones más sorprendentes de la lectura que se hizo de varios de los comentaristas de Montesquieu fue que se le negara un carácter iusnaturalista,⁵ cuando incluso de los tres capítulos que conforman el Libro I se deriva la existencia de una norma previa al Estado; es decir, una ley natural que se constituye sobre cuatro postulados básicos, a saber: 1) la paz que existe naturalmente entre los hombres, puesto que el instinto de conservación los hace vivir en armonía y en una cierta igualdad; 2) la inclinación natural del ser humano al Creador; 3) la atracción sexual recíproca entre hombres y mujeres, y 4) el deseo de vivir juntos.

Aparentemente, la reiteración histórica de la negativa a reconocer un posible derecho natural en Montesquieu surge del hecho de que no compartió o fundó una teoría del contrato social, tan en boga en su época. Así, por ejemplo, el historiador y filósofo político Raymond G. Gettel señala en relación a Montesquieu que "más bien es un precursor de la escuela histórica, que un miembro de la escuela del derecho natural."⁶ Mientras que por su parte, C. J. Friedrich considera que Montesquieu "se aleja de la tradición de la ley natural."⁷ Y, aunque el hecho de negarle un carácter iusnaturalista a la filosofía de Montesquieu es un lugar común entre los historiadores de filosofía política, nos encontramos con el hecho de que son muchos menos los que dan argumentos para justificar tal exclusión. Entre ellos Althusser explica: "Todas las teorías políticas de los siglos XVII y XVIII son teorías del contrato social, excepto Vico y Montesquieu, ¿qué significa esta excepción? Para decidir sobre ello, conviene dar un rápido repaso a la teoría del derecho natural y del contrato social. Lo que une a los filósofos del derecho natural es que se plantean el mismo problema: ¿cuál es el origen de la sociedad? Y que lo resuelven por los mismos medios: el estado natural y el contrato social."⁸



Max Ernst, *Die der Only One Left is Us*

Lo anterior nos parece inexacto, porque Althusser tenía ante sí un posicionamiento parcial del iusnaturalismo: el clásico, a pesar de haber estado históricamente⁹ en posibilidad de conocer otras corrientes del derecho natural y siendo que la primera edición de la obra ya citada en este trabajo que dedica a Montesquieu data de 1968.

3. Montesquieu como precursor de un derecho natural actual

Si revisamos una definición actual de derecho natural, tenemos que éste es "el ordenamiento jurídico que nace y se funda en la naturaleza humana, no debiendo su origen, por tanto, a la voluntad normativa de ninguna autoridad, como ocurre con el derecho positivo. Es un conjunto de preceptos que se imponen al derecho positivo y que éste debe respetar."¹⁰

Tomando en consideración lo que hasta ahora se ha anotado sobre la filosofía de Montesquieu, vemos como dicho pensamiento no está realmente alejado del iusnaturalismo. Tal vez la interpretación contraria que

se le ha dado surge no sólo de la carencia de una elaboración teórica sobre un contrato social; sino más bien del papel que le da nuestro autor al legislador humano, quien plasmará en el derecho positivo *l'esprit des loix*, es decir, descubrirá, adaptará e imprimirá en la norma legal las relaciones que de manera natural surgen entre las diversas cosas, tales como la naturaleza física del país (extensión territorial, clima, geografía), haciendo que en las leyes se refleje lo que de manera natural proviene de la razón humana y, además, sean tales leyes conformes al "género de vida de sus habitantes [...] amoldadas igualmente al grado de libertad posible en cada pueblo, a su religión, a sus inclinaciones, a su riqueza, al número de habitantes, a su comercio y a la índole de sus costumbres."¹¹ Así que, ante todo, el legislador deberá tener la sensibilidad necesaria para identificar las relaciones que de manera natural, en un orden anterior a cualquier mandato jurídico positivo, existen de manera intrínseca en cada pueblo; puesto que Montesquieu admitirá y reconocerá que esos mismos factores naturales influirán de manera decisiva en el carácter de las personas que habitan cada región, haciéndolas diferentes, porque física y anímicamente la Naturaleza las dispondrá de manera distinta para afrontar sus propias circunstancias.

En concordancia con lo anterior, en el Libro XIV, Montesquieu parte de la idea general, formulada a manera de hipótesis, de que "si el carácter del alma y las pasiones de los hombres presentan diferencias en los diversos climas, las leyes deben estar en relación con esas diferencias"¹² para, posteriormente, establecer con argumentos fisiológicos una tipología de los habitantes de las regiones cálidas y frías.¹³

Es pertinente hacer una aclaración: históricamente las concepciones jurídicas que han sido consideradas

en el derecho natural han sido muy discrepantes entre sí, puesto que para su formulación se ha dependido de lo que en una concreción espacio-temporal determinada se ha conceptualizado como "naturaleza", tal como describe Eduardo García Máynez: "La circunstancia de que haya tantas teorías acerca del derecho natural suscita de inmediato un problema: ¿puede hablarse del iusnaturalismo como de una posición teórica unitaria, en el sentido en que hablamos de la postura antitética?"¹⁴ es decir, del positivismo.

No obstante lo anterior, pensamos que este derecho natural propuesto por Montesquieu podría identificarse como un antecedente de lo que en la nueva Escuela del Iusnaturalismo¹⁵ y específicamente en su corriente neotomista, se conoce como "lo dado"¹⁶ significando con esto "el material real con el que ha de trabajar el jurista en la construcción de sus conceptos".¹⁷ Bajo esta perspectiva, *lo dado* se integra por elementos de la realidad social que pueden ser de índole histórica, racional, ideal y real, como lo son las condiciones geográficas y otros factores del medio ambiente natural que confluyen para integrar la construcción normativa aplicable a determinado grupo social. Véase cómo concuerda lo anterior con la descripción que *Del Espíritu de las Leyes* hace Rudolf Stammler: "(Montesquieu) llega a afirmaciones de generalidad relativa referentes, ya al contenido, ya al origen y desarrollo de ciertas organizaciones estatales y jurídicas. Así, establece la dependencia de las instituciones jurídicas de las formas políticas que las sustentan y de las condiciones naturales de un país y de un pueblo."¹⁸ Se observa así que, si bien es aceptable que Montesquieu no participa del iusnaturalismo clásico con su fundamento contractual; desde el análisis que aquí apenas se esboza, existe la posibilidad de ubicar en Montesquieu las bases que a la larga nos llevarían al desarrollo de un derecho natural más apegado a esa naturaleza de las cosas¹⁹ de la que ya nos hablaría el Barón en su obra *Del Espíritu de las Leyes*.

Precisamente en función de esta naturaleza de las cosas, en Montesquieu también encontramos un antecedente de otra de las nuevas y más originales vertientes del iusnaturalismo, cuyo principal representante es en la actualidad el alemán Werner Maihofer (1917), quien no se remite a las tan criticadas abstracciones del derecho natural, sino que por el contrario, concie-



Mano Tenes, Laplap Introduttore Laplap

Max Ernst, *Landscape with Phlegyas*

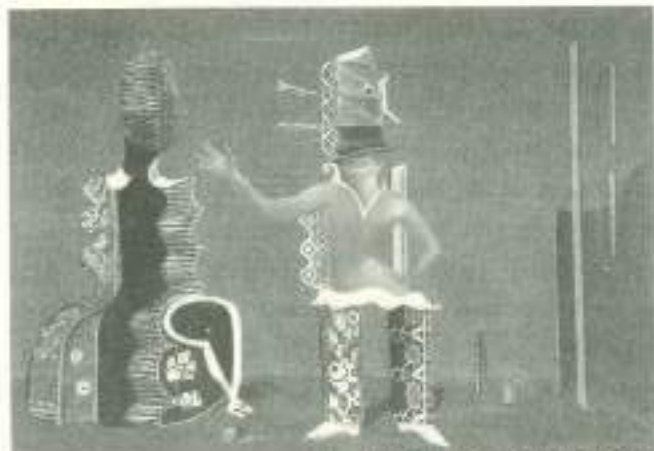
be un derecho natural concreto, vigente en un lugar y tiempo determinado a partir de las *Lebenssachverhalte* o situaciones vitales, las que son caracterizadas "como complejos del acontecer entre la subjetividad (es decir, el hombre) y la objetividad (el mundo)",²⁰ así todos los acontecimientos se traducen en relaciones del hombre y el mundo que lo rodea y en el cual vive, rigiéndose dichos vínculos por la naturaleza misma de las cosas, la que variará dependiendo de la situación o de las circunstancias que cada persona, objeto o realidad esté desempeñando en un momento determinado.

En este sentido y por resultar un excelente ejemplo de lo que implicaría esta naturaleza de las cosas, variable en función de las circunstancias, volvemos a Montesquieu, quien en el Libro XV de su máxima obra nos habla de cómo la esclavitud tiene relación con la naturaleza del clima. Inicialmente, y refiriéndose a la esclavitud civil —es decir, aquella en la que un hombre se convierte en amo absoluto de otro—, en términos generales señala que dicho derecho de esclavitud es perjudicial tanto para el amo (a quien hace apático y tiránico) como para el esclavo (a quien le impide fomentar su virtud personal). Sin embargo, poco a poco va matizando dicha consideración, hasta que termina por admitir que en algunos casos, dependiendo de las circunstancias, la esclavitud se funda en la naturaleza de las cosas y es admisible, debiendo en todo caso el legislador establecer una normatividad que impida los peligros y los abusos que la misma esclavitud implica, como lo es una presumible impunidad del amo que le quite la vida al esclavo o que lo maltra-

te; o, por el contrario, el peligro que representa para el Estado una sublevación de esclavos. Al respecto dice a la letra: "Indiquemos ahora el verdadero origen del derecho de esclavitud. Debe fundarse en la naturaleza de las cosas; vamos a ver si hay casos en que se derive de ella. En los gobiernos despóticos, es natural venderse, ¿quién ama la libertad civil donde está anulada por la esclavitud política? [...] Donde los hombres libres son tan débiles frente al poder público, todos quieren ser esclavos de hombres influyentes. He aquí el origen verdadero y verdaderamente razonable de ese derecho de esclavitud, muy benigno, que existe en varios países, y debe ser benigno, por fundarse en la elección de amo que hace un hombre, libremente, para mejorar su condición, lo cual supone convención recíproca entre las dos partes."²¹

De tal forma que la esclavitud estaría justificada cuando por la situación vital del amo y del esclavo, conviene a ambos en un ejercicio de elección (aspecto subjetivo). Puesto que ante las circunstancias externas (el gobierno despótico), en el último de los casos, ambos se ven sometidos a una esclavitud política. Pero, existe otro origen de la esclavitud: la condicionada por el calor sofocante que impide a un hombre en plena libertad trabajar, lo que conlleva a la necesidad de tener esclavos consigo para mantener cierta prosperidad y, tomando en cuenta que un hombre naturalmente libre difícilmente trabajaría ante una situación de calor agobiante, la única manera de hacer que el trabajo continúe es mediante la amenaza y el castigo. Aquí es necesario acotar que para Montesquieu la esclavitud es contraria a la naturaleza humana, puesto que todos los seres humanos nacemos iguales; no obstante, indica Montesquieu: "hay que convenir en que la esclavitud (...) en algunos países tenga por fundamento una razón natural."²²

Entre ambas posiciones del iusnaturalismo, podemos encontrar como principal característica en el neotomismo jurídico, que éste asume la existencia de un orden natural y eterno del cual participa el mundo concreto; mientras que para el iusnaturalismo que surge de la naturaleza de las cosas, más que priorizar ese aspecto inmutable y universal de la ley natural, esta tendencia se centra en la importancia de la historicidad de la naturaleza del hombre, como un ser que cobra

Max Ernst, *The Couple or The Couple in Love*

su realidad en una concreción espacio-temporal determinada y en función de la cual vive y muere. Así, Humberto Nogueira Alcalá, al hablar de la fundamentación de los derechos humanos, señala que en la corriente neotomista. "La ley natural y la ley humana se encuentran ordenadas a la ley divina o eterna [...] Así, el ser del derecho natural, que es la participación del hombre en el orden general instaurado por Dios, se convierte en el deber ser del derecho positivo. El verdadero derecho es el derecho natural; el derecho positivo lo es de forma derivada, y sólo en la medida que es coherente y armoniza con el criterio de justicia instituido por el derecho natural."²³

En relación a esto, citemos nuevamente a Montesquieu, que en el Capítulo I *Del Espíritu de las Leyes* nos da la pauta para desprender de su pensamiento un iusnaturalismo del tipo mencionado en el acápite anterior, al reconocer que: "Hay pues una razón primitiva; [...] Dios tiene relación con el universo como creador y como conservador; las leyes según las cuales creó son las mismas según las cuales conserva; obra según las reglas porque las conoce; las conoce porque él las hizo; las hizo porque están en relación con su sabiduría y su poder."²⁴

Y, por otra parte, en cuanto al iusnaturalismo derivado de la naturaleza de las cosas, Legaz Lacambra considera que: "el sistema iusnaturalista a que responde esta formulación está transido de historicidad, y por lo mismo, no parece adecuado asignarle una universalidad que no responda a la variedad de situaciones humanas-sociales que se dan incluso en un mismo momento de la historia."²⁵ De aquí que a Montesquieu igualmente se le pueda interpre-

tar en el ámbito de este vertiente del iusnaturalismo, puesto que como hemos señalado en las citas textuales hechas a Montesquieu, referidas en las notas de pie de página de este trabajo, en el Barón de La Brède la historicidad y el determinismo climático y geográfico cobra especial importancia en la legislación de cada pueblo, puesto que se verán insoslayablemente reflejadas en la normatividad aplicable a los miembros de una comunidad determinada.

Conclusión

De lo que hasta aquí se ha delineado, resulta evidente que la construcción teórica de Montesquieu, reinterpretada en la actualidad, es susceptible de identificarse con ese término multívoco que es el Derecho Natural, especialmente en las corrientes del neotomismo y del iusnaturalismo derivado de la naturaleza de las cosas. En consecuencia, podemos concluir que si bien Montesquieu no contempló en su filosofía un derecho natural conforme a la concepción idealista y absolutista de los Siglos XVII y XVIII, también es cierto que el pensamiento del Barón de Montesquieu instauró las bases de un derecho natural diferente al hasta entonces conocido, abriendo el camino a una noción distinta de iusnaturalismo, uno "objetivamente válido y correcto para una determinada situación histórica... (que) resulta enteramente compatible con los atributos de positividad, concreción e historicidad..."²⁶ como caracteriza el destacado filósofo mexicano Eduardo García Máynez a la Escuela del Derecho Natural, por lo que habría que reivindicar a Montesquieu como un iusnaturalista y no como un pensador contrario a esta corriente jurídica.

Notas:

1. Se ha criticado a Montesquieu por su falta de método y la multiplicidad de temas, algunas veces aparentemente incoherentes, que trata en *Del Espíritu de las Leyes*, obra de la que se desprende su famosa teoría de la división de los poderes del Estado.

2. ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu: La Política y la Historia*, (Trad. Ma. Esther Benítez), 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1974, pp. 13-14.

3. MONTESQUIEU, Charles Marie, Barón de, *Del Espíritu de las Leyes*, (Trad. Nicolás Estévez), Colec. "Grandes Clásicos del Derecho", Vol. V, Oxford University Press, México, 1999, p. 1.
4. *Ibid.*, pp. 1-2.
5. Ver nota 1.
6. GETTEL, Raymond G., *Historia de las Ideas Políticas*, (Trad. Teodoro González García), 2ª ed., Editora Nacional, México, 1979, P. 31 de la 2ª parte.
7. FRIEDRICH, Carl Joachim, *La Filosofía del Derecho*, (Trad. Margarita Álvarez Franco), 5ª reimpression, Colec. "Breviarios" no. 179, México, 1993, p. 158.
8. ALTHUSSER, *Op. cit.*, p. 23.
9. Louis Althusser vivió de 1918 a 1990 y al haberse desarrollado en ámbitos intelectuales, seguramente pudo acceder a información en este rubro.
10. AA/VV, *Diccionario Jurídico Espasa*, Espasa, España, 1998, p. 322.
11. MONTESQUIEU, *Op. cit.*, p. 4.
12. *Ibid.*, p. 158.
13. Según Montesquieu, los habitantes de regiones frías presentan mayor vigor y sus sensaciones son menos vivas. Así, para que un moscovita sienta dolor será menester desollarlo (*op. cit.* p. 199). Mientras que en los lugares cálidos, los hombres son más dados a la apatía y anímicamente, tienen sensaciones más vivas y apasionadas, siendo muy susceptibles al dolor.
14. GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, *Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Innaturalismo*, "Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política" no. 31, Fontamara, México, 1993, p. 127.
15. La Escuela del Derecho Natural cobró nuevos bríos a fines del Siglo XIX y principios del XX, entre los que el connotado pensador José Medina Echavarría destaca a filósofos del Derecho como Rudolf Stammler, Giorgio del Vecchio y los neotomistas Georges Renard, Louis Le Fur y François Geny.
16. "Lo dado" y "lo construido" constituyen la dicotomía propuesta por François Geny para caracterizar el derecho no estatal y el positivo, respectivamente.
17. MEDINA ECHAVARRÍA, José, *La Filosofía del Derecho en la Crisis de Nuestro Tiempo*, Coord. UMSNH y El Colegio de Michuacán, Morelia, 1990, p. 130.
18. STAMMLER, Rudolf, *Modernas Teorías del Derecho y del Estado*, (Trad. Faustino Ballvé), Colec. "Grandes Clásicos del Derecho" Tercera Serie, Vol. 8, Oxford University Press, México, 2000, p. 60.
19. Esta teoría de la Naturaleza de las Cosas, en el caso del Derecho, busca fundamentar la norma jurídica (deber ser) a partir de la realidad (del ser de las cosas), adecuando la legislación a las situaciones humanas y sociales concretas a las que se aplicarían. (Cfr. ARCILA MONTOYA, Miguel, *Teoría de la Naturaleza de las Cosas*, en www.monografias.com)
20. MAIHOFER, Werner, "Die Natur der Sache", in *Die Ontologische Begründung des Rechts*, von Arthur Kaufmann (Herausgeber), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, P. 60.
21. MONTESQUIEU, *Op. Cit.*, p. 171.
22. *Ibid.*, p. 172.
23. NOGUEIRA ALCALÁ, Humberto, *La Fundamentación de los Derechos Esenciales, Fundamentales o Humanos y su Concepto*, e-book visible en www.bibliojuridica.org.
24. MONTESQUIEU, *Op. cit.*, p. 1.
25. Citado por NOGUEIRA ALCALÁ, *Op. Cit.*
26. GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, *Op. Cit.*, p. 149.

□

Los caníbales de Montaigne

Entre el reconocimiento de la alteridad y la vuelta a lo propio

Yeri Paulina Mendoza Solís

*"Temo acaso que tengamos los ojos más grandes
que el vientre, y más curiosidad que capacidad.
Lo abarcamos todo, pero no estrechamos: sino viento".*

De los Caníbales, Michel de Montaigne.

El hombre renacentista abre la ventana al mundo que le permite visualizar en el horizonte el reflejo de sí mismo, el entusiasmo por descubrirse creador e inventor se torna en angustia ante la pérdida de referentes fijos y determinados; sin embargo, no cesa de conocer el mundo y lo quiere abarcar completo, se cuestiona sobre sí y se problematiza, plantea su ser como objeto de estudio y de reflexión, se enfrenta a lo *ajeno* y descubre en la multiplicidad de realidades aquella alteridad que tanto le fascina y espanta, pues tal vez encuentra en ella el espejo ante el cual se mira lo *propio*.

Un acercamiento al pensamiento de Michel de Montaigne desde la lectura de *Los Caníbales*, ensayo que reflexiona sobre la *alteridad* a partir de los testimonios del Nuevo Mundo, será suficiente para encontrar una serie de elementos que nos permitan comprender y analizar los sentidos e implicaciones de la visión del *otro* americano en el autor; lo cual probablemente se hace a costa del ideal de civilización que el Renacimiento legó al mundo Moderno y niega, en algún sentido, los tipos de expresión cultural en los pueblos americanos.

En esta mirada a *Los Caníbales*, consideramos que en principio son exaltados los valores de los nativos del Nuevo Mundo como virtudes naturales propias de su condición originaria, en contraposición a la decadencia social que se vislumbraba en occidente desde la postura crítica del autor. Posteriormente, el reconocimiento de la alteridad parece convertirse en un interés de Montaigne por conocer su corporalidad y en una necesidad por integrar o subsumir al *otro* salvaje al imaginario colectivo europeo como reflejo-referencia de sí mismo, proceso por el cual podríamos considerar que la pretendida comprensión de la alteridad conduce al *vaciamiento* de los modos culturales en América.

I. Entre el reconocimiento y la crítica.

De los Caníbales expresa en un tono irónico que matiza los prejuicios, algunas de las peculiaridades en los modos de vida de los indios sudamericanos tumpinamba, sin embargo, más allá de los elementos descriptivos en cuanto a las condiciones naturales, las construcciones y las costumbres en general de estos pueblos, podemos rescatar en el texto el esfuerzo por comprender a

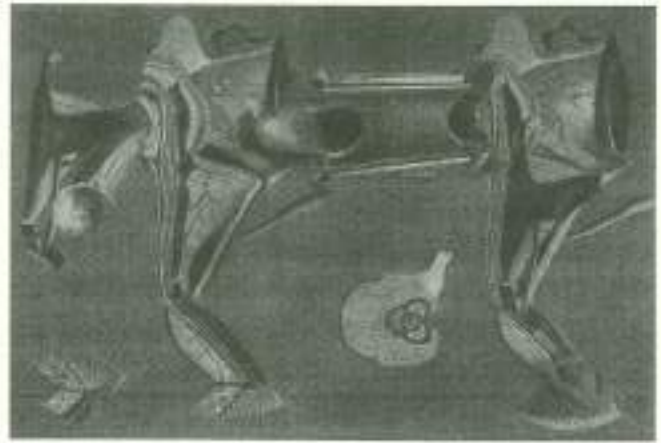
los nativos del Nuevo Mundo como hombres que experimentan otras posibilidades de vivir y actuar, que al ser ajenas a las costumbres propias de la civilización occidental son llamadas *bárbaras*.

En nuestro análisis abordamos dos elementos del pensamiento de Montaigne expresados en *Los Caníbales*, el primero de ellos se constituye a manera de defensa de los valores de los indios: "nada hay de bárbaro ni de salvaje en esa nación, según lo que se ha referido; sino que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres."¹ En un segundo momento, es sobrevalorado el papel del indio, ya no sólo representa a la *otredad* como una alternativa entre la multiplicidad de posibilidades de ser hombre en el mundo, el americano se torna en ideal equiparado a las grandes personalidades de la Edad de Oro; Montaigne afirma que en los indios americanos "se guardan vigorosas las verdaderas, mas útiles y naturales virtudes y propiedades."²

Ambos elementos confluyen a manera de crítica del naciente mundo moderno caracterizado en uno de sus sentidos por la consolidación de la burguesía medieval, el desarrollo de empresas comerciales, industriales y bancarias; aspectos que influyen a la conformación del individualismo que en una de sus facetas refleja la pérdida de valores comunitarios, el interés por adquirir tanto riquezas como bienes personales y la preocupación por la propia felicidad.³ Dichas cuestiones de la civilización occidental son rescatadas en *Los Caníbales* cuando el autor relata las opiniones de tres hombres americanos que estuvieron en Ruan con Carlos IX:

Observaron que entre nosotros muchas personas estaban llenas y ahítas de toda suerte de comodidades; y que la otra mitad mendigaban a sus partes, descanados y de hambre y de pobreza.⁴

Montaigne parte del escepticismo y la puesta en cuestión del mundo para no dejarse llevar por el sentimiento de *entusiasmo* que encara la modernidad, sino adquirir una postura crítica y conciente de su presente más allá del eurocentrismo que impone los ideales modernos a manera de verdades absolutas dadas por la razón. Consideramos que el autor pretende adquirir una noción más completa de su mundo, pues supera



Max Ernst, *Un peu malade le cheval pour sûr*

la visión de la civilización occidental como una sociedad que se encuentra en el estado de mayor desarrollo y se preocupa por encontrar sus deficiencias o carencias.

Los principios y valores individualistas podrían ser entendidos en Montaigne como una muestra de la decadencia de occidente, pues estando el autor imbuido en el pensamiento renacentista, en *Los Caníbales* resalta, como ya lo habíamos enunciado, la idealización de lo americano, tal vez porque en aquel mundo visualiza un cierto estado originario que se encuentra en estrecha relación con el mundo natural. Con un tono irónico se puede afirmar que "seguir la naturaleza es entonces dar prueba de buen sentido: los salvajes, que se contentan con una vida sencilla y gastada [...] se encuentran en la vía correcta, por *todo* lo que hacen, aunque queman a sus enemigos."⁵

Esta última parte del comentario de Enea Balmas se refiere al apartado del texto de *Los Caníbales* en el que se narran las virtudes de los prisioneros vencidos en la guerra, quienes prefieren la muerte que mostrarse cobardes de conducta o palabra, pues de cualquier modo aquellos que obtienen la victoria hacen un festín a 'expensas' de los cautivos que son matados y devorados.

Montaigne, lejos de condenar a estos grupos indios a la barbarie y al salvajismo, reconoce en ellos una auténtica condición original como se muestra a continuación: "Son salvajes esos pueblos tal como llamamos salvajes a los frutos que la naturaleza, por sí y de ordinario, produce; en verdad, creo yo que más bien

deberíamos nombrar así a los que por medio de nuestro artificio hemos apartado del orden natural.⁶⁶

II. De la incorporación al vaciamiento

Debemos tener presente que dicho reconocimiento de la alteridad está encaminado a fines específicos que podemos poner en cuestión. Por una parte, al reconocer al salvaje y criticar los modos de vida occidentales, el autor no pretende en ningún momento proponer una 'Europa salvaje' que adquiera los valores y costumbres americanas, aún cuando dicha cuestión podría ser inferida a partir de algunos aspectos de su pensamiento que ya hemos mencionado. El vuelco va en otro sentido un poco menos excéntrico, pues el salvaje-canibal se convierte en el símbolo por el cual Montaigne se enfrenta tanto a la tradición sociocultural europea como a sus intereses de carácter personal.

Empezaremos por enunciar esta última cuestión que fue analizada por Bellamy, quien desde una interpretación psicoanalítica de *Los Canibales* intenta descifrar la preocupación de Montaigne por su propio cuerpo. Cabe mencionar que el autor padecía de cálculos renales, enfermedad que le afectaba el sistema digestivo, por lo cual, según las interpretaciones de la autora, se puede entender la extraña fascinación por los hábitos alimenticios y de ingestión canibal, reflejada en dicho ensayo y en otros posteriores como *De la experiencia*.

A decir de Bellamy, Montaigne encuentra en estas tribus americanas una "apropiada oralidad"⁷ desde la que es valorada la práctica de la antropofagia como una renovación espiritual. El profundo temor a la muerte a la que se enfrentaba el autor, le incitaba al estudio de la alteridad como una fantasía que Bellamy reduce a la necesidad psicológica de perpetuar la salud corporal.

Cuando hemos visto en el contexto de su *maladie pierreuse* (mal de piedras: cálculos renales) y su temor a la muerte por obstrucción [de las vías urinarias], no es sorprendente que Montaigne estuviera particularmente intrigado con los rituales de ingestión canibal. Mientras que el inconsciente colectivo predecía una visita del 'imaginario' exótico europeo, [...] uno puede suponer el propio 'imaginario' exótico de Montaigne fantaseando acerca de la milagrosa transformación ca-

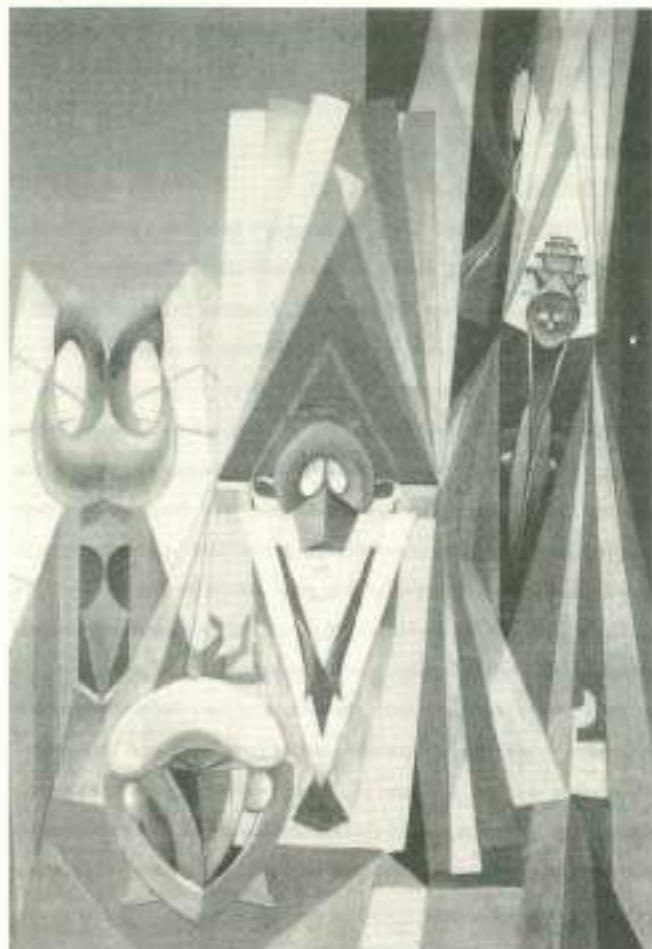
nibal de esos intestinos [...] en un ritual alimenticio de purificación.⁸

Con base en esta interpretación, desde la cual pareciera que se irrumpió en la vida personal del Montaigne, pudimos dilucidar sobre algunos de sus intereses particulares por estudiar la alteridad canibal. Sin embargo, falta por analizar dicho ensayo desde la perspectiva sociocultural, a fin de continuar en la búsqueda del sentido que adquiere la defensa del *otro* en nuestro autor.

Si bien la noción de alteridad adquiere un sentido específico en *Los Canibales* de Montaigne, debemos observar que la fascinación por el mundo salvaje forma parte de un imaginario occidental de tradición ancestral. Como lo enuncia Roger Bartra, el salvaje es

Max Ernst, *Homage to Freud*



Max Ernst, *Fear of the God*

una invención europea que contiene una enorme carga simbólica y mítica en tanto que constituye una base identitaria de la cultura occidental que se remonta mucho antes de la expansión colonial en América, lo cual significa que este término fue referido a los indios nativos del Nuevo Mundo cuando ya existía una enorme tradición mitológica y literaria en referencia a él.

Al mencionar Bartra que 'el salvaje es un hombre europeo', debemos entender por ello la necesidad occidental de integrar a lo *otro* extraño que encontraron en América, con categorías intrínsecas a los límites de su misma cultura: "esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo".⁹ Por lo cual, el pensamiento de Montaigne podría quedar subsumido en la noción del salvaje que su civilización había creado para designar la diferencia; *Los Canibales* pueden ser entendidos desde esta perspectiva como una pieza más dentro del imaginario colectivo europeo.

Ahora bien, las ideas que hemos dilucidado hasta ahora nos permiten construir algunas aproximaciones derivadas de una lectura interpretativa de Montaigne. En este momento encontramos que el reconocimiento de la alteridad puede ser cuestionado a partir de la representación del salvaje como el *espejo* de occidente y de una cierta negación de la expresión cultural en el *otro*.

Es decir, consideramos que el interés por el estudio del *otro* americano contiene una marcada intención por usarlo como un reflejo-referencia de sí mismo pues a partir de él se logra hacer la crítica al naciente estado Moderno; y en este proceso se corre el riesgo de minimizar el auténtico reconocimiento de la alteridad al sólo valorarla por lo que implica para el *occidente* sin sumergirse en un análisis profundo de la cultura del Nuevo Mundo. Esto lo podemos encontrar en *Los Canibales* cuando Montaigne afirma que en esos pueblos:

no existe ninguna especie de tráfico, ningún conocimiento de letras, ninguna ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de superioridad política, tampoco hay servidumbre, riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni participaciones, ni más ocupaciones que las ociosas, [...] ni vestidos, ni agricultura, ni metales.¹⁰

Dicha concepción de la *alteridad* en Montaigne puede explicarse brevemente desde un acercamiento general a las interpretaciones realizadas por Eduardo Subirats, como la intención de *vaciar* al *otro* de sus modos culturales; cuestión que forma parte de la *lógica colonizadora* entendida en una de sus acepciones, como "un proceso de destrucción y eliminación de formas de vida, objetos de culto, valores, espacios físicos y de brutal sometimiento a un orden moral y económico totalmente ajeno".¹¹

Consideramos que una visión comprometida con la *otredad* rebasaría la noción del americano que presenta Montaigne en su ensayo, y dotaría a dichos pueblos una indudable cultura caracterizada por la compleja estructura de organización político-económica, por un entramado social en el que se reconoce la sabiduría ancestral de los grupos nativos desde las prácticas de cultivo y domesticación de animales hasta una concepción de lo divino a partir de las relaciones entre

el tiempo-espacio y hombre-naturaleza. Cuestiones que al ser negadas conducen al *vaciamiento* cultural de la *otredad* en *Los Caníbales*, debido, tal vez, a la intención del autor por reconocer ciertos valores éticos genuinos que parecieran estar inmersos de antemano, en el estado 'natural-salvaje' del americano.

De este modo consideramos que es necesario en una lectura comprometida de *Los Caníbales* identificar en qué sentido Montaigne reconoce la *alteridad* americana, pues como intentamos mostrar, logra hacerlo a partir de las categorías propias de la tradición mítica occidental, teniendo por finalidad principal comprender la crisis que el autor vislumbra en los inicios de la modernidad; cuestiones que tanto en su contexto como en la actualidad tienen un mérito al ser de los primeros autores europeos que se preocupan por el estudio y reflexión del *otro* americano, discusión que sigue latente hasta nuestros días.

Sin embargo, en *Los Caníbales* ubicamos ciertas limitantes que reducen la comprensión de la *alteridad* a una idealización de los valores naturales de los indios americanos, que a la vez conduce a un cierto *vaciamiento* de las prácticas y modos de vida culturales en dichos pueblos. Pues ante la preocupación del autor por comprender su *propia* cultura y, según las interpretaciones analizadas, hasta su mismo cuerpo; deja de lado y niega, en algunos sentidos, aquellos aspectos de la sociedad americana que le dan una valoración más compleja e integral al mundo *ajeno* al que se enfrenta occidente; elementos que no debemos olvidar o dejar vacíos cuando tenemos el interés por estudiar la *alteridad* que nos traslada al Nuevo Mundo.

Notas

1. MONTAIGNE, Michel de, *Essays*, I:XXXI, CONACULTA-Oceano, Madrid, 1999, p. 104.
2. *Op. Cit.* p.105.
3. Cfr. VILLORO, Luis, El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento, FCE, México, 1998, p. 20-23.
4. MONTAIGNE, *Op. Cit.* p.112.
5. BALMAS, Enea. "Invention et idéologie dans 'Des cannibales'." *Montaigne's Studies. An Interdisciplinary Forum*. Volumen VI, Número 1-2, Año 1994, p.181. *Suivre la nature c'este donc donner*

preuve de bon sens: les sauvages, qui se contentent d'une vie simple et fraste [...] sont dans la bonne voie, pour être ce qu'ils font, même lorsqu'ils font griller leurs ennemis. (Traducido por Juan Jesús Méndez Vázquez.)

6. MONTAIGNE, *Op.cit.*, p.104-105.

7. BELLAMY, Elizabeth Jane. "Montaigne's Exotic Imaginary: Eating Bodies and Embodying Eating in 'Des cannibales'." *Montaigne's Studies. An Interdisciplinary Forum*. Volumen IX, Número 1-2, Octubre 1997, p.76-77. El concepto '*proper orality*' propuesto por la autora adquiere un doble sentido: por una parte, se refiere a la importancia que tiene el discurso etnográfico para la redacción de "los Caníbales", pues a partir de las narraciones de los informantes de Montaigne es que se pudo elaborar dicho ensayo; y en una segunda acepción designa a la *in-corporación* de la alteridad, como un rito alimenticio que representa la aceptación literal del cuerpo del otro en el cuerpo propio.

8. *Op.cit.* p.81. "When viewed in the context of his *maladie pierruse* and his fear of a death by blockage, it is not surprising that Montaigne would be particularly intrigued with the rituals of cannibalistic ingestion. Whereas the collective (un) consciousness of European exotic "imaginary" predictably viewed, [...] one can imagine Montaigne's own exotic "imaginary" fantasizing about the cannibals' miraculous transformation of these intestines [...] into the food of ritual purification." (Traducido por Yeri Paulina Mendoza Solís.)

9. BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, Ediciones Eea, México, 1992, p.13.

10. MONTAIGNE, Michel de. *Op. Cit.* p.105-106.

11. SUBIRATS, Eduardo, *El continuo vacío*, Siglo XXI Editores, México, 1994, p.30.

Europismo mexicano

Elena María Mejía Paniagua

Introducción

En la cultura mexicana ha sido necesario problematizar por qué, para qué y cómo se justifica filosóficamente pensar nuestra realidad, es decir, mostrar que los problemas culturales particulares no suponen el olvido de expectativas universales, pero que tampoco la reflexión que busca determinar lo universal niega la vida particular de la cultura y del hombre.

Durante muchos años el tema que preocupó a diversos autores que se han dedicado al análisis de lo mexicano, ha sido —e incluso es— la cuestión de la *identidad* del mismo; sin embargo, y a pesar de sus múltiples esfuerzos, ninguno ha logrado dar una respuesta satisfactoria a dicha cuestión —ni siquiera para ellos mismos—, pero, ¿no será que se está haciendo una pregunta inadecuada, equivocada? En lugar de preguntarnos si el ser del mexicano es ser indígena, o si es ser español, o un mestizaje, o "x" cosa, ¿no será que el ser del mexicano es ser como es hoy sin necesidad de tener una referencia? Es decir, no tenemos por qué ser indígenas o españoles, *los mexicanos somos lo que somos*. Es cierto que tenemos un punto de partida, todas las culturas lo tienen, pero no por ello debe existir un determinismo.

La hipótesis que aquí se defiende es que la identidad del mexicano no debe cuestionarse partiendo de nuestro origen, sino de lo que somos ahora. Y si bien es cierto que tampoco ahora sabemos *quienes* somos, podemos saber *lo que no* somos. Por tal motivo, en este espacio hablaré, un poco, sobre la identidad del mexicano. Para mí que no es necesario continuar discutiendo sobre si el mexicano es o no es indígena, es o no es español. El ser del mexicano radica en su *europización*, es decir, en un *europismo mexicano*. Para desarrollar tal afirmación he dividido el presente escrito en dos apartados: en primer término, realizaré un especie de recapitulación en la cual se hablará de las diversas teorías en torno a la identidad del mexicano basándose en un retorno al origen, ya sea del lado del indígena o del lado del español, y, en segundo término, un apartado donde intentaré desarrollar la hipótesis planteada acerca del *europismo*.

La cuestión de la identidad

Este apartado está dedicado a un recapitulado de los autores que expresan, de una forma u otra, la necesidad de problematizar la identidad del mexicano; sin

embargo, me parece necesario preguntarnos el por qué los pensadores se han preocupado por este tema, el por qué de la necesidad de analizar la identidad del mexicano. El ser del mexicano siempre ha estado en duda y su constitución —al menos para algunos— siempre ha permanecido incompleta, inconclusa. ¿La razón? Tal vez la violencia de nuestro origen, la irrupción en lo que sabíamos cierto e incuestionable. Es posible que ésta sea una razón silenciosa de nuestra introversión e inseguridad.

Como es de todos sabido, el cristianismo no siempre fue tolerante ante lo desconocido —en este momento incluso cuestionaría la frase que acabo de formular preguntando si alguna vez el cristianismo es o ha sido tolerante, pero ese ya es material de otra investigación. Como ocurrió en la mayoría del territorio denominado de "Occidente", la imposición de esta doctrina ha ido, de manera violenta, coartando la voluntad de los individuos a quienes se les impone. Digo que ha sido violenta toda vez que a los individuos que se han "evangelizado" se les ha obligado a adoptar nuevas formas de ver el mundo, de vivir, de tener fe, sin importar el ultrajar su dignidad, libertad y capacidad de elección. Se les ha dejado en completo estado de indefensión. Un ejemplo claro de ello ocurrió en el tiempo de la "Conquista" en América, cuando a los "indios"¹ se les obligó a destruir a sus dioses acusándoles de herejía, matándoles, despojándoles de sus propiedades y familias, de sus creencias, de todo cuanto conocían para convertirlos en bestias, en animales. Un caso reconocido de vejación a la dignidad de estos seres fueron las pinturas que de la cruz cristiana realizaban ocultando en ella a sus dioses, de tal forma que los españoles no se pudieran dar cuenta de que en realidad continuaban con sus creencias.²

Pero, ¿por qué hago referencia a la "Conquista" en este primer apartado, cuando en realidad debería estar hablando de la identidad del mexicano? Bueno, sabemos bien que somos mestizos y que nuestras raíces se conforman de sangre española y sangre indígena, luego entonces, esta etapa es importante para poder comenzar el análisis del ser del mexicano. Algunos autores hablaban de la necesidad de retomar nuestras raíces indígenas y otros, en cambio, de alejarnos de ellas para ir con la cultura de Occidente. El primer



Max Ernst, *Carrer and Pallares*

autor analizado fue Antonio Caso, el cual se encontraba fuertemente influenciado por el cristianismo. En su texto *La existencia como caridad*,³ expresa que el reto era conformar un "México" como una cultura cristiana a partir de la existencia como caridad, misma que se basaba en la superación del egoísmo, el sacrificio, la moral y la fe.⁴ De acuerdo con él esto era necesario toda vez que una filosofía de la cultura sólo era posible en "una existencia como desinterés y caridad",⁵ pues es donde surge lo trascendente, lo que nos permite conocer realmente la verdad, el ser de las cosas. Así, el verdadero ser del mexicano radicaría en su aproximación al supremo creador, en la medida en que basara su vida en la moral, en los principios básicos del cristianismo —mismos que quedarían en duda en este periodo "colonial". Es por ello que para él la violencia, los movimientos armados, lo único que representaban era una especie de "mal necesario", una forma de purgar al país para quitarle lo que le hacía daño, que fue lo que ocurrió durante el periodo de "evangelización" del "Nuevo Mundo".

Por otra parte, como una especie de continuación de los pensamientos de Caso, encontramos a José Vasconcelos con su idea de la "raza cósmica".⁶ Para él los españoles no eran más que invasores cuya misión era solo ser puente, un puente para la conformación de la *raza cósmica*, es decir, para la unidad humana. De acuerdo con él, los españoles no eran importantes mas que en la medida de ser la base para la fusión, ese era el mérito de su llegada al "Nuevo Mundo". Sin embargo, y a pesar de que los españoles habían cumplido con su parte, en México se observaba un problema:

que el "indio" se encontraba "dormido", lo cual impedía la fusión, conformándose así una relación conflictiva entre México y España. Relación de rencor que persistía —y me atrevería a decir que persiste, a pesar de las múltiples relaciones políticas que ha establecido el país, el gobierno, a lo largo de la historia "independiente" de México—, debido a la impresión de derrota y desaliento moral y social que se había creado con la "Conquista", impidiendo la consolidación del México deseado por Vasconcelos.

Basado también en el acontecimiento histórico de la "Conquista" y la "Colonización", se encuentra Samuel Ramos y su "Psicoanálisis del mexicano".² Desde mi punto de vista, Ramos se torna un tanto radical en sus aseveraciones —aunque éstas no distan mucho de la realidad que se experimenta en el México del siglo XXI. Para él, la razón de la falta de autenticidad en la identidad del mexicano radica en el sentimiento de inferioridad existente en nuestro ser (sea cual sea éste). Pero, ¿a qué se debe este sentimiento de inferioridad? De acuerdo con lo que este autor argumenta, dicho sentimiento lo hemos heredado de los "indios", pues, ¿cómo explicar el que 500 españoles hayan vencido a millones de "indios"? Según algunos historiadores y pensadores en diversas ramas de estudio, los "indios" fueron deslumbrados con el despliegue de "tecnología" que ante ellos se impuso, ante lo cual se sintieron indefensos, a esto añádate el hecho de que sus creencias religiosas marcaban cambios relacionados directamente con los acontecimientos a los cuales se enfrentaban. Ante esto, ¿cómo resistir?

Es por ello que, para Ramos, la educación cumple un papel preponderante en la vida del mexicano, pues con ella se logra el proceso de *autocrecimiento* a través del cual podríamos borrar este sentimiento ancestral que nos impide consolidarnos propiamente como auténticos mexicanos. Pero, para él, entonces, ¿no tenemos una cultura propiamente mexicana? Tenemos una cultura mexicana en virtud de los elementos que permiten decir que es una cultura, sin embargo, el problema es que carece de *autenticidad*, algo que la defina como propiamente mexicana. Podría decirse que es una *cultura ficticia* debido a las múltiples influencias que ha recibido a lo largo de su vida "independiente".

Sin embargo, cabría preguntarle si él se sentía verdaderamente mexicano.

Relacionado con esto, Uranga explica que de no ser por este motivo —por los diversos acontecimientos históricos descritos: la "Conquista" y la "Colonia"— el ser del mexicano no se hubiese conformado. Para él, el único ser es el accidental, el que no se encuentra propiamente acabado, y no el ser sustancial; podría decirse que se encuentra en constante devenir... Es mediante la accidentalidad como puede llegarse a conocer el ser, en contra de las estructuras, de lo establecido y lo pre-determinado.

Octavio Paz, por su parte, describe con mayor amplitud la cuestión de la identidad del mexicano y el sentimiento de inferioridad que mencionaba Ramos.

Max Ernst, *The Wood or Woman-Road*



Para Paz, lo mexicano es lo hermético, lo indescifrable, lo místico, lo enigmático; me atrevería a decir que el mexicano es lo introvertido, lo que no sale, lo que está dentro y conforma realmente al ser. Para él, el mexicano es un misterio porque proviene de la propia indeterminación del ser, o del objeto que lo contiene. Es lo ambiguo y contradictorio. En ello radica nuestra esencia, nuestra fuerza y virtud, tal vez también — por qué no— nuestra verdadera esencia, lo propiamente mexicano...

¿Inautenticidad?

Mi argumento radica en afirmar que el ser del mexicano reside en un *europismo*, es decir, en la *europización* que a lo largo de la vida "independiente" de México se ha mantenido vigente; en la influencia del continente europeo en "nuestra" cultura. Tal vez el ser del mexicano no se encuentre en un elemento específico que ninguna otra cultura posea —¿y cuál si lo tiene?!—, como se ha pretendido por muchos autores, sino en el hecho de que sea una cultura *europizada*, es decir, que sea esa característica la que la haga propia, diferente de las demás. No debemos olvidar, como lo dijo Ramos, que somos derivaciones, es decir, que somos una mezcla de elementos que conforman lo que somos; no somos propiamente puros, sino meras aleaciones, híbridos. Ramos explica que no tenemos por qué avergonzarnos de ello, sino que debemos adaptarnos a la situación imperante, a la particularidad que somos.

Max Ernst, *Doirge iv Natur*



Y aún así, ¿qué cultura es propiamente pura? No existe una cultura que no haya sido influenciada por ninguna otra; por más que haya intentado mantenerse aislada, ninguna ha logrado hacerlo; es por ello que cuando viajamos a otras ciudades, países o continentes, regularmente encontramos sitios que parecen familiares, o costumbres similares a las que realizamos y que generalmente no reparamos en analizar. No existe cultura propiamente auténtica, es por ello que las afirmaciones realizadas por Ramos me parecen un tanto radicales, puesto que, como referí en el apartado anterior, asevera que la cultura mexicana es una ficción, virtud a la falta de autenticidad existente en ella, aseveración que raya en la equivocación y peligrosidad, dado que no existe una cultura propiamente auténtica.

Además, ¿qué es exactamente la autenticidad? De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española la *autenticidad* es la calidad de auténtico, y lo *auténtico* es lo acreditado de cierto y positivo. Autorizado o legalizado, fidedigno, real, legítimo. ¿Es acaso que la cultura mexicana no es legítima, real, para Ramos y muchos otros autores? Caemos aquí en otra problemática. De acuerdo con Ramos la cultura mexicana es algo ficticio, imaginario e incluso virtual. Creemos tener una cultura propia, genuina, cuando no es así. Para Octavio Paz, por ejemplo, esto es lo que hace al mexicano como misterioso, enigmático. Pero, ¿por qué somos un enigma? Somos un enigma debido a nuestra ambigüedad y contradicción, misma que radica en la indeterminación de nuestro ser o del objeto que contenemos. ¿Y esta indeterminación a qué se debe? De acuerdo con Paz se debe a que somos un problema siempre, estamos problematizados, no sólo para los extranjeros, sino incluso para otros mexicanos y para uno mismo, para el mexicano mismo: "Un mexicano es un problema siempre, para otro mexicano y para sí mismo".¹¹ Vivimos en una especie de letargo, estamos adormecidos.

Según Paz, solo despertamos de ese letargo con el alcohol, la fiesta o la muerte, pero nunca de manera natural: "Es revelador que nuestra intimidad jamás aflore de manera natural, sin el acicate de la fiesta, el alcohol o la muerte".¹² Sólo en la soledad el mexicano se atreve a ser.¹³ ¿Será acaso que es un producto de las cir-

Miguel Alemán, *Forma of a Long Experience*

cunstances sociales? Supuestamente nos servimos de ellas para manifestarnos y nos modificamos a su contacto, porque tenemos miedo a ser —y podría agregar, a darnos cuenta de lo que somos. De este pensador se desprende un argumento interesante y clarificador para el desarrollo de este trabajo: "La historia puede esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará".¹² Esto es muy cierto, la historia, nuestras raíces, ayudan a comprender ciertos rasgos de nuestro carácter a condición de que seamos capaces de aislarlos y denunciarlos previamente, pero no ayudan a saber quiénes somos. Como bien lo dice Paz: "Nosotros somos los únicos que podemos contestar a las preguntas que nos hace la realidad y nuestro propio ser".¹³

Otro de los problemas es que, aún cuando nuestras raíces ayudan a acercarnos a nuestro verdadero ser, también lo es que repudiamos esas raíces, no queremos ser ni españoles ni "indios", los negamos. Incluso no nos afirmamos como mestizos, sino como una abstracción: "El mexicano es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Empieza en sí mismo". Existe una ruptura, una negación. Entonces, ¿cómo buscar una auténtica cultura mexicana, cuando ni siquiera se sabe qué es lo

que somos, o mejor dicho, no queremos aceptar o saber lo que somos?

La realidad es que muchos de los autores que hasta ahora he mencionado repudian el hecho de que nos hayan *europizado* o que continuemos con el "progreso"¹⁴ que nos han heredado las culturas occidentales, que queramos avanzar tecnológicamente y que queramos volvernos un país de "primer mundo", cuando en realidad no podemos resolver los problemas que de tercer mundo nos aquejan. El hecho es que tal vez sea preciso terminar de conflictuarnos con el hecho de regresar a las raíces indígenas o no, o el tratar de integrarlos en la sociedad. Debemos enfocar nuestros esfuerzos en el análisis de lo que actualmente somos y no en lo que fuimos o pudimos ser alguna vez. El hubiera no existe, así que no tiene sentido pensar que pudimos ser algo diferente.

Las características que predominan actualmente son en su mayoría tendencias de moda en las grandes urbes. Queremos adelantar hechos sin vivirlas y acoplar proyectos y programas que han sido benéficos en otros países con características diversas a las nuestras sin pensar en lo que necesitamos. Los programas de Fox son, precisamente, en ese sentido, la adaptación de programas que han servido ya sea en Estados Unidos o Gran Bretaña, al pobre país mexicano. Lo cierto es que, si se analizara un poco mejor la condición y necesidad del país el proyecto, por muy pobre que parezca, funcionaría, toda vez que está dando solución a los problemas reales con los que convivimos.

Conclusiones

Sin duda alguna, la mayoría de mis conclusiones ya han sido vertidas en el apartado anterior, aún así, diré que el problema que enfrentamos no es una falta de autenticidad en la cultura mexicana, por el contrario, hemos sabido adoptar, implementar, acondicionar, los diversos elementos culturales que nos han traído y nos hemos podido dar cuenta de que no podemos volver a lo que éramos antes de la llegada de los españoles, ni tampoco que podamos ser completamente europeos. Es por ello que hablaba yo de un *europismo mexicano*, una especie de mezcla del ser introvertido y ambiguo que llevamos en la sangre, con las costumbres y for-

mas de ser de los europeos; con esto no quiero decir que imitemos, por el contrario, por lo que se ha caracterizado el mexicano ha sido, precisamente, por su capacidad de asimilación, es decir, que al adoptar ciertas costumbres, las acopla también a lo que ya conoce, las integra a su forma de vida, las adapta. Incluso aquello que se crea completamente innecesario en el lugar en el que vive, sabe como hacer para utilizarlo y sacarle el mayor provecho posible.

Es por ello que, como dice Paz, somos un enigma para el extranjero, puesto que a todo le encontramos el lado positivo, menos a nuestro propio ser. Somos fuertes y tenemos voluntad, somos audaces, incluso inteligentes, pero no lo reconocemos. No es que acepte el sentimiento de inferioridad del que hablaban Ramos y Paz respecto a nuestro ser, sino que nos dejamos opacar y nos rendimos antes de empezar. Sería preciso, entonces, reformar nuestra forma de ver la vida, ¿y cómo lo haríamos? Cambiando nuestro sistema educativo y tratando de innovar, de crear cosas propias. Es cierto que es saludable tomar lo mejor de las cosas que conocemos, pero también lo es que es necesario que utilicemos la mente y creemos cosas propias, nuevas, que vayan acordes con nuestra forma de vida, con nuestras necesidades. Es preciso que aprendamos a realizar ejercicios de crítica, interpretación y análisis, los cuales sólo lograremos a través de las reformas educativas, de la instauración de nuevos proyectos que se acoplen a la sociedad mexicana, que encajen, que embonen perfectamente en el país. No podemos continuar menospreciándonos y llorando nuestra mediocridad, tratando de ensalzarnos en lo que carecemos, es preciso "tomar al toro por los cuernos" y hacernos responsables.

Es preciso que el mexicano sepa responsabilizarse de sus actos, que madure y sea capaz de tomar decisiones propias y no que espere certificaciones de otros países. Es necesario que viva de manera independiente y soberana —como se dice que es— y deje de preocuparse por encajar en las exigencias externas. Se acepte o no, el hecho es que muchas razones políticas son las que impiden que el espíritu genuino, auténtico, real, del ser del mexicano no aparezcan o no terminen de hacerlo. "Tal vez —como dice Paz— sólo en la soledad seamos capaces de conocernos plenamente."

Notas

1. Esta palabra aparecerá entrecorrida, toda vez que es un término despectivo que de manera equivocada se ha utilizado para referirse a los nativos de tierras americanas, pensando que se había llegado a la India y no a un nuevo continente.
2. Muchas de estas vejaciones han sido revisadas por diversos autores como León-Portilla o Bonfil Batalla, preocupados por este periodo del "Descubrimiento de América", donde se analizaba el maltrato a los indígenas, la "evangelización", que lejos de mostrar las mejores cualidades del cristianismo, dejó ver las más siniestras aberraciones ejercidas por el ser humano. Un claro ejemplo de ello es la llegada del Tribunal de la Santa Inquisición al antiguo México.
3. Caso, Antonio, "La existencia como caridad", en *Obras Completas*, México, UNAM, 1972, tomo III, pp. 93-106.
4. Cuestión que estaría en duda debido a los acontecimientos que en la historia han quedado registrados.
5. Caso, Antonio, "Los valores estéticos", en *Obras Completas*, México, UNAM, 1972, tomo III, pp. 81-92.
6. Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Austral, pp. 13-53.
7. Quiero remarcar el hecho de entrecorridar "independiente" al referirme a México, toda vez que en realidad nuestro país nunca lo ha sido y si al decir "independiente" lo único que se quiere recalcar es el hecho de quitarse el yugo de la Corona Española, entonces resulta pertinente, de lo contrario habría que analizar cuál es el término más pertinente para referirnos a estas etapas históricas.
8. Ramos, Samuel, "Psicoanálisis del mexicano", en *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Austral, 1958, pp. 50-89.
9. Paz, Octavio, "Los hijos de la Malinche", en *El laberinto de la soledad*, en *Obras Completas*, México, FCE y Círculo de Lectores, 1994, tomo 8, p. 90.
10. *Ibid.*, p. 91.
11. *Ibid.*
12. *Op. cit.*, p. 93.
13. *Ibid.*
14. Nótese que he entrecorridado "progreso", dado que en México no hemos más que imitado el avance en otras naciones sin realmente avanzar nosotros como país. No basta que realicemos las mismas actividades y proyectos si los resultados no son los mismos, o por lo menos se notan mejoras en la vida.

□

La cultura como metáfora

Erik Ávalos

Roland Barthes en *El Placer del Texto* escudriña un sinfín de posibilidades para leer los textos, las culturas y el mundo; es decir, invita a atrevernos *placenteramente* a leer todo los *textos* que tengamos frente nuestra mirada. La cultura es el *texto original*: "la posibilidad de vivir fuera del texto infinito — no importa que este texto sea Proust, o el diario, o la pantalla televisiva: el libro hace el sentido, el sentido hace la vida".¹

En este trabajo, se considera la cultura como el texto por excelencia, aquello que nos une y separa a la vez, las grañas de éste se escabullen ante nuestra mirada. Sin embargo, el intertexto cultural posee sentidos que son asimilados y vivenciados por cada uno de nosotros bajo la pretensión de "hacer sentir", que traspasa el mero acto de hablar o escribir; el recurso de avenencia que utilizamos para entrelazar la cultura con el texto discursivo, es la *metáfora*.

El placer de la cultura es un concierto de metáforas infernales que hacen vivir creando, bien cabe decir que, morir es sólo participar en la deconstrucción del gran intertexto cultural.

1. De la cultura

¿De qué manera entender la cultura? La cuestión planteada indudablemente abre una gran horizonte de líneas argumentativas que podrían proporcionar un abanico de respuestas, sin embargo, en esta ocasión no toca desarrollar tan ambiciosa investigación; baste con decir que la cultura debe entenderse como una interrelación auto-creativa y sin jerarquía de numerosos elementos inmersos en el acontecer cultural; como pueden ser mitos, símbolos, normas, tradiciones, religiones, lengua —con ella la "palabra"— y muchos otros elementos que le dan identidad.

Las estructuras culturales conviven a distancia, es decir, no se tocan totalmente una a la otra como condición de supervivencia, sólo así pueden ser pensadas y validadas en determinado ámbito para subsistir justificadamente.

La cultura es el campo de libertad por excelencia del hombre, el acto primitivo de libertad del cual se hace acreedor, la manera que él tiene para concebirse como parte de la naturaleza, aunque fuera de ella, estar "en" y "sobre" la naturaleza: ese es el mayor acto de libertad que posee el hombre y sobre el cual se fundamenta toda cultura.

Dicotomía esférica entre el estar "en" y "sobre" la cultura que le permite al hombre ser el personaje-interpretar por excelencia de la cultura, situación esférica que otorga herramientas necesarias para crearla y crearse en ella, como un movimiento paralelo donde a mayor creatividad, para dar pie a la cultura, más es la acumulación constitutiva del intersujeto esférico.

El carácter constitutivo del hombre en la cultura resulta inevitablemente paradójico, se despoja de la naturaleza pero no la abandona, siempre está en este doble juego entre su libertad y las cadenas que lo atan a la caverna de la naturaleza, aquí es donde la reflexión interdisciplinaria de la cultura encuentra otra vertiente de reflexión; rareza primigenia que le sirve de apertura, al ponerse en duda la libertad del hombre que sirve para dar pie a la cultura, también queda entre dicho su interpretación como sujeto y, por tanto, de la cultura como cultura.²

Sin embargo, aún no queda del todo claro qué es lo que se entiende por cultura, preguntarnos sobre el concepto de "cultura"; la manera en que se procederá para bosquejar un concepto de cultura consiste en enumerar lo que no puede ser entendido directamente como cultura, si bien, todas esas nociones de lo que

no es cultura también son afectadas indirectamente por el término cultura, no necesariamente se sigue que en base a ellas podamos acercarnos a la idea de cultura. Por lo tanto, se tiene la tarea de indagar sobre ese "telón de fondo" llamado cultura³, entendiendo esta investigación como una búsqueda por el carácter genético de la cultura; es decir, no perseguimos como fin un concepto de cultura que obedezca al parámetro de una "ciencia de la cultura"⁴, por el contrario averiguamos un concepto mediante el cual se pueda hablar y ejercitar de la manera más amplia e incluyente sobre la esfera cultural, sin que por ello se llegue a confundirla con algún tipo de universalismo.

Cultura no es algo homogéneo y universalista, por el contrario hemos de aceptar la propuesta de León Olive cuando nos dice el concepto de cultura es polisémico⁵, ya que engendra la importante posibilidad de abrirse al evento que la encausaría a sustentar todo tipo de acontecimiento en la vida del humano que pueda sostenerse como cultural.

La cultura tampoco es una memoria de sucesos históricos, porque estaría limitada ha servir solamente de contenedor para acontecimientos que serviría como un mero instrumento, el recuerdo proporcionaría lo novedoso de la memoria colectiva, viciosa y abstractamente inútil.

Al concebirla como el conjunto de conocimientos acumulados a lo largo de la reflexión del hombre, se vería en ella ese universo homogéneo que no daría pauta a lo inexplicable, y además requeriría de una selección empírica totalmente causal, esto es, todo debería de tener una explicación, un principio y un fin, hablamos como una teoría de sistemas, donde indiscutiblemente se requieren grutas específicas para evitar la incertidumbre.

Por otro lado, concebir así a la cultura acarrea un vuelco "reflexivo", con esto se quiere resaltar el carácter volitivo de la cultura misma, la dinámica cultural hace de ésta una especie de certeza pasajera que necesita ser entendida en su pasado, vivenciada en su presente e interpretada en su futuro.

Mucho menos es una forma de comportamiento visto en alguna sociedad determinada, al plantearlo en éste ángulo se aceptaría la supremacía de algunas sociedades sobre otras, esto es, existiría una jerarquía cultu-

Max Ernst, *Ten Children are Threatened by a Nightingale*

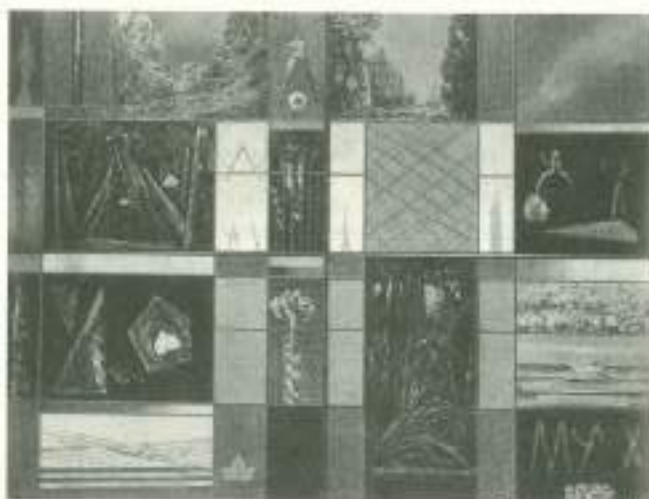


ral, por tanto social, donde cierto tipo de culturas estarían en posesión de la "cultura verdadera" y tendría la obligación de otorgarla a las otras por vía pacífica o no pacífica. Hablar de cultura como un comportamiento es limitarla a un grado mínimo, puesto que se pensaría como un destino moral que necesariamente apelaría a pretensiones universalistas.

Los sistemas de creencias tampoco son las vertientes adecuadas para poder encapsular totalmente la idea de cultura, de entrada estos sistemas estarían encaminados hacia una visión de carácter universalista. Por otro lado, se pretendería hacer referencia a una fe común, este hecho mismo hace surgir su propio contraejemplo en la historia de la que se denomina como occidente, ya que el cristianismo dogmáticamente se ha creído poseedor de la fe común en todo el universo, lo que excluía otro tipo de creencias religiosas, otro Dios u otros Dioses; aquí conviene hacer una anotación: al hablar de una posible idea de "cultura", el hombre en su naturaleza y moralidad a demostrado la necesidad de encontrar un punto de referencia en todo lo que hace, un sentido que lo *guíe* en su andar cotidiano, para evitar malos entendidos, hemos de nombrar esa necesidad con un término encaminado a cubrir los diferentes senderos de sentido que puede buscar y encontrar el sujeto: lo *meta-esférico cultural*, que permite hablar desde el interior mismo de ella.

Lo *meta-esférico* pretende cubrir esa necesidad fragmentada que se encuentra en el humano al saberse cobijado por un sentido, así encuentran un punto de referencia que no le hace perder su paso en el mundo caótico y revoltoso. En suma, la idea de cultura no puede ser entendida como el progreso en cualquier materia, sea esta económica, política, científica, técnica, bélica o cualquier otra; se corre el riesgo de hacer de ella un bandera común de la destrucción más que de la creación, ya con esto asoma un carácter constitutivo de la cultura: *la creación*, lo *meta-esférico* representa la categoría cósmica de lo nuevo.

Se abren las puertas hacia la idea de cultura que tenemos en estos momentos, la única manera de hacer de ella una posesión lo más amplia posible, sin llegar a perjudicar a nadie y sin tener algún tipo de universalismo en vista, es presentándola como creadora de sentidos que dea un sustento ontológico a la existen-



Max Ernst, *Vos Angora*

cia subjetiva, esto es, el hombre tiene la necesidad de saberse en la cultura y además de reconocerse en ella desde el momento en que trata de localizar algún sentido en su existencia vida, la cultura como acto creativo se lo otorga.

Por tanto, la cultura es un proceso que crea y auto-crea al hombre y, por tanto, le otorga realidad, proporcionándole un nuevo sentido al mundo de la vida: una inter-subjetividad renovada, constitutiva, creativa y novedosa.

Así es como la necesidad de la cultura queda ampliamente manifestada para el hombre, como esa búsqueda de mundo; la creación produce mundo, por lo tanto la cultura es entendida como creación.

La cultura inicia al hombre en el mundo, le da un estatus epistémico -ontológico que proporciona todo tipo de plataformas para que pueda comprometerse consigo mismo, aquí cobran fuerzas las relaciones del hombre con los objetos y con los Otros, solamente en el *sentido esférico-cultural* lo humano puede entender la relación vital que hay en sujetar una pluma y escribir en cualquier trozo de papel o saludar al sujeto desconocido por las mañanas.

2. La cultura apocalíptica o de la metáfora retornada

Lo *meta-esférico* posibilita hablar desde el interior de la cultura a través del lenguaje, específicamente el texto; no cualquier texto, sino el que corresponde a la narratividad del sujeto, aquellos que *informan ficticiamente*. "Este movimiento casi en el mismo sitio, esta aten-

ción llena de recogimiento a lo Idéntico, (...), descubre no un espacio, no una región o una estructura, sino una relación constante, móvil, interior al propio lenguaje, y que Sollers ha llamado con una palabra decisiva: "ficción".⁶

La realidad necesita ser violentada por la poética para innovar y crear alguna variante que facilite la misma trasgresión del límite impuesto a ella. La forma sobre la cual tendería a romper su ritmo sería en su misma escritura, transformar la manera de "narrar" es adentrarse en una innovación de gran alcance.

Si la cultura siempre hacen señales y ellas son inacabadas, entonces el filósofo no tiene los elementos para expresarlas veraz y totalmente, por lo que deben localizarse formas de expresar lo *dicbo* o señalado por las cosas, mostrando que aún no se logra decir todo lo que hay inmerso en ellas, evidencias ambiguas con certezas dialogantes, que poseen autonomía; parece ser que el modelo descriptivo que se indaga es la metáfora, es decir, el uso de la metáfora para dar cuenta de la cultura.

Por qué la metáfora, por la necesidad de localizar un discurso que, independientemente de la estructura que muestre, nos diga "algo", el discurso expone cierta parte de las *cosas*; en tanto cuenta o predica algún tipo de manifestación también oculta información de lo narrado; por tanto a todo discurso exceda "algo" que también pertenece a la cosa pero que ahí no está señalado explícitamente.

Ricoeur menciona que "El discurso considerado ya sea como un acontecimiento o una proposición, es una

abstracción que depende de la totalidad concreta integrada por la unidad dialéctica entre el acontecimiento y el significado de la oración".⁷ Todo discurso esta integrado por el acontecimiento y el significado, esto es, por algo azaroso y embriagado de experiencia, y por lo concreto y fácil de situar en un texto proposicional. Estas características del *discurso* — es decir, la metáfora en tanto "sinónimo" del *quehacer cultural* — permiten situarlo en un ambiente ambigü: débil y fuerte, donde de alguna manera al decir o predicar "algo" deja escapar alguna otra parte; acontece en tanto es incapaz de escuchar total y plenamente a las cosas.

Ambas características: la proposición y el acontecimiento, permiten al discurso darse cuenta de, que lo predicado está siendo complementado por algo externo, y no puede manifestarse completamente; por tanto, el sentido *es* en el acontecimiento porque toda la parte ya explícita está sostenida en el lado significativo y lo que excede recae en la facticidad.

En la parte significativa del discurso se localiza el significado y su referencia, el discurso predica un "qué" (significado) y un "acerca de qué" su referencia"; lo predicado posee su referencia, ésta está totalmente sometida al contenido del predicado, por tanto, es una referencia de índole filosófico, donde se predica la categoría y el objeto X, y la referencia es ese objeto X con su N número de categorías, o sea, esta referencia no pertenece al excedente del sentido.

Cuando se introduce el elemento del acontecimiento, más que cambiar el lugar del significado, lo hace con el lugar de la referencia, ¿de qué manera la referencia es influenciada por el acontecimiento? Es influenciada bajo el elemento motor y vital llamado narración, ya que es la narración precisamente la encargada de contener el acontecimiento en tanto mundo, es mundo en el sentido no de experiencia sino de creación; esto es, la referencia es mundo-narrado desde el infortunio en cuanto acontecimiento que es reflejada ambigua y creativamente en tanto nuevo sentido, mundo con sentido-naciente: la referencia es génesis de lo real.

La relación que determina la intromisión del lenguaje en el discurso como el que viabiliza al mundo se establece por la existencia del lenguaje, en su uso cotidiano, de ahí la rápida importancia que el lenguaje, en tanto referencia de un "acerca de...", pueda jugar

Max Ernst, *A Swallow's Nest*



un papel trascendente en el desarrollo plenamente discursivo de la cultura.

"Es porque primero hay algo que decir, porque tenemos una experiencia que traer al lenguaje, por lo que a la inversa, el lenguaje no solamente se dirige a los sentidos ideales, sino que también se refiere a lo que es".⁹ El lenguaje refiere, en tanto excede toda experiencia en el mundo, se inter-cruza en dos momentos inseparables: el mundo como lo cotidiano, esta referencia más de carácter proposicional muestra de la forma filosófica en su máximo esplendor. Segundo, el mundo en tanto "cosa/objeto" nuevo, el lenguaje proporciona una experiencia, en tanto ella misma es creadora en el ejercicio narrativo.

Estos juegos del lenguaje no tienen por finalidad hablar de las cosas literalmente, sino de la novedad, aquí el discurso es tomado como proyección de mundo, "el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado".¹⁰ El mundo es referencia filosófico-narrativa que se interpreta y por tanto se quiere, la única manera de apuntalar la reflexión hacia esa unidad perdida se logra por medio del lenguaje, éste a su vez tiene un recurso inimaginable: la metáfora.

La metáfora para Ricoeur viene a ser un paradigma discursivo que recae e influye inigualablemente en el quehacer filosófico: "no hay metáforas en el diccionario, solo existen en el discurso; en este sentido, la atribución metafórica constituye, por excelencia, una instancia de discurso".¹¹ En tanto es una instancia de discurso la metáfora engendra ese potencial creador

que se le asigna a todo verdadero lenguaje, el lenguaje vive cuando se planea totalmente el objetivo de hacer mundo. Hacer mundo en tanto logra generar una tensión que provoque la asignación innovadora entre lo ya sabido (el lenguaje ya existente) y lo porvenir; esto es, la metáfora es creación en un mundo ya creado y en el mismo mundo por crearse: lo meta-esférico cultural que permite hablar desde su interior.

Como ya se ha mencionado, la metáfora existe en el discurso, y es precisamente en la imagen de la semántica donde encuentra su mayor representante analítico, esta semántica es la base de toda obra de significación, sustento de infinitud de significados por aparecer, por crear mundo; ya que la semántica representa nuevos horizontes de sentido: referencias en la espera de significaciones discursivas. La semántica es "la teoría que relaciona la constitución interna o immanente del significado con la intención externa o trascendente de la significación y la referencia".¹² Mientras se logra esta relación immanente-trascendente de la significación y la referencia en el discurso se está obteniendo el nacimiento de la metáfora: significado que da por supuesta la referencia en tanto la crea escribiéndola, discurso que experimenta la cultura por crearse.

Dicha metáfora contiene en sí misma una problemática que reorienta su génesis, cuando ella logra desarrollarse en el discurso da pauta a una doble relación con él, primero, corresponde a una lógica de la escritura, una gramática que hace de la metáfora una función más del modo de escribir, entonces se extiende más a la metáfora por analogía o semejanza. Segundo, se trata de una metáfora que hace mundo, que crea mundo y no apela a su comprensión (analogía o semejanza), es una metáfora autónoma dentro del mismo discurso, que responde a él pero solamente recurriendo al acontecimiento, proponiendo nuevas vertientes del significado y alejándose parcialmente del significado ya explícito.

Por lo tanto, es en el segundo momento donde podemos identificar a la metáfora cultural o la cultura como metáfora. Ésta es la encargada de acompañar al nuevo sentido, la naciente referencia está en el ámbito de la no-obra, esto es, hay mundo y no proposición, es cierto que toda proposición tiene como finalidad "decir algo" sobre el mundo, pero lo certero es



Max Ernst, Colorado of Mexico

que hay mundo y no estructura; y el *sentido* se localiza en la palabra 'metáfora' y la acción *metáfora* instauran el sentido de la cultura.

La cultura no es un plano geométrico que solamente se conoce mediante la localización de sus coordenadas, por el contrario el mundo es caos que debe ser domesticado ante la vista, el deseo y la esperanza del sujeto.

Dicho caos nunca cederá completamente su iniciativa de permanecer oculto, la metáfora es un recurso del lenguaje que permite la intromisión de una ambigüedad, lo que posibilita dar razón en sentido de mostrar algo nuevo, un mundo que tiene como parámetro de formación las señales de las cosas, que al velar por una autonomía propia trata de generar nuevas maneras de expresarse.

La cultura-metáfora es esa imagen acústica que en tanto es plasmada en letra cumple la doble función de dejar parir y de conocer sobre que suelo se mueve, un sin fin de significados, mejor dicho de referencias, la rodean; ella interviene en sí misma para poder dejar salir uno de ellos, no es quien escribe y mucho menos quien lee. La metáfora por sí misma es autónoma, es "lenguaje" hablando del lenguaje, para otorgarle sentido al mundo mediante la referencia cultural que le muestra al sujeto su habitar en la esfera.

La cultura se ve renovada mediante el uso de la metáfora porque logra convivir con el pleno horizonte de pensamiento denominado lenguaje; romper, despojar la costumbre y deshacerse de la tradición es el imperativo metafórico. La metáfora no compete a ningún sujeto en particular, es a-individual con miras universales, donde el mundo que se crea, la referencia que nace de forma inter-subjetiva.

Tampoco es un método, porque no es un instructivo a dominar y aplicar, más bien es un recurso mediante el cual se pretende satisfacer la necesidad para innovar en el pensamiento.

De alguna manera, la metáfora es un giro cultural, porque realmente logra introducirla en un regreso a sus mismos orígenes e innovador correspondiente a sus necesidades. Los orígenes culturales no están en el tiempo, habitan en el caos, donde el mito, la religión, la poesía, la literatura, la física, las matemáticas y la ciencia se entremezclan y confunden como una totalidad; es importante el uso que se haga de ellos, me-

dante el pensamiento, para conocer en varias facetas al sí-mismo.

Portadora de novedades: el juego del lenguaje llamado metáfora arrastra "objetos" sentidos, referencias que enseñan algo nuevo y por lo tanto transforman al mundo: es un acontecimiento del discurso que inicia la apertura de/hacia la cultura.

La correspondencia vital localizada entre sujeto y cultura, se sitúa en la metáfora viva, ese lenguaje ya no enigmático, sino usado para descubrir el mundo aún no creado, la metáfora es un adelantarse al mundo, la referencia es anticipada por el sentido mediante el dirigirse de la metáfora; ella "muestra" o "señala".

En conclusión, la metáfora equivale a la "meta-cultura" que habla de la cultura, posibilita la comprensión de las señales del *habitar*; ella es una pre-cultura por hablar/crear de y con esas *señales*.

Notas

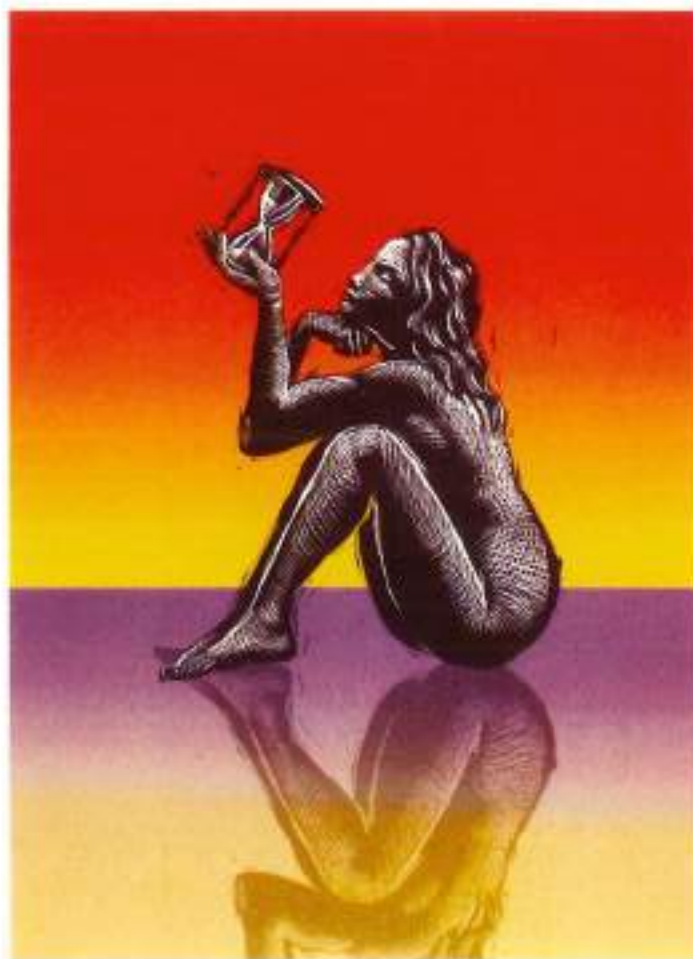
1. Roland Barthes *El Placer del Texto*, México, S XXI, 1995, p. 59.
2. Cfr., Antonio Aguilera Pedrosa, *Hombre y cultura*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 11-19.
3. Cfr. Herbert Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona, 1972, pp. 89-112.
4. Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Art. "¿Qué filosofía de la cultura?"*, en *Devenires*, Año I no. 1, enero 2000, p. 30.
5. León Olive, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999, p. 61.
6. Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós-UAB, 1986, p. 171.
7. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, S. XXI, 1998, p. 25.
8. Cfr. *Ibid.*, p. 33.
9. *Ibid.*, p. 50.
10. *Ibid.*, p. 35.
11. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, p. 136.
12. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, S. XXI, 1998, p. 36.

□

De la persona a la historia

Antropología fenomenológica
y filosofía de la historia en Edith Stein

DE TEXTOS
DEVENIRES
NIRRES



Eduardo González Di Pierro

Prólogo Angela Ales Bello



La Asociación Filosófica de México y la
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Convocan al

XIII Congreso de Filosofía "El saber filosófico"

(A 30 años del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, 1975).

Inscripciones: www.afm.org.mx; Información general: Facultad de Filosofía, UMSNH
Teléfono 3 22 35 00 ext 4148 web: http://ramos.filos.umich.mx/congreso_nacional/

Morelia, Michoacán, del 14 al 19 de Noviembre de 2005



Centro de Estudios
Filosóficos, Políticos y Sociales
Vicente Lombardo Tello