

Yankel para leer



Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

JUNIO 2002

No. 10

Sentid

Consejo Editorial

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobán
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Lic. Alberto García Salgado
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
Dra. Rosario Herrera Guído
M.E. Gabriela Soto Jiménez
Lic. Raúl Garcés Noblecía

Sentidas

Dra. Rosario Herrera Guído
DIRECTORA
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
SUBDIRECTOR
M.E. Gabriela Soto Jiménez y
Gustavo García Robles
EDITORES
Neri A. Escorcia
Janín Ortiz
Cristina Barragán
SERVICIO SOCIAL

Universidad Michoacana

Lic. Marco Antonio Aguilar Cortés
RECTOR
Dra. Ester García Garibay
SECRETARIA GENERAL
M.E. Salvador Jara Guerrero
SECRETARIO ACADÉMICO
Dr. Isaías Elizarrariz Alcázar
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Ing. Pablo Antonio Palencia
SECRETARIO AUXILIAR
Dra. Silvia Figueroa Zamudio
SECRETARIA DE DIF. CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA
L.A.E. Elfas González Ruelas
TESORERO GENERAL

Facultad de Filosofía

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobán
DIRECTOR
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
SUBDIRECTOR
Lic. Alberto García Salgado
SECRETARIO ACADÉMICO
M.V.Z. Mauricio Coronado Martínez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
COORDINADOR DE POSGRADO
Dra. Fernanda Navarro Solares
COORD. DEL CENTRO DE INV. Y ESTUDIOS DE LA MUJER
Dra. Rosario Herrera Guído
COORDINADORA DE PUBLICACIONES
M.E. Gabriela Soto Jiménez
COORDINADORA EDITORIAL

índice



Filosofía y Literatura

La metáfora

Erik Ávalos Reyes 3

Filosofía y Feminismo

La mujer y la filosofía o el largo tránsito
del *ser-en-sí* al *ser-para-sí*

Fernanda Navarro 10

Antropología Filosófica

Antropología filosófica y especismo

Ana Cristina Ramírez Barreto 14

Filosofía Política

Racionalidad administrativa y racionalidad comunicativa

Marco Arturo Toscano Medina 20

Filosofía y Psicoanálisis

Laberintos de amor y deseo.

Una visión psicoanalítica.

Laura Eugenia Malagón Castro 28

Filosofía de la cultura

Escepticismo cultural y transformación de la cultura

Alberto García Salgado 34

Pluralismo cultural: hacia un auténtico
reconocimiento de la diferencia

Neri Aidee Escorcía Ramírez 41

Fundamentos jurídicos de la Conquista de América
de la bula *Inter Caetera* al Requerimiento

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo 48

¿Hacia un nuevo universalismo cultural?

Mario Teodoro Ramírez Coblán 59

La metáfora

Erik Avalos Reyes

I. Del mundo al discurso.

¿Para qué pensar? Pregunta no de menor importancia en la cotidianidad del sujeto. En realidad se debería empezar por ¿qué es pensar? Pensar es un ejercicio que realiza la conciencia con fines aclarativos, esto es, no se trata de buscar, más bien de encontrar mediante un ejercicio netamente de limpieza en la experiencia que se tiene del mundo; este ejercicio se lleva a cabo de diferentes maneras, una de ellas compete a la filosofía. Por tanto, a la pregunta ¿para qué pensar? se le resuelve parcialmente diciendo: "para filosofar".

¿Qué es lo que mueve al sujeto a filosofar? Para Lyotard esta pregunta gira en torno a una unidad perdida, a un sentido primordial: "El origen de la filosofía es la pérdida del uno, la muerte del sentido",¹ dicha pérdida origina en el sujeto la necesidad de búsqueda. El preguntarse por lo perdido, por la ausencia; en el momento en que lanza la pregunta por lo uno, está deseando poseerlo, tenerlo, formar parte de él, "El deseo (...), es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que falta a sí mismo",² es decir, el sujeto y la unidad es un solo elemento, simplemente el sujeto se ha distanciado de la unidad, siendo la causa de ese alejamiento la barrera a la cual el sujeto ha sido sometido, a través de la cultura, para que no escuche lo que las cosas le están diciendo.

La actividad filosófica está basada en la palabra,³ en la palabra hablada y pensada, por lo que el lenguaje recurre al signo, com-

puesto de significante (palabra) y significado (sentido); en este momento se re-crea la actividad y la palabra para colocarla como directriz del signo, entonces la palabra por sí misma porta el sentido y es como logra mostrarnos lo que nos "hace señales".

Supongo que Lyotard no lleva más allá a la filosofía por temor a no corresponder plenamente con la definición que él crea de dicha palabra; sin embargo, es necesario reconocer que si la actividad filosófica está basada en la palabra, no toda palabra corresponde plenamente a la actividad filosófica. Lo que quiero decir, con la premisa anterior, es que si Lyotard habla de la pérdida de la unidad lo hace aludiendo a lo que se entiende como unidad filosófica; esto llevado a las últimas consecuencias es visto de la siguiente manera: la unidad filosófica es el principio de identidad $A=A$, de dicho principio emanarían y regresarían todas las palabras y con ellas el sentido del sujeto.

Platón detectaba que esta problemática enmarcaba a los límites de las palabras como medios de lenguaje, en el diálogo de "Cratilo o del lenguaje" asoman tres vertientes de dicha dificultad, la de Hermógenes, la de Cratilo y la de Platón.

Hermógenes menciona que "todos los nombres tienen su origen en la ley y el uso, y son obra de quienes tienen el hábito de interpretarlos",⁴ por lo tanto, la naturaleza no le da nombre a ninguna cosa, por lo que la propiedad de los nombres se debe a la convención y consentimiento de los hombres, lo que apunta a pensar un sentido

Gustav Debel, *Alte Welt*.

ambiguo, ya que de alguna manera cada convención determinada asigna a los objetos los nombres deseados; dicho deseo no corresponde al mencionado por Lyotard, aquí no se busca una relación con la unidad, solamente clasificar los objetos para mejorar el uso que se tiene de ellos en la comunidad.

Cratilo presenta una no tan deseable idea acerca de las palabras, la cual no es contraria a la de Hermógenes, solamente considero que es un complemento que anticipa la idea de convención; esto es, Hermógenes destaca más en el uso/aplicación de los nombres, y Cratilo remite más a la génesis de ellos. Él menciona que el nombre que tiene la cosa le es naturalmente propio, por lo que la naturaleza atribuye a los nombres un sentido propio para nombrar bajo las siguientes dos observaciones: a) el nombre naturalmente propio a cada cosa, y b) reproducir la idea mediante las letras y las sílabas (nombres/palabras); por lo tanto, todos los nombres son igualmente propios.³

Con lo anterior se señala plenamente que una cosa es el nombre y otra lo nombrado, el nombre es una especie de "imitación" de la cosa, por lo que los nombres de las cosas no muestran su verdad o falsedad, son propios: imitan propiamente a la cosa. Dicha imita-

ción propia conlleva a suponer que representan a la cosa mediante la semejanza; se trata de que la palabra sea una imagen de la cosa.

Platón llega a introducir una nueva figura en esta discusión, ya no se trata de si las palabras/nombres son convencionales (Hermógenes) o si son semejantes debido a su origen natural (Cratilo), ahora se trata de saber si ellas, mediante el discurso, dicen lo que es verdadero o lo falso de las cosas. Entonces en el discurso se sitúa a la cosa misma en tanto se pueda allí localizar su grado de veracidad; por ello, las palabras en función del discurso solamente proporcionan acercamientos a la cosa misma, sin llegar plenamente a situarse; el problema estriba en saber qué elemento propiamente del discurso favorecería más "puramente" esta función del discurso (por ejemplo la metáfora).

"Los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable; no existen con relación a nosotros, no varían a placer de nuestra manera de ver".⁴ Con lo que se quiere decir que los discursos son acciones que refieren a las cosas, teniendo como instrumentos a las palabras que nombran para enseñar y distinguir a los seres. La propiedad del discurso está remitida primariamente a representar a la cosa tal y como es, señalando con ello una referencia, propia o impropia, que es en sí y no como apertura al mundo; se desoculta buscándolo en sí y no como curándose en el mundo.

Retomando la reflexión de Lyotard, y ya presentada la postura platónica donde la investigación del ser se lleva a cabo por la indagación que se tiene de él en sí por parte del discurso, se concluye que la ausencia por la que se indaga se reduce a una pérdida de proposición lógica; lo que se quiere decir con "no toda palabra corresponde plenamente a la actividad filosófica", es que las palabras corresponden también a otro tipo de actividades, a otro tipo de creaciones; el lenguaje mismo aspira a alejarse de la filosofía por medio de otras formas de pensar, imposibles a ella por su carácter metódico y proposicional.

II. Reflexión en torno a la poética.

La palabra no sólo la usa o la crea el filósofo, también lo hace el poeta. Aristóteles lo deja muy claro en su *Poética*: "Es una palabra creada, que no se usaba de ninguna manera y que, por iniciativa propia, crea el poeta".⁵ De alguna forma esta nueva visión de la palabra está introduciendo un giro en la misma filosofía, ya que se muestra como esa frontera filosófica puede ser transgredida por el uso del lenguaje poético. Lo destacable es que el poeta crea palabras, palabras con sentido evocado en la unidad perdida del sujeto. ¿Por qué el poeta supera en esta medida al filósofo? La respuesta es que la

experiencia poética en alguna medida a través del lenguaje se adelanta al pensamiento.

El poeta ve más allá de la razón porque imita (pero como algo nuevo, como creación). La imitación es desocultar en el sentido de crear; de sacar a la luz lo que ha estado oculto. El poeta imita y no piensa, se da cuenta más pronto que tantas señales le hace la unidad; ello lo acosa para que le haga hablar por medio del lenguaje. Lo poético no termina de crearse y recrearse. Es ese universo de sentido el que continuamente se recrea ante la mirada ignorante del hombre mediante las palabras, mediante las cosas que nos hacen señales; esa armonía recreada a cada instante, donde sujeto, unidad y palabras son sinónimos expresados y emparentados plenamente en el ejercicio poético del sujeto desgarrado, desesperado, pero aterradoramente radiante de alegría porque se reconoce con el todo, con un discurso con sentido.

Hölderlin hace buen uso de esta gran arma de la poesía ante la filosofía. En un poema titulado "A los jóvenes poetas", alude:

"Hermano, quizá nuestro arte madure pronto
luego de su larga fermentación juvenil,
y alcanzará la serena belleza
si, como los griegos, seguís siendo devotos

Aosad a los dioses y pensad dulcemente en los montañas.
Demostad el arrobato y la frialdad.
Guardaos de seleccionar y de describir.
Y si el maestro os atemoriza
pedídele consejos a la suprema Naturaleza".⁸

La razón no importa, la artimañas de los argumentos se esfuman en la tradición. Lo que realmente importa es el consejo que la naturaleza nos da, las señales que hacen las cosas; ahí es donde el hombre encuentra su inmanencia, cuyo sentido trascendente se ubica en este ejercicio de escuchar, de concebir el sentido de la Naturaleza en las palabras creadas por el poeta.

"La dición es la expresión del pensamiento por medio de las palabras";⁹ claro, el poeta es ante todo mundano; debe de velar por los intereses de los demás; por tal motivo compone y dialoga con los otros sujetos, hace palabras de las cosas, no como ellas han sucedido, sino como debieran o pudieran suceder, "como era natural que sucedieran".¹⁰ La unidad se recrea constantemente involucrando en ella al sujeto-poeta que pregunta, que juega en la playa como niño en la infinita cantidad de arena ante el mar que deviene eternamente: "El mar, el mar, sin cesar empezando...".¹¹ Esta imagen poética muestra en su plenitud la intención de emplear la palabra armonía para referirse a la unidad perdida, como esa armonía que se muestra ante los ojos y las palabras del poeta, siempre empezando y siempre terminando; es la palabra, en sí misma Génesis y Apocalipsis



Gertjan Doof, Año 5

("Sí, mar, gran mar de delirios dotados");¹² la buena nueva es que la unidad la hablamos y la escribimos, pero los poetas la viven, son los más cercanos a ella; la crean.

Los filósofos truncan el camino de la unidad, en el mejor de los casos, la comunican parcialmente; es necesario replantear la filosofía. Para Aristóteles: "la poesía es más filosofía, (...) considera principalmente la cosa en general".¹³ Así, el poeta toma su papel de comunicador de la cosa en general, cosa que pocos conocen, pero a todos deleita. ¿Cuál es la forma en qué el poeta comunica, por medio de las palabras, lo que es la armonía y su significado para los sujetos?

La forma que se busca es la que corresponde a la metáfora, "es traslación de un nombre ajeno, ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía",¹⁴ es la base de la que el poeta hace uso para poder plasmar de alguna manera todo lo que puede llegar a comprender y a recrear al estar tan cerca de la unidad, lo que también hace suponer esa relación tan permanente y comprometida que tiene el poeta-sujeto con la recreación misma del universo, ya que él interviene de una forma directa en la metáfora; y si bien debe de transportar el sentido original a la misma palabra, lo hace de una forma falsa, transformada, enmascarada. La palabra misma del poeta es mentirosa y verdade-

ra, la metáfora es una mentira que nos comunica/enlaza con la verdad, usando la semejanza entre lo verdadero y lo falso.

Pero la importancia de la metáfora no recae totalmente en ella, pues simplemente es un puente de enlace, para lo que he de considerar la verdadera función de la poesía y la filosofía regida por la poética: el estilo. El estilo en suma es la creación de palabras; por eso son extrañas a los ojos de los demás, pues lo nuevo da miedo, por eso conforman paradigmas, enigmas del lenguaje.¹⁵ El estilo es lo más cercano que el sujeto desarrolla como poética, para estar cerca la unidad: el estilo es voluntad creadora.

Por lo tanto, la poética es irracional, la ecuación de la unidad de la poética es la no-identidad: $A = \text{no } A$, donde "igual" (=) se refiere a la unidad-armonía, al poeta-sujeto y a las palabras; A y $\text{no } A$ aluden al habla filosófica, a esa necesidad de buscar el Ser racionalmente, a lo que Virginia Wolf responde: "Poco importa a quien hable. Todo este asunto del ser y del no-ser ha concluido".¹⁶ Tan drástica resulta la separación de lo poético con la filosofía, caminos separados por los sujetos y por una verdad no verdadera que buscan constantemente desmentir esa verdad pregonada por las proposiciones filosóficas.

Lo que restaría pensar es qué tanto se posibilitaría leer la filosofía de una manera poética. Hacer filosofía de una manera poética es

imposible, pero leer la filosofía de una manera poética es posible, debido a la conjunción del sujeto con la unidad en todas las actividades no-racionales; la lectura podría alejarse de la estructura del texto y encontrar mayor mérito en la lectura no racional del texto filosófico; esto es, una lectura por puro deseo: metafórica.

III. En torno a la metáfora.

"La metáfora es mucho más inteligente que su autor, y esto sucede con muchas cosas. Todo tiene su profundidad. Quien tiene ojos ve todo en todo".

Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*.

Ya se ha resaltado la trascendencia del pensamiento en cuanto a sus formas de ejercitarse: la filosofía y la poética. En la primera el pensamiento es retomado en el ámbito del método, de la estructura lógica; en la segunda se observa un no-método y una estructura guiada completamente por la propia autonomía del lenguaje a través de las palabras.

En el texto se ha venido mencionando la necesidad de que la filosofía sea violentada por la poética, para poder innovar y crear alguna variante que facilite la misma trasgresión del límite. La forma en la cual tendería a romper su ritmo sería en su misma escritura; lograr cambiar la manera de "argumentar" en filosofía es adentrarse en una innovación de gran alcance.

Si las cosas siempre nos hacen señales y ellas son irracionables, entonces el filósofo no tiene los elementos para expresarlas veraz y totalmente, por lo que surge la necesidad de encontrar una manera en que se expresen algunas señales de las cosas y mostrar que aún no se logra decir todo lo que hay inmerso en ellas, algo ambiguo que proporcione certeza mediante una doble cara, y que a su vez posea autonomía. Parece ser que el modelo por el cual ahora se indaga es la metáfora, o sea, el uso de la metáfora en filosofía.

¿Por qué la metáfora? A dicha cuestión es necesario plantearle la necesidad de un discurso analítico; lógicamente válido o no válido este discurso siempre nos dice "algo". El discurso muestra en alguna medida el decir, por lo menos de cierta parte de las cosas, de tal manera que siempre dice y no dice; esto es, en tanto dice o predica alguna manera de ser de las cosas, también oculta algo de ellas; por tanto, en todo discurso excede "algo" que también pertenece a la cosa pero que ahí no está señalado explícitamente.

Hicœur 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

Gaspar Doré, *Albino* 7.



entre el acontecimiento y el significado de la oración".¹⁷ Todo discurso está integrado por el acontecimiento y el significado, es decir, por algo azaroso y embriagado de experiencia, y por lo concreto y fácil de situar en un texto proposicional. Estas características del discurso permiten situarlo en un ambiente ambiguo: 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 las cosas.

Ambas características, la proposición y el acontecimiento, son las que permiten al discurso darse cuenta de que lo que predica está siendo complementado por algo externo; su sentido no puede predicarse completamente, por tanto, el sentido es en el acontecimiento, porque toda la parte con sentido ya explícito está sostenida en el lado significativo, y lo que excede recae en lo que acaece.

En la parte significativa de todo discurso se localiza su significado y su referencia, el discurso predica un "qué" (significado) y un "acerca de qué" (su referencia).¹⁸ Todo lo que se predica posee su referencia, pero esta referencia está totalmente sometida al contenido del predicado; por tanto, es una referencia de índole filosófica donde se predica la categoría y el objeto X, y la referencia es ese objeto X con su N número de categorías, o sea, la referencia no pertenece al excedente del sentido.

Cuando se introduce el elemento del acontecimiento, más que cambiar el lugar del significado, se cambia el lugar de la referencia. ¿De qué manera la referencia es influenciada por el acontecimiento? Es influenciada bajo el elemento motor y vital llamado lenguaje, ya que es el lenguaje precisamente el encargado de contener el acontecimiento en tanto mundo, en el sentido no de experiencia sino de creación; por lo tanto, la referencia es lenguaje en cuanto acontecimiento que es reflejada ambigua y creativamente en tanto nuevo sentido, mundo con sentido es mundo naciente. La referencia aquí, es génesis de todo mundo.

La relación que determina la intromisión del lenguaje, en el discurso como posibilitador de mundo, está determinada en gran medida por la existencia fugaz pero innovadora que tiene el propio lenguaje en su uso cotidiano; de ahí la rápida importancia que el lenguaje, en tanto referencia de un "acerca de qué", pueda jugar un papel trascendente en el desarrollo plenamente discursivo del problema planteado en este texto: la necesidad de que una forma de pensar llamada poesía pueda tener un punto de fuga para encontrarse con la forma de pensar denominada filosofía y le oriente en la superación de esa barrera llamada razón.

"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".¹⁹ Es por lo que el lenguaje dice lo que es, en tanto referirse a él, por lo que toda experiencia en el mundo se inter-cruza en dos momentos inseparables: primero el mundo como lo cotidiano —ésta referencia más de carácter proposicional muestra 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 por los juegos del lenguaje: la poesía.

Estos juegos del lenguaje no tienen por finalidad hablar de las cosas literalmente, sino de lo que parece ser un tanto nuevo. 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".²⁰ El mundo es referencia filosófica y poética que se interpreta y por tanto se desea, donde 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.

Para Ricoeur, la metáfora viene a ser un paradigma netamente discursivo que recae e influye inigualablemente en el quehacer filosófico: "no hay metáforas en el diccionario, sólo existen en el discurso"; en este sentido, la atribución metafórica constituye, por excelencia, una instancia de discurso".²¹ 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. Hace mundo cuando ella 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, la metáfora es una dicotomía discursiva.

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 venir, por crear mundo, ya que la semántica representa nuevos horizontes de sentido: referencias a la espera de significaciones discursivas. La semántica es "la teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendente de la significación y la referencia".²² Mientras se logra esta relación inmanente-trascendente de la significación y la referencia en el discurso, se está logrando el nacimiento de la metáfora: significado que da por supuesta la referencia en tanto la crea escribiéndola, discurso que experimenta el mundo 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 lógi-

ca 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.

Esta metáfora es la encargada de acompañar al nuevo sentido y, por tanto, a la nascente referencia se le sitúa en el ámbito de la 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 que hay mundo y no estructura; y el sentido es ese mundo que se deja violar por la estructura, pero siempre vuelve a ser mundo. La palabra metáfora instaaura el sentido.

IV. Del discurso al mundo.

¿Para qué metáforas en tiempos de filosofía? Precisamente porque el tiempo en la filosofía es atemporal se tiene la necesidad de la metáfora. So pretexto de todo lo anterior es indudable que la filosofía está regida por paradigmas, cambios indispensables que aumentan cautelosamente toda actividad y problemática de carácter filosófico, donde el nuevo enigma que encubre a toda la filosofía está situado donde ella misma inicia y "termina" su conocerse a sí misma: en la escritura.

Como se ha dicho anteriormente, la filosofía es ante todo una forma de escritura; dicha forma ya ha sido superada por las mismas soluciones posibles a los eternos problemas de la filosofía. A falta de palabras que puedan dar la cara al pensamiento e instrumentarse en enunciados de carácter certero para las hipótesis del mundo, el lenguaje ve plasmada la necesidad de transgredir la barrera de la razón, que la filosofía misma se auto-impone.

El uso de la metáfora en la filosofía corresponde a la necesidad de no solventar lo dogmático, los círculos viciosos y las artimañas argumentativas con las cuales la filosofía trata de dar cuenta del mundo: el mundo 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 intrusión de una ambigüedad, pues ella permite dar razón al mostrar algo nuevo, un mundo que tiene como parámetro de for-

mación las señales de las cosas, pero que al velar por una autonomía propia trata de generar nuevas maneras de expresarse.

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

La filosofía se ve renovada mediante el uso de la metáfora porque logra convivir en el horizonte de pensamiento denominado lenguaje; la filosofía busca para encontrar algo nuevo, un novedoso valor con sentido.

Sin embargo, la metáfora no llega a ser un mero recurso estilístico, porque en ningún momento ella se convierte en bulón de la escritura filosófica; en cierta medida solventa esa escritura, pero es autónoma a ella misma aun permaneciendo dentro de las fronteras filosóficas, ya que para eso mismo está ahí, para romper, despojar la costumbre y deshacerse de la tradición. Además, todo estilo corresponde a un sujeto ya determinado y la metáfora es de carácter universal, no individualista. Es cierto, todo estilo acarrea hasta sus últimas consecuencias la "innovación" o "creación" de un propio mundo, tal vez se piense en la formación de una propia referencia, pero dichos intentos solamente son achacados a un sujeto: él logra entender únicamente su referencia.

La metáfora no compete a ningún sujeto en particular; es a-individualista con miras universales, donde el mundo que se crea —la referencia que nace llena de sentido— corresponde a todos y a nadie; pero eso no quiere decir que responda o funcione de una manera individual.

Tampoco ella 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 el pensamiento. Si se aceptara como método se estaría reduciendo toda la red filosófica que encubre erróneamente la "verdadera" función de la filosofía: esclarecer el mundo al crearlo.

De alguna manera, la metáfora es un giro filosófico porque realmente logra introducir a la filosofía en un regreso a sus mismos orígenes, pero un regreso innovador que corresponde a las necesidades actuales de la filosofía. Los orígenes de la filosofía se pueden remontar a la antigua Grecia, donde el mito, la religión, la poesía, la literatura, la física, las matemáticas y la ciencia, están entremezclados y confundidos como un todo; en ese momento lo importante

Gustav Doré, *Biblia 2*.

es el uso que se haga de ellos, mediante el pensamiento, para conocer la Physis.

Es ahí donde el giro filosófico inicia y se complementa. El pensamiento desarrolla no el papel más importante, sino el único papel: fungir como motor del mundo. La metáfora provoca dicho vuelco porque hace a un lado la "necesidad" de encontrarle a toda forma de pensamiento recovecos por los cuales conocer el todo. La metáfora da cuenta, mediante su forma misteriosa, desocultadora y certera, de que no se trata de conocer el todo, sino de crear ese todo, de referirse a él en tanto un sentido que es nuevo, diferente a todo lo demás y que, por lo tanto, posibilita nuevas maneras para que el lenguaje recubra esta realidad llamada mundo.

En su carácter de giro filosófico, la metáfora comunica algo nuevo; es portadora de novedades. El juego del lenguaje llamado metáfora arrastra, al igual que las olas del mar, "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 el mundo.

La correspondencia que se pudiera localizar del sujeto y el mundo, se localiza 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 la metáfora, porque "muestra" o "señala".

La metáfora es un lenguaje que habla del 'lenguaje', algo así como un pre-lenguaje que posibilita (vía el pensamiento) la comprensión del propio 'lenguaje'; el mundo haciendo señales. La metáfora es un pre-lenguaje por hablar/crear de y con esas señales; la metáfora es palabra (enunciado), pero también referencia.

Notas

1. Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, España, p. 101.
2. *Ibid.*, p. 81.
3. *Cfr. Ibid.*, p. 121.
4. Platón, *Diálogos (Cratilo o del lenguaje)*, Porrúa, México, 1981, p. 250.
5. *Cfr. Ibid.*, p. 286.
6. *Ibid.*, p. 251.
7. Aristóteles, *Poética*, trad. Francisco De P. Samaranch, Aguilar, España, 1964, p. 100. Las traducciones al respecto son un poco confusas, pero en general la hecha por Samaranch se adecua más a la explicación. La traducción de Juan David García Bacca reza de la siguiente manera: "Es nombre poético el que, sin haber sido empleado jamás en cierto sentido por otros, le pone tal sentido el poeta" (UNAM, México, 1996, p. 34). Y la traducción de José Goya Y Murciaín menciona: "Formado nuevamente será el nombre que nadie ha usado jamás y lo finge de suyo el poeta" (Espasa-Calpe, México, 1986, p.66).
8. Hölderlin, *Poesía completa*, Ediciones 29, España, p. 64.
9. Aristóteles, *Poética*, Espasa-Calpe, México, 1986, p. 42.
10. *Ibid.*, p. 45.
11. Paul Valéry, *El comensalero marino*, Alianza, España, 1999, p. 41.
12. *Ibid.*, p. 65.
13. Aristóteles, *Poética*, Espasa-Calpe, México, 1986, p. 45.
14. *Ibid.*, p. 65.
15. *Cfr. Ibid.*, pp. 67-81.
16. Virginia Wolf, *Las olas*, La nave de los locos, México, 1991, p. 235.
17. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 5, XXI, México, 1998, p. 35.
18. *Cfr. Ibid.*, p. 35.
19. *Ibid.*, p. 50.
20. *Ibid.*, p. 35.
21. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, p. 136.
22. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 5, XXI, México, 1998, p. 36.

La mujer y la filosofía

o el largo tránsito del *ser-en-sí* al *ser-para-sí*

Fernanda Navarro

Nuestra tradición filosófica, de vocación patriarcal, ha estado signada desde sus inicios, por la Racionalidad occidental, de pretensión universalista.

Desde que se articuló la filosofía occidental en Grecia, empezaron los filósofos —esos grandes hacedores de las cosmovisiones— a inquirir acerca de la naturaleza humana, cuya característica principal habría de ser justamente la racionalidad.

Pero curiosamente a la mujer le fue asignado otro atributo distinto. Su característica desde los Presocráticos sería la negatividad: lo oscuro, lo zurdo, lo maldito. Ni racional ni libre, la mujer continuó confinada a la domesticidad y su destino reducido a la anatomía. Se circunscribió a simbolizar a la materia más que al espíritu, al cuerpo más que al alma... y a habitar el reino de la necesidad más que el de la libertad... enriqueciendo así su fragmentación. Una dinastía de espejos, laberintos y mosaicos la precedían y conformaban... pero mosaico hermoso debía ser: alegre y complaciente.

Así tenemos, desde Parménides (Siglo VI a.C.) que el mundo se divide en dicotomías: ser-no ser, finito-infinito, luz-tinieblas, hombre-mujer. Y Aristóteles, cuando eruncia categórico: "Es una ley general que existan elementos *naturalmente* dominados y elementos *naturalmente* dominantes... el gobierno del hombre libre sobre el esclavo es un tipo de dominio, el del hombre sobre la mujer es otro".

Siglos después, el destacado representante de la Ilustración, J. J. Rousseau dirá "Toda la educación de la mujer debe referirse al hombre: complacerlo, serle útil, hacerse amary honrar por él; educarlo cuando joven, atenderlo cuando adulto, aconsejarlo y consolarlo después, haciéndole la vida dulce y agradable".

Desde la posición religiosa, tenemos la oración judía, una de las más elocuentes: "Gracias, Dios mío, por no haberme hecho mujer".

Pero lo grave no estuvo en la adjetivación (que si racional o no) sino en aquello de la "naturaleza". Ya que ésta nos remite y supone una esencia, y la esencia, a lo inmutable, en suma, a un destino inalterable y triangular que la Cruz, siglos después, santificó.

Tiempo después, una formulación diferente tomaría la Racionalidad, a través de una fórmula especial: "saber = poder", misma que muchas veces se tornó apologética para justificar las estructuras de dominio.

Toda voluntad de dominio teme y elimina la Diferencia, lo diverso, en busca de una uniformidad reglamentada. Así, fue declarado zurdo, oscuro y siniestro el universo de la femineidad por el lenguaje nominalista y falocéntrico del patriarca, apoyado en una Lógica y una Moral siempre dispuestas a sancionar una premisa falaz que dedujera de una diferencia biológica, una desigualdad social...



Ishtar Dami, Sarah Bernhardt

¿Esencia o Función?

¿Cuándo se efectuó la inferencia aquella que resultara en la conversión degradada de un 'ser-persona' originario en un ser cosificado? ¿Con qué cronología quedó marcado el momento histórico aquel en que una acción quedó congelada en una esencia inalterable... y una función plasmada en irremediable cosidad? Hecho que habría de conferirle a la mujer una naturaleza y una significación propias: una existencia violentada, vigilada y castigada.

¿Fue acaso en obediencia a alguna voz o alguna ley patriarcal a través de la cual fue declarada MATRIXIA por los siglos de los siglos? El hecho es que desde aquella edad incierta la mujer perseveró en su ser a/signado, cual conciencia abandonada, reflejante de domesticidades y utensilios... en un mundo donde la propiedad define al Ser. ¿A qué oráculo orar? ¿Cuál, de entre todos, era su ser?

El único espejo que tuvo la mujer-objetivada a mano fue la alteridad, el Otro y su mirada. Hasta el recurso de Narciso le fue diferido. Y bajo esa mirada-conciencia de la Otridad quedó configurado su ser y su destino... quedando así fijada en el zodíaco biológico de proyección sideral. Una vez instaurada MATRIXIA, la longeva matrona nutricia, quedó soterrada DESIDERATA, de vocación libertaria, destinada a esperar varios siglos más.

Pues si bien el libre albedrío ya había hecho acto de presencia en la historia del pensamiento, para las mujeres predominó el determinismo.

Eros, por lo tanto, quedó igualmente postergado.

A falta de espejos puntuales, la mujer se ha debatido hasta hoy con el principio de identidad. ¿Con qué armas conjurar entonces ese posible *dictum* cartesiano, parafraseado a manera de condena su capacidad de partir: no "pienso luego existo" sino "paro, luego existo".

Y frente a este despojo, todavía hay quien pregunta: ¿cuántas mujeres famosas ha habido en la Historia? La pregunta no merece respuesta. Simplemente replicamos: ¿se ha puesto usted a pensar que si Kant hubiese nacido Emanuella, Bach, Juana SebastianA y Picasso PicassA, el mundo no conocería ni *La Crítica de la Razón Pura*, ni los conciertos de Brandenburgo ni ningún *Guernica*... por estar demasiado atareadas en el caldero?

Lo que deseamos precisar aquí es que no es la esencia sino la función que cada persona o clase desempeña en la sociedad lo que determina su lugar y cualificación.

De la reificación a la conciencia...

A más de 20 siglos de distancia, resurge DESIDERATA multiplicada. Quiere decir su palabra pero desde otros sitio y con otra voz. Ni anunciaciones ni presagios. Emergente apenas del lenguaje del balbuceo y del equívoco, busca un alfabeto cuya composición permita escapar a la pasión unívoca y precisa del Sujeto cognoscente, capaz de albergar la ambigüedad multívoca y paradójica, textura de nuestra condición y condición de nuestra textura.

Sabedora de que el único filtro para conocer es la subjetividad irrepitible y fragmentada, renuncia a la búsqueda de la Verdad universal y absoluta. Con DESIDERATA denunciamos a la gramática por su incapacidad de plasmar las modalidades diversas de la temporalidad y declaramos al gerundio nuestro auténtico tiempo verbal. Pues nada es de una vez para siempre. Es existiendo, imaginando, haciendo, que se va configurando nuestro ser. Todo está siendo y dejando de ser. ¿Qué afán de inmovilizarlo todo, de petrificarlo todo! ¿O se trata de un intento más de subvertir y trascender nuestra humana condición... una muestra más de soberbia falocéntrica frente a la naturaleza?

Nos inconformamos también contra Pitágoras y Euclides en su afán de perfección, de definición estructurante, al declarar todo susceptible de ser enumerado, encasillado, apresado en una figura o fórmula de ideal dimensión. ¿No se preguntarían nunca si ello no podría conducir a la edificación de sociedades de manía sustantiva, donde todo atributo es convertido en sustancia y toda sustancia en sujeto de sujeción?

Ante semejante herencia, nuestra labor ahora se duplica, pues no sólo la mujer ha sido secular objeto sujetado sino que el hombre también ha sido sujeto, y no siempre trascendental. No todo hombre, por el hecho de serlo, participa de la esencia del jerarca que dicta, objeta, determina y sujeta. Ardua labor es ésta: la de-sujetación de sujetos, todo lo sujeto a definición, estructura o juicio, con el fin de poder simplemente alcanzar la condición de existente, coincidente con su ser y su hacer; de conciencias plenas y libres, donde cada libertad se sabe límite y limitante de la libertad del Otro. Sólo entonces se podrá dar el acontecimiento: el encuentro de dos libertades, de dos soledades que se respeten y compartan.

Nuestro deseo:

No esperamos el advenimiento de ninguna Era, ni el anuncio de un nuevo Mesías, ni de otra Revolución. Nuestra tarea, entre otras, será la de vigías frente a todo lo que atente contra el crecimiento de imaginaciones comprometidas no en cambiar el mundo sino la forma de vida, es decir, transformar la manera de estar presente en este mismo y único mundo.

No es nuestra intención quedarnos en el señalamiento, la acusación o el lamento. Sabemos que lo determinante —parafraseando a Sartre— no es lo que la sociedad ha hecho de nosotras, sino lo

que nosotras hagamos con eso que la sociedad ha hecho de nosotras... Por lo pronto, intentaremos sustraernos a su lógica de guerra, dominio y jacobinismo.

Más que Igualdad —por su riesgosa cercanía con la uniformidad— buscamos la Reciprocidad, la Equidad y el respeto a la Diferencia. Nos declaramos en contra de todo apriorismo moral, sosteniendo que nada es bueno o malo antes de que el contexto lo signifique y califique. Nuestra Moral —aún por hacerse— no podrá dejar de incorporar la subjetividad y la relatividad en su accionar comprometido.

Por último, nos reservamos el derecho de disentir y de decidir. Y nuestra decisión es escapar a la Era y a la esfera de la domesticidad mitificada, al destino de mujeres reificadas, cosificadas, que la sociedad nos ha reservado, para levantarnos y habitar la nave que habremos juntos —mujeres y hombres— de conducir, para cuidar el equilibrio del naufragio y, conjuntamente, diseñar una operación lógico-existencial de supresión de ese guardián unidimensional, de dicotomías maniqueas; para abrirle un espacio a la posibilidad, con el fin de permitir el tránsito por las sendas plurales de la alternancia y el azar, del encuentro propicio de sujetos libres, del "vivir sin vencer" de Canetti, recordando siempre que es a la posibilidad a lo que debemos nuestra lealtad entera, a la posibilidad —en este caso— de que Penélope escape al ámbito de la función asignada y deje de tejer y de esperar (a Ulises) en obediencia a esa voz patriarcal, para poder al fin acceder a esa región donde conciencia y libertad coincidan en un nuevo *dichum*: ya no "paro luego existo" sino "elijo luego existo".

Entonces, ya podrá seguir tejiendo Penélope, si así lo elige, sin que nadie permanezca en desvelo por ella y se pueda decir con el poeta:

"Penélope (Danae) teje el hilo dorado por el Nilo..." (Lezama Lima).

Al rescate de Eros.

La misma tradición que mantuviera soterrada a DESIDERATA durante tiempo inmemorial, la tradición judeo-cristiana; las mismas costumbres y el *etbos* que de ella se derivaron, sigieron apuntando con colosal puntería contra EROS, símbolo de pasión, éxtasis, amor, fuente de vida.

En esa batalla quedó Eros conjurado por siglos de anatema. También soterrado, salvo en pequeños círculos dionisíacos que lo mantuvieron con vida, trasgrediendo la moral en turno y la señal de la cruz.

Gustavo Doré, "París 2", en *Le Divin Comédia*.



Eros sitiado, Eros trunco, Eros erosionado. Siglos de historia han velado siglos de histeria, de toda una patología que quedó registrada en los anales de la historia, dentro de los parámetros de la "normalidad".

Así fue cómo —inmersos siempre en un imperio falocrático— se estipularon códigos, normas, conductas, de acuerdo a una supuesta naturaleza humana a priori, inventada por los sacerdotes y moralistas de togas negras quienes, además, se esmeraron en diseñar una naturaleza "femenina" separada, específica, atrofiada, en la que la anatomía fue convertida en destino. Fina elaboración fue aquella, basada en decálogos e insituciones que prohíben e infunden atavismos y miedos.

Y como blanco, el cuerpo; y como mira, el sexo. Resultado: un ser mutilado, roto. Todo por temor a Eros subversivo y fulgurante, al grado que dejarlo diferido, degradado, sustituido por un mero remedo, un acto mudo, mecánico, de dos soledades que jadean en la oscuridad con deseos ilusorios de unión. Un acto siempre nocturno que la familia conyugal confiscó y como dice Foucault en *Las Palabras y las Cosas*, "lo absorbió en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres".

Con Eros así soterrado, al igual que Desiderata, la sexualidad se tornó solitaria, anónima, habitual. Incapaz de emitir destellos y resonancias. Muy lejos de los alcances de la pasión erótica prometéica que transforma y transporta a los amantes que, con "cada caricia se dan a luz", de nueva cuenta, como dice Sartre.

El silencio de la filosofía.

Los filósofos, en torno a Eros, han guardado un silencio—sepulcral o no— pero siempre dicotómico. Ocupados con la Razón, el Espíritu y el Intelecto... y en señalar su superioridad frente a la sensación y los sentidos... la gran mayoría nunca llegó a disertar sobre Eros, mucho menos a frecuentarlo. A pesar de toda su profundidad y exquisitas disquisiciones sobre el sujeto cognoscente, el sujeto pensante, el sujeto trascendental, su concepción del hombre fue siempre la de un ser asexual. *L'ars erótica* estuvo ausente.

¿Habrán temido perder la razón? ¿Habrán temido el peligro del contagio perturbador de Eros? El caso es que, salvo excepciones en la antigua Grecia, pasando por todos los siglos de silencio de la Cris-



Gustave Doré, "Sleeping Beauty I", en *Cuentos de Andersen de Perrault y Pulcinella de la Fontaine*.

tianidad y del pecado, surgieron sólo algunas voces con vocación de plenitud de vida como la de Fourier, el socialista utópico, y con todo y su audaz perversidad, la del Marqués de Sade, Nietzsche y pocos más, que osaron desafiar a los vigilantes de las buenas costumbres y las buenas conciencias, a la inquisición y el puritanismo.

Actualmente, cuando el sexo se ha desprendido de la biología, desde que procrear no es la única finalidad, ni la única fatalidad, y que se pudo tomar distancia del designio de la Ética, la Moral y la Religión, Eros ha resurgido. Con Eros resurrecto, se pudo permitir el salto de la genitalidad a la voluptuosidad, que Desiderata tanto aprecia: al goce luminoso y polimorfo del instante fulgurante en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, sin más razón de ser que su propio darse lúdico, fortuito, estéril... pues su fecundidad estaría en otra parte.

Así como Penélope recibiera antes la nueva libertaria, ahora el turno es de Desiderata: ¡al fin en pleno tercer milenio podrá ella habitar la región despejada y luminosa, antes velada. El siglo XX logró su cometido: abrió horizontes y caminos, abrió —para todas las Desideratas del planeta— la posibilidad de ser, al fin, un *para sí*, un sujeto, una persona... capaz de parafrasear a Borges y decir:

"... creo, al fin,
que mis días y mis noches se igualarán
en riqueza y en pobreza a las de Dios
y a las de todos los hombres."

Antropología filosófica y especismo

Ana Cristina Ramírez Barreto

La arriería, eso era el arte mío, las mulas, que las quería mucho. Con las mulas levanté mi familia, la eduqué, los alimenté bien, les di su vestido, todo con las mulas... Pero ahora yo ya ni más, me dio tristeza, hombre, salir de mis últimas animalitas, las que me dieron la vida.

Gerardo Osorio, arriero de Fredonia²

Pretendo traer la cuestión animal al centro del debate filosófico, por principio como un extrañamiento por su marginalidad, su reducción a tópico aclarado e incluso inexistente. *Pensar* al animal no ha sido una prioridad reconocida para la filosofía, pero esta marginalidad se ha agudizado en los escenarios de la filosofía moderna. Toda vez que las sumas teológicas (mérito especial para Tomás de Aquino) elaboraron visiones coherentes del orden mundano y celeste, la filosofía reconocida dejó el problema de pensar al animal a los biólogos y zoólogos; dejó el problema de poner atención aguda y sostenida a la movilidad social animal en manos de los etólogos; dejó el problema de pensar la práctica animal en manos de los cirqueiros, los entrenadores, los campesinos y los matanceros. Y ellos lo han hecho bien. Nadie ha extrañado a los filósofos en este campo. Menos ahora, que es McDonald's quien tiene la tarea de pensar y decidir qué es una vaca, qué es una sonrisa, qué es un niño.

Permítaseme hablar figuradamente del filósofo, como si fuera uno y varón;³ más que un ente real será un personaje literario que evoca un momento preciso de todos los que fuera de ficción nos dedicamos al oficio de filosofar. Hablaré aquí del filósofo con una incorrección parecida a aquella en que incurre dicho personaje cuando habla de que el animal no... equis y zeta. Pues bien, el filósofo padece de un olvido agudo de la cuestión animal. Este olvido persistente,

sistemático y progresivo se reitera en cada desayuno, comida y cena del filósofo, en cada viaje que realizó antes de la propagación del transporte motorizado, en cada zapato, en cada cartera...⁴ en cada alegría y en cada pena. Este olvido, repito, está agravado porque cuando el filósofo cedió a la necesidad de pensar al animal *lo hizo mal*.

Lo hizo mal porque la cuestión animal se fijó en el cartabón de la didáctica para que los niños y legos que todavía no la "piensan bien" (es decir, no la olvidan persistentemente) se den cuenta de *la diferencia* que existe entre humanos y animales. Este es el principio del error. Hasta ahora me he referido a la cuestión animal, pensar al animal... La cuestión no se aborda o se aborda mal, cuando subrepticamente nos desplazamos de ahí al problema de enlistar los rasgos que nosotros sí poseemos y ellos no; o al problema de explicar por qué dejamos de ser *meros* animales, es decir, cómo y cuándo traspasamos la frontera de lo biológico y advino en nosotros un espíritu, un don como la palabra, *otro* estructura existencial, etcétera.

En general, el filósofo no ha pensado filosóficamente al animal. Y se han servido de este pseudopensar para ejercer la insidiosa violencia del tirano manso. Es una cuestión de política de la representación animal y justificación de las acciones u omisiones.

Gustavo Doré, *Orí*

Política animal.

Parafraseando a Voltaire, si el animal no existiera habría que inventarlo. Habría que inventarlo porque la dinámica de especificación y formalización de lo humano en filosofía, es decir, el digestor de la antropología filosófica, se ha alimentado del supuesto consenso en que hay *ellos*, los bichos en montón indiferenciado y hay *nosotros*. Nosotros, es decir, el tema, problema, objeto y misión de la disciplina académica.

No sólo se ha alimentado de este supuesto. Ha considerado un atentado, una ofensa o un veneno el que se cuestione esta base. Pareciera que el *plus* ganado en nuestra condición de *ser más* que animales se perdiera si se acepta que ellos no son lo que ya había quedado asentado. Así por ejemplo, a mediados del siglo XX, había confianza en que una clara diferencia entre humanos y animales era la carencia, en estos, de cualquier mediación técnica, artificial, con su entorno. Esta evidencia sirvió de base para construir teorías de la cultura centradas en la técnica o centradas en la lingüística que toda técnica presupone. En todo caso, la mediación era la piedra de toque indudable. Los animales viven en la inmediatez, los humanos, no. Los animales viven en la naturaleza, los humanos en la cultura, que es más que la naturaleza.

En estas condiciones, el filósofo deliberaba sobre *la* diferencia con respecto al animal contrapunteando los matices más materialistas frente a los matices más interpretativistas. Ante la técnica, el trabajo, la organización social jerárquica o, en cambio, la apertura al sentido, la significación, el ser un proyecto y saber de sí y de la

propia finitud, el problema sería ¿cómo combinar estos elementos para obtener *la* diferencia? ¿qué peso darle a cada uno? ¿o quizá no se debe darle peso a ninguno sino afirmar que la diferencia es total, la forma de existencia es la gran diferencia?⁵

Hacia los años 60 del siglo XX empezaron a circular imágenes que mostraban algo que no debía ocurrir, filosóficamente hablando. Unos monos en su selva pescaban bichos con palitos ¿Cimbró esto el edificio de la idea fija "ellos no median, nosotros sí"? ¿Acaso el filósofo corrió a revisar cómo afectaban estas imágenes los supuestos sobre el espíritu, la razón, la sensibilidad, el entendimiento, el bien, el ser-ahí? No. No pasó nada. Simplemente recorrió las exigencias: bien, ahora sabemos que no toda mediación es *la* verdadera mediación cultural, es decir, humana. Y empezó un ritornelo catatónico: ellos no, ellos no, nosotros sí, nosotros sí.

Por ejemplo, Julián Marías desarrolla el tema del rostro, no el rostro sin más, no. El rostro *humano*. Así va en el título del apartado. Pero... ¿es que hay otro rostro? No. Desde su punto de vista no lo hay.⁶ Él dice que merece adecuada atención la escala facial que va desde los animales inferiores hasta los perros de caza; estos últimos son los que tienen un cuasi-rostro —adquirido como por contagio, "por su trato con el hombre"— más biográfico que el de los simios, aunque el de estos sea morfológicamente más semejante al humano.⁷ Dudo mucho que el asunto merezca más atención que la que él ya le dio en un solo párrafo. Es una lástima, pero lo único que nos dice en realidad es que probablemente a él en lo personal le gusta la cacería deportiva.

El estudiante de filosofía, en sus lecturas, en las clases, se adiestra para ser veloz en una doble operación: detectar prejuicios en los discursos filosóficos y ajustarse al resto de la doctrina, comprendiéndolos, tolerándolos o perdonándolos como si fueran las verrugas que la época y el contexto extrafilosófico le imponen a un pensador. Hemos desarrollado cierta sensibilidad para prejuicios como el racismo, el sexismo y el etnocentrismo. Muchas veces los detectamos. Si es posible, si hay tiempo, los abordamos, los discutimos y pasamos a otra cosa, sin tirar el niño con el agua sucia. No estamos desechando la doctrina de la *phronesis* de Aristóteles a causa de sus teorías sobre la generación de las hembras y del esclavo como herramienta viva.

Tal destreza está bien desarrollada para la mayoría de los prejuicios, pero todavía no para el especismo.⁸ Al texto de Julián Marías le vamos a agradecer que nos ponga a reflexionar sobre el rostro, que nos lo ubique como el centro de organización de toda la corporeidad, que nos diga que no hay rostro humano en general sino que es rostro sexuado, con lo cual le agradecemos que haya sido sensible al prejuicio sexista que hace del neutro/masculino algo

válido de manera universal (lo cual ni remotamente significa que estemos de acuerdo con su discurso sobre la polaridad complementaria de los sexos). Incluso vamos al espejo a corroborar estas dos coordenadas que él nos da como referencia para la apreciación del rostro: la *expresión*, es decir, la manifestación de estados de ánimo y la *significación*, esto es, que el rostro refleje un proyecto vital. Pero ya no debemos agradecerle, sino tomar en cuenta, advertir y problematizar el prejuicio político que lo lleva a escribir que los animales, así, todos en general y en escalerita desde los inferiores y hasta el chuchito que le trae la perdiz, todos, *carecen* de rostro.⁹

Julián Marías no excluye a la "cara" animal de la capacidad de expresar estados de ánimo. Pero sí de la segunda condición, la de la significación; que el rostro deje ver un proyecto vital, que sea significativo. No lo es, pues según él

lo equivalente de ello no sería individual, sino la *facies* de la especie: la nobleza del león, la astucia del zorro, el desdén del gato, la pasiva indiferencia de la oveja, la amistosidad del perro, la obtusa mineralidad del rinoceronte. Pero estos caracteres, específicos y no individuales, son estructurales. La condición impersonal —mejor dicho, *inrapersonal*— de los animales, se revelaría en la ausencia de significación en su "cara"; esto sería, a su vez, consecuencia de la carencia de *futurición* y *proyecto vital*; el único análogo de esto residiría en la especie como tal: ser perro, gato, león o rinoceronte significan algo, en este sentido, un proyecto: precisamente lo que llamamos "naturaleza".¹⁰

Si Julián Marías estuviese hablando no de estos animales, sino de un conjunto muchísimo más pequeño y muchísimo menos variado en sus formas de vida, sus hábitos alimenticios, su ritmo de sueño y vigilia... en fin, *si estuviera hablando de humanos*, observaríamos inmediatamente que se está valiendo de estereotipos de manera sumamente acrítica. ¿Qué se ha respondido filosóficamente ante la estereotipia que dice, por ejemplo, todos los orientales son iguales, los negros son delincuentes, los latinos son enamorados, las mujeres... etc.? Se ha respondido que no se ha visto bien, que se ha echado un vistazo, una visión de sobrevuelo, que no se trata de sustancias separadas, monolíticas, homogéneas, que se están mostrando más los límites y los prejuicios del sujeto que la realidad del objeto... en fin, ya hay caminos trillados con reproches y críticas muy justas a posiciones como la anterior y que saltan inmediatamente a la palestra tratándose de un evento filosófico. Desde luego, la condición es que estén involucrados humanos como referente del estereotipo. Si los involucrados son animales, habrá cabezas que asientan e incluso alguien añadirá otro ejemplo de la *inrapersonalidad* animal (la sabiduría del búho, la bravura del toro). Si alguien más advierte

el prejuicio en curso quizá frunza el entrecejo y piense para sí: "mmm, me parece que hay mucha más flexibilidad y exuberancia de la que aquí se reconoce, he visto leones con vocación de conderos y caballos que atacan como perros". Dudará de esta parte del argumento pero no detendrá la ponencia, querrá saber a qué conclusión llega el filósofo, cuál es el punto *verdaderamente* importante, el punto de llegada, ése que se refiere al rostro *humano*.¹¹

¿Quién le pone el cascabel al gato?

No hablan, caminan mal, no se saben sentar, el futuro les importa un bledo, no toman las decisiones que debieran tomar, no escriben, no leen... en pocas palabras, los animales no sirven como humanos.¹² Esta es una idea absurda, sin duda, pero quizá sea la única idea que ha podido continuar como gúfa del (no) pensar al animal en filosofía durante cientos y miles de años. A pesar de unas cuantas pero importantes excepciones,¹³ el especismo *nunca* ha sido vulnerado filosóficamente ¿Por qué? ¿Cuál es el secreto de su larga y saludable vida?

No hemos creído que valga la pena cuestionar los estereotipos cuyo referente sean los animales. Menos aún si nos vienen de boca o

Gustavo Doré, "Pom in Boots I", en *Geografía de Niños de Femenil y Filibuster de La Fontaine*.



de mano de un filósofo destacado. Acallamos nuestra muy personal y humana sospecha de que se acomoda la representación de los animales para poder elaborar un discurso sobre el supuestamente auténtico ser humano. Después de todo, los filósofos quizá soportemos en casa sólo una mascota pequeña, así es que nuestra experiencia con ellos suele ser demasiado limitada, devaluada, vergonzosa como para exponerla públicamente. Preferimos hacer un ajuste personal y continuar atentos al momento en que se diga algo que sí valga la pena comentar.

Mientras tanto, se siguen acumulando páginas y más páginas que repiten a coro que la antropología estudia al hombre, es decir (rótase el ajuste) a toda la humanidad, a toda la especie humana y sólo a ella. Que no importa lo que parezca que son los animales, jamás serán como nosotros, y por lo tanto, no son antropológicamente relevantes.

Por culpa del clavo de una herradura se perdió un reino.

Para la filosofía la cuestión animal ha resultado trivial. Para la antropología filosófica ha sido relevante en tanto permite acotar el objeto de interés: el supuestamente no-animal. La antropología científica (social, cultural) ha empezado a poner atención a esta cuestión.¹⁴ Las consecuencias de esta trivialización o negación explícita son muy graves. Para doble infortunio, tales consecuencias no son visibles en tanto el especismo siga operando salvajemente desde la oscuridad.

La antropología científica o empírica no ha comprendido la cuestión animal como campo de estudio legítimo. Sí la ha abordado si está transmutada en "el animal como símbolo" en equis cultura¹⁵ o incluso en forma de proceso ecológico, sistémico y simbólico.¹⁶ Pero no se han dado las posibilidades de hacer una etnografía de las relaciones animales (humanos y no humanos). En consecuencia, se ha cegado ante una dimensión fundamental de la vida social.

Durante años se preparó la evacuación de las poblaciones aledañas al cráter del volcán Popocatepetl en caso de erupción. El Gobierno de México conjuntó los esfuerzos de múltiples dependencias para disminuir los riesgos de víctimas fatales ante tal contingencia. A finales del año 2000, el proceso de la evacuación demostró la excelente planificación y cuidado minucioso de todos los detalles concernientes al transporte de la población y su alojamiento en albergues. Sólo se descuidó una única pero muy significativa fuente de riesgo fatal: la gente evacuada, al igual que los estrategas de la evacuación, es gente-con-animales. Los primeros lo saben cotidianamente, saben cómo sus animales expresan hambre, sed. Pasaban las horas, el volcán no tenía a bien matarlos con una erupción fulminante; la



Gustavo Doré, *Divorcio*.

gente en los albergues a cada momento se inquietaba más, se sentía más jalada hacia donde tenían una parte de su existencia que simplemente no podían dejar atrás. Algunos juntaron los desperdicios de comida del albergue y por su cuenta y riesgo, con o sin permiso de Protección Civil, del Ejército y del Presidente Fox regresaron a la zona evacuada. Ante las cámaras de televisión y preguntas que más bien parecían regaños esa gente manifestó lo que debió haber sido una revelación para los planificadores y los expertos: les importaban sus animales. Su vida estaba construida con ellos. Ahora los expertos saben que también la suya es una vida con animales.

Finalmente, en otro orden de consecuencias de la negación de nuestra existencia animal, es preciso poner en cuestión al menos la primera de las supuestas condiciones *sine qua non* del saber antropológico: Toda antropología trata del hombre como especie, la especie humana, la especie *Homo sapiens*.¹⁷ Desde luego, la alternativa no es marginar a la especie humana del tratamiento antropológico y filosófico. Más bien se trata de pensar al mismo tiempo la historicidad de *Homo sapiens* (¿apenas uno entre tantos homínidos?) y la fuerza ontológica, epistemológica y moral de sus relaciones con un mundo donde no está solo ni aislado. La consistencia de este mundo para nuestra especie, no nos viene dada por alguna mítica

razón, lenguaje, fantasía, personalidad. Este mundo es consistente para muchos de nosotros, vivible, objetivo, evidente, confiable hasta en la certeza de que hay trampas y hay simulación, porque estamos trabados existencialmente con otras personas.¹⁸ Muchas de ellas, afortunadamente, no son de nuestra especie.

La del estribo.

En síntesis, no es posible comprender ni explicar el horizonte de la especie humana actual aislándola o abstrayéndola de las formas de vida con que se compone y relaciona, sobre el supuesto de que posee atributos inéditos, exclusivos de ella. No he dicho que no los tenga —ése es otro problema. No he siquiera rozado el debate sobre si más allá del humano adulto y sano hay conciencia, intencionalidad, personalidad, libertad, agencia y tantas otras proyecciones de nuestra imagen actual que consideramos valiosas; y si efectivamente es deseable seguir esa pauta de reflexión. Tampoco he asentado que dada la posibilidad de que el animal no sea lo que el filósofo ha asegurado que es, debemos concederle derechos jurídicos o morales, dejar de utilizarlo como medio para nuestros fines o dejar de

comérmolo —ése también es otro problema. Mi propósito aquí se cumple si siembro una duda razonable en los asertos del filósofo sobre el animal, si promuevo la reflexión cada vez que el filósofo vaya a adoctrinarnos sobre *la* diferencia: ¿por qué le importa? ¿qué función cumple en su discurso? ¿es realmente necesario traer a colación al animal o es parte del marco que adorna su idea de humanidad? Y, finalmente, si también vuelvo problemático el silencio filosófico sobre la animalidad, si contribuyo a que el solipsismo de la especie humana sea tematizado y reflexionado. Sería uno de tantos pasos hacia la reflexión y la vivencia del mundo como lugar común. En palabras de Donna Haraway

Si el mundo existe como "naturaleza", ésta designa un tipo de relación, una ejecución de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos. En sus encarnaciones científicas así como en otras formas la naturaleza es construida, pero no enteramente por humanos; es una co-construcción entre humanos y no-humanos. Esta es una visión muy diferente a la observación posmodernista de que el mundo está desnaturalizado y reproducido en imágenes o replicado en copias.¹⁹

Las antropologías (filosóficas y científicas) pueden prestar atención a lo que ocurre y desconfiar de los coros que piden cerrar los ojos, clausurar las ventanas y volver a contar las mismas fábulas. Ciertamente estas son sendas inseguras en las que todo está por discutirse todavía, pero por ahí transitan verdades de una dimensión básica del ser en el mundo.²⁰

Notas:

1. Posencia presentada en el IX Congreso Nacional de Filosofía (2001), Mesa de antropología filosófica.
2. Testimonio tomado de *Atravesos y colonización. Antioquía y Viejo Caldas 1850-1930*, Editado por Mases del Oro, Bogotá, Colombia, 2000, p. 3.
3. Si bien es relevante examinar las políticas de construcción del animal que han tenido las filosofías, no será posible en esta ocasión. Por lo pronto, remito al lector a Nozke, B. *Beyond Boundaries. Humans and Animals*. Black Edge Books, Montreal, 1997, especialmente pp. 80-116, 171-174; Birke and Parisi, "Animals, Becoming" in Steeves, *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*. SUNY, Albany, 1999, pp. 55-73.
4. ¿El animal está en el plato, tirado el cuerno, en el zapato, en la cartera? Pues no.
5. En realidad, este es un dilema *memor* comparado con el de confrontar las buses de la certeza sobre la diferencia. Ojalá estuviéramos ante tal confrontación. En ese camino

Gazare Dazé, "Paso en Soob", en *Corros de Hondo de Penadit y Schwab de La Fortalez*.





Gustave Doré, "Old Rabbits Head", en *Cuentos de Hadassah de Peretz y Góshaker de La Fontaine*.

nos pasemos ya otros, por ejemplo Bergson, Serres, Deleuze y Guattari, pero no lo hemos seguido sistemáticamente hasta el asunto animal.

6. Encontramos una adjectivación o adverbialización homóloga en autores que escriben "cultura humana" cuando no están dispuestos a reconocer que hay culturas no humanas (animales). ¿Por qué incurren en un pleonismo, según sus propios asertos? Quizá les parece que se oye más bonito, más humanista.

7. Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza, 1970, p. 132.

8. O especiésimo; término acuñado por Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciestism*, Oxford University Press, 1989, pp. 5-12.

9. Tengo en mente algunos rostros de animales no humanos que sí expresan una intención inmediata, un estado de ánimo, benévolo, indiferente, desdenoso, altivo, suplicante, despechado, colérico... No creo que para que valgan como cumpliendo la primera condición de la rostrosidad se les tenga que exigir —cosa que no ocurre con el rostro *si* es humano— que bote en *trábo*, sin el menor contagio por convivencia, por trato con otros humanos que con los que se encuentra.

10. Julián Marías, *op. cit.*, p. 133.

11. Aunque no viene mucho al caso, pero Julián Marías traiciona para con los humanos esta virtud de la individualidad que le negó a *todos* los animales. La significación (el proyecto de vida manifiesto) del rostro varonil es la gravedad, porque el varón "sabe

que, en el fondo, la realidad es pesadumbre; por eso necesita fortaleza; por eso tiene que edificar una isla de seguridad, que paradójicamente se sostiene sobre sus hombros. Esa isla es lo que llamamos civilización, ciencia, cultura, Estado". La significación del rostro femenino es... la ingravidez; consecuentemente, "se apoya en la gravedad masculina para realizar su problemático destino de criatura ingravida" (*ibid.*, p. 141). Debemos ser capaces de apreciar la jugareta del demonio de la "naturaleza", ése que en la cita de arribita Marías encarnaba en la identidad significación—especie en el caso de todos los animales y que aquí entra ahora en los dominios del supuesto no-animal para atenuarlo con la diferencia sexual.

12. Algunas muy meritorias exploraciones filosóficas en el animal tienden a partir y llegar de este axioma: ellos realmente no hablan, realmente no deciden, realmente no comprenden, realmente no aprenden. Ver por ejemplo Juan Álvarez, "Aproximación crítica a la idea de cultura animal", en *Develar*, No. 2, Morelia, Facultad de Filosofía, UMSNH, julio 2000, pp. 63-89.

13. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* (1990), Valencia, Pre-Textos, 1988; Serres, *El contrato natural* (1990), Valencia, Pre-Textos, 1991; Miguel Bueno, *El animal divino. Escayos de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa, 1996. Varias contribuciones en Steeves, *Animal Others*; recuperan en este sentido a Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl, entre otros.

14. A. Millán, "Acercas del *status animal*" en *Estudios del Hombre*, U de G, México, No. 7, 1998, pp. 133-149. M.H. Mullin, "Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships" en *Annual Review of Anthropology*, 1999, 28:201-224.

15. Pitt-Rivers, "Le Sacrifice du Taureau", *Le Temps de la Réflexion* No. 4, 1983, pp. 281-298.

16. Rappaport, *Pigs for the Ancestors* (1968), New Haven, Yale Univ Press, 1984.

17. J. Muga, "Corrientes actuales de la antropología filosófica" en *Pensar lo Humano. Actas del I Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Madrid, Berroamericana, SIAF, 1997, p. 16.

18. Sigo aquí las reflexiones de Ferraris (*La hermenéutica*, Tusanes, 1998) quien ha puesto en claro que la consecuencia inmediata de la universalidad de la hermenéutica filosófica es que cabe considerar a los animales. Estos son aludidos en varias páginas de su breve libro (21, 23, 53, 64, 70-72 y 102). Parece que la intención de Ferraris es atascar el corazón teológico/lingüístico de la hermenéutica ontológica. Niños y animales perciben, actúan y comprenden éste mundo sin Verbo, o sea, sin lenguaje, el sistema de mediación que la hermenéutica ontológica ha sacralizado como único.

19. Haraway, "The Promises of the Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others" en Grossberg, et al. (ed.), *Cultural Studies*, Routledge, NY, 1992, p. 297.

20. C. Dallery, "Into the Truth with Animals", en Steeves, *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*, SUNY, Albany, 1999, pp. 249-269.

Racionalidad administrativa y racionalidad comunicativa

Marco Arturo Toscano Medina

La filosofía moderna ha tenido entre sus objetos y problemas más apreciados al concepto de razón. En efecto, mientras que la filosofía medieval siempre encontró la manera de relativizarla o de determinarla con un contrapeso, la fe, el pensamiento moderno no ha rehuído el enfrentamiento directo con ella. Como sabemos, la concepción moderna de la razón fue consolidándose progresivamente como una concepción secularizada, postmetafísica. Aún cuando, como en el caso de Kant —el gran sintetizador del racionalismo y del empirismo—, lo incondicionado se hace objeto de la razón práctica, la realidad metafísica deja de ser para el filósofo alemán la posibilidad de una disciplina científica fundamentada en la razón humana, para convertirse en una acción histórica, social y cultural.

Después de Kant, la razón siguió siendo una de las preocupaciones filosóficas más importantes. La encontramos con el último o al menos el más importante intento de recuperar el sentido metafísico de la razón: Hegel. El sistema hegeliano concibe a la razón encarnada en el más fantástico e imponente devenir universal cuya culminación, la realización del espíritu, coincide precisamente con la afirmación de una voluntad de autodeterminación y con el ejercicio de la libertad del hombre occidental moderno. La autodeterminación y la libertad propias al espíritu quedan plasmadas para Hegel en la cultura de Occidente; en ésta se encuentra la perfecta síntesis de lo universal y lo particular, por primera vez el ser humano se ve

como parte activa del Devenir Universal de la Razón, no según una intuición estética o desde la fe religiosa, sino en la vida concreta de la historia, en la unidad de lo diverso, en el concepto y en la avasallante época moderna.

Todo lo que ha venido después de Hegel han sido en gran parte intentos de constituir el sentido no metafísico de la razón. Hegel atrajo sobre sí mismo las más encendidas apologías y las más furibundas críticas. Sin embargo, la crítica del sistema hegeliano conservó algo de éste: la concepción de la realización práctica de la razón humana, es decir, su constitución y materialización histórica, social y cultural. Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jürgen Habermas, etc., conciben a la razón como un ejercicio epistemológico, económico, político, social, médico, educativo, penal, etc., que se realiza colectivamente. La crítica contemporánea de la razón ha agregado a la acepción kantiana de examen otros sentidos: desenmascaramiento, denuncia, voz de alarma. Desde Nietzsche, el filósofo occidental no se ha cansado de afirmar una permanente actitud de sospecha ante la razón como tal y ante su encarnación socio-cultural. De tal modo, ha sido denunciada como ejercicio de la voluntad de poder, mito, exclusión, instrumento, relación de dominio, tecnocracia.

El siglo XX conoció la ambivalencia de la razón y se hartó de desglosarla filosófica, social y culturalmente. No obstante, la denuncia de la razón como una fuerza institucional ambivalente —productiva e improductiva, creativa y destructiva, incluyente y excluyente, liberadora y disciplinaria, objetiva e instrumental—, no siempre ha supuesto la alternativa que no fuera el rechazo de la razón o el cerrar los ojos ante sus expresiones más reactivas y destructivas, como si se esperase que con el tiempo o por sí misma la razón pudiese superar su propia negatividad.

Jürgen Habermas forma parte de manera importante de la tradición filosófica occidental que ha pensado los límites, las condiciones y manifestaciones de la razón en la vida social. Para el pensador alemán, al igual que para muchos intelectuales contemporáneos, la época moderna se define como un proceso de racionalización. Ahora bien, dicho proceso ha sido ambivalente: por una parte, se realizó de manera sistémica, institucional, formal, técnica, estratégica, instrumental; por otra, el mundo de la vida se racionalizó mediante la discusión pública, abierta y libre de los problemas inherentes al desarrollo social y cultural. La racionalización estratégica y la racionalización comunicativa, el sistema y el mundo de la vida han escindido la vida social global moderna. El hombre moderno vive desgarrado entre la razón formal y la razón concreta; cada una le determina dos maneras de ser y hacer excluyentes entre sí. Nos en-

contramos, pues, con que la vida social moderna está atrapada entre las contradicciones y paradojas que experimenta debido a la doble racionalización que le dio origen y le permitió crecer tal como la conocemos.

Para Habermas, es en las paradojas de la racionalización donde se juega el movimiento de la vida social y cultural moderno y contemporáneo; es en tales paradojas donde podemos encontrar los elementos para elaborar el diagnóstico de nuestro tiempo: "... la pregunta de Weber acerca de las paradojas de la racionalización sigue siendo todavía, a mi juicio, la mejor clave que tenemos para hacer un diagnóstico del presente, bien informado en términos filosóficos y científicos".¹

La filosofía, sostiene Habermas, tiene que ocuparse en el presente de los fundamentos racionales de la acción, del lenguaje y del conocimiento; debe buscar la reconstrucción del saber que cotidianamente utilizamos, pero del cual no somos conscientes social e históricamente. La filosofía mantiene, y no debe perder, una íntima relación con el mundo de la vida; desde éste la filosofía puede construir el diagnóstico de la época. Su relación con las ciencias sólo puede ser la de traducir el saber de los especialistas, llevarlo a la comunicación cotidiana, utilizarlo en las discusiones públicas de los diversos tópicos y problemas. La tarea esencial de la filosofía es mantener la mirada atenta y crítica sobre el peligro permanente que se cierne sobre la vida de los valores y las normas, la discusión pública racional, los espacios del mundo de la vida continuamente reprimidos; en breve, la filosofía tiene que buscar reestablecer el equilibrio entre las dos caras de la racionalización moderna y entre los poderes que dan cohesión a la sociedad: el dinero, la administración y la comunicación.

Existen algunos conceptos de Habermas muy conocidos; quisiera mencionar algunos de ellos sólo para situarnos en el problema que nos ocupa. La especificidad de la sociedad moderna radica para el filósofo alemán en que no se sujeta a la centralidad del Estado, ni tampoco está constituida por individuos aislados entre sí; se trata más bien de una sociedad formada por una rica diversidad de fuerzas, de grupos humanos interactuantes y en constante acción con la finalidad de crear acuerdos, valores y normas comunes. Antes, durante y después de logrados los acuerdos se mantiene una tensión entre lo que Habermas llama *la facticidad y la validez*, entre el objetivismo de la lucha de fuerzas y el normativismo político-jurídico. La tensión entre lo fáctico y lo normativo no anula la elemental cohesión que la sociedad moderna posee; sus participantes afirman ininterrumpidamente un orden y un proceso de socialización que están presupuestos todo el tiempo; la interacción de los participantes presupone un orden básico que se asume y ejerce cotidianamente.

Castro Delgado, "Paradiso II", en *La Divergia Colectiva*



frontera de filosofía

Como sabemos, para Habermas la interacción es principalmente interacción lingüística, acción comunicativa. De tal suerte, el lenguaje no es meramente la transmisión de información sino principalmente coordinación de la acción social, intersubjetiva; el lenguaje es la condición de posibilidad para la integración social. Sin embargo, a la tensión propia de la elaboración de la validez del orden y la integración social se agrega una característica de la sociedad moderna: la acción estratégica propia al orden sistémico.

El mundo de la vida y el sistema desarrollan sus particulares procesos de integración social; mientras que el primero lo crea mediante la interacción lingüística asumiendo la cotidianidad vital, el segundo la construye mediante formas institucionales, técnicas y administrativas. El orden sistémico integra a los participantes sociales mediante el dinero, el poder administrativo, el mercado, la economía. El dinero y la administración pública forman distintos procesos y formas sistémicas institucionales sin la intervención de los agentes sociales, "... es decir, no necesariamente a través de la conciencia de los participantes en la interacción y, por tanto, no mediante gasto de energías comunicativas, sino objetivamente, por así decir, a espaldas de esos participantes".¹

Entre ambos procesos de integración, entre el mundo de la vida y el sistema, media la dimensión jurídica, el derecho. Él sintetiza la libertad y la coerción, el consenso lingüístico y la formalidad de la norma. El derecho se asocia con los tres recursos de la integración social moderna: el dinero, el poder y la solidaridad comunicativa. En primer lugar, establece la condición jurídica para el ejercicio pleno de las libertades comunicativas y la autodeterminación de los agentes sociales; en segundo lugar, establece normativamente la conformación del mercado económico y del poder administrativo. El gran riesgo del fundamento legal que el derecho otorga al sistema económico y al sistema administrativo radica en que puede estar dándoles a ambos sistemas una legitimidad que no necesariamente se justifica desde la perspectiva del mundo de la vida.

De acuerdo a Habermas, el derecho tiene que ser asumido y ejercido en los componentes del mundo de la vida: la sociedad civil, la cultura y las estructuras de la personalidad, es decir, como inseparable a la acción comunicativa. El Estado, en tanto encarnación del sistema administrativo, funge como un poder de sanción, organización y ejecución. Impone los derechos establecidos. Es el espacio de la fuerza estabilizadora y de una administración organizada de la justicia. El Estado requiere, para cumplir sus tareas, mantenerse abierto a los componentes del mundo de la vida.

Para concluir esta brevíssima contextualización conceptual, me interesa recalcar la distinción que hace Habermas de dos poderes básicos que dominan el escenario social global: el poder



Gustavo José, *Ámbito 6*

comunicativamente generado y el poder empleado administrativamente; ambos se encuentran, entrecruzan y chocan en el espacio público político. ¿En que consisten estos dos poderes; qué importancia teórica y empírica poseen?

1. El poder administrativo.

En primer lugar, al igual que el sistema económico el poder administrativo tiende a funcionar desconectado del mundo de la vida; es sordo al lenguaje ordinario; la única conexión que tiene con el mundo de la vida es por mediación del derecho; éste funge como el transformador para que la red de comunicación socio-integradora no se rompa. Los sistemas económico y administrativo tienden a cerrarse a sus entornos lingüísticos y a su autoprogramación, ignoran una posible comunicación jurídica autónoma y autodeterminada por las prácticas comunicativas ciudadanas: "... la economía y el Estado, que vienen institucionalizados a través de los mismos derechos, desarrollan una lógica sistémica propia y empujan a los ciudadanos al papel periférico de simples miembros de la organización".²

El poder administrativo forma parte del sistema político y, como tal, puede llegar a aceptar la influencia del poder social, privilegiando los intereses de un grupo sobre los demás ciudadanos. De tal

modo, puede restringir la formación y el ejercicio del poder comunicativo, las prácticas libres de comunicación en que se basa éste. Poder social, poder político y poder administrativo se entrecruzan y alían empíricamente. La gestación de un poder social significa que intereses parciales se imponen al proceso democrático inmanente a las fuerzas comunicativas de la sociedad, tal poder conduce a la autonomía y autoprogramación del poder administrativo: "De ello surge la imagen de un sistema administrativo que opera con relativa independencia de la sociedad, que se busca y procura él mismo la necesaria lealtad de la población y que fija más o menos él mismo cuáles van a ser las funciones políticas meta. Desde un punto de vista normativo se plantea entonces el problema de en qué condiciones el aparato estatal, si ya no viene regulado y controlado por los intereses sociales, puede desarrollar al menos una sensibilidad suficiente para esos intereses".⁴

Un aspecto fundamental del poder administrativo es su capacidad para actuar; se trata principalmente de un poder de decisión. Las fuerzas y estructuras comunicativas reaccionan y se desencadenan ante los problemas que cotidianamente perciben y tematizan; sin embargo, no tienen poder para actuar o mandar. Esto no significa que las fuerzas comunicativas sean de suyo impotentes y que estén a expensas del poder administrativo; sin embargo, para no verse sometida, la acción comunicativa se tiene que transformar en poder de decisión, en capacidad para mandar, es decir, en poder administrativo, a través del derecho.

El poder administrativo cumple objetivos de planificación social, bajo cuyas determinaciones se tutela a la sociedad, es decir, se asume una especie de paternalismo sistémico. Cuando el poder administrativo se autonomiza frente al poder comunicativo, el Estado de derecho se ve seriamente afectado, el mundo de la vida queda reducido a los sistemas funcionales, se constituye un poder social ilegítimo, se debilita la sociedad civil y la opinión pública política, "...el poder social de los sistemas funcionales y de las grandes organizaciones (incluyendo los medios de comunicación) se transforma en poder ilegítimo y... los recursos del mundo de la vida no bastan para comunicaciones públicas espontáneas que puedan garantizar que los intereses sociales pueden expresarse de manera no distorsionada ni forzada".⁵

El poder administrativo planifica, organiza, regula, controla, cubre distintos campos: económico, político, institucional, social. El poder creciente de sus funciones lo lleva a autonomizarse incluso ante el sistema legislativo, al cual pretende marginar o al cual pretende ignorar para poder cumplir sus objetivos. El Estado queda atrapado en la lógica sistémica funcionalista interna y externa; se compromete con corporaciones que, bajo esta relación, ejercen tácitamente

un poder público. La soberanía del Estado queda comprometida. La administración estatal pierde su neutralidad; el Estado queda reducido a su capacidad funcional, a su eficacia administrativa, pasando por encima de la razón normativa y de los presupuestos comunicativos.

¿Qué puede hacer el poder comunicativo ante el poder administrativo; cómo se genera; en qué consiste?

2. El poder comunicativo.

Para Habermas la razón comunicativa se desliga tanto del agente social individual y atomizado como del macro sujeto social-estatal, la acción comunicativa es por definición un proceso intersubjetivo, es "...una trama descentrada de condiciones trascendentalmente posibiliteras",⁶ que se realizan en un Estado democrático de derecho. El lenguaje es el eje esencial que funda el ejercicio de la acción comunicativa; cada participante social tiene que asumir para sí mismo y para los otros la capacidad para "orientar su acción por pretensiones de validez", a fin de no caer en el puro objetivismo, es decir, tiene que asumir que es capaz de responder de sus actos, orientar su

Gustav Doré, "Marxismo I", en *La risa del siglo XIX* (1845).



Gustav Doré, "Inferno 34", en *La Divina Comedia*

acción de acuerdo a una norma común válida; tiene que reconocerse como un ser racional en la sociedad que ha ayudado a construir.

El poder comunicativo se genera en el mundo de la vida como trasfondo de la acción comunicativa; trasfondo no sistémico, concreto, vital, subjetivo e intersubjetivo, no tematizable (si se tematiza se disuelve como trasfondo). Está conformado por tradiciones culturales, relaciones sociales e identidades personales; cultura, sociedad y personalidad. El mundo de la vida no es un compuesto de partes sino una red de acciones comunicativas ramificadas espacial y temporalmente; presupone un conjunto de derechos a ejercer que garantizan que todos los participantes se involucren públicamente en los procesos de comunicación, es decir, presupone un Estado de derecho afirmado a su vez por una población habituada a la libertad.

El poder comunicativo no es una propiedad, nadie lo posee. Citando a Hannah Arendt, Habermas sostiene que este poder "... surge entre los hombres cuando actúan en común y desaparece tan pronto como se dispersan de nuevo".⁷ Es un poder que tiene que estar en la base del poder administrativo estatal como su sustento y fuente de vida. Crea una voluntad común formada en la acción comunicativa descentrada, libre, anárquica; está en la base de la formación de la opinión común en el uso público de la razón en todos los aspectos posibles.

Las formas más puras en que el poder comunicativo se manifiesta son los acontecimientos sociales límite: "... en esos momentos en que los revolucionarios toman el poder que está en la calle; cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los tanques extranjeros con sólo sus manos; cuando minorías convencidas cuestionan la legitimidad de leyes vigentes y ejercitan la desobediencia civil; cuando en los movimientos de protesta irrumpe

'el puro placer de la acción'".⁸ En su generación y organización regular, el poder comunicativo se transforma en poder administrativo mediante el derecho, es decir, otorga poder y legitimidad a la administración estatal a través de normas jurídicas. De tal manera, para Habermas, el Estado de derecho no es otra cosa que la conexión del poder administrativo y del poder comunicativo; mantiene dicha unión libre de las interferencias y las desviaciones de los poderes sociales.

Las fuerzas comunicativas del mundo de la vida son inorganizables en su conjunto debido a su estructura anárquica y plural. Tal es su fortaleza y su debilidad: quedan desprotegidas ante la represión y exclusión que sufre por parte de los poderes sociales, de ahí que necesite permanentemente organizarse pública y políticamente para protegerse y buscar, a su vez, influir en el sistema político. Por otra parte, el mundo de la vida tiene la ventaja de afirmarse como una comunicación no restringida, abierta; en él los problemas son percibidos más clara y directamente, la interacción es más extensa e intensa, la conciencia de las necesidades es más espontánea; de tal suerte, los procedimientos y presupuestos comunicativos quedan fuera de la voluntad de los poderes parciales, buscan servirse de la vida social ignorando todo sentido y norma consensuada.

El objetivo de la interacción tiene que realizarse ante un auditorio real e ideal más amplio, los participantes tienen que asumirse como parte de una comunidad de comunicación sin límites social e históricamente. En último término, el mundo de la vida es el que auto-limita y establece los presupuestos para el libre ejercicio de la interacción, de los contenidos y de la posible interpretación de los problemas y las soluciones: "Los contextos del mundo de la vida restringen, ciertamente, el ámbito de acción e interpretación de los actores, pero sólo de modo que son ellos los que abren el horizonte para interacciones e interpretaciones posibles".⁹ El participante de un mundo de la vida no es un ser abstracto y omnisciente sino un ser situado, contextualizado, finito, socializado en formas de vida concretas, sujeto al entramado de la acción comunicativa y con posibilidades específicas de interpretar su situación particular y la situación general. El entramado comunicativo se encuentra en constante movimiento y diversificación, es afectado permanentemente por distribuciones desiguales de competencias y conocimientos. La comunicación social nunca se da completamente pura, sufre constantes desviaciones, limitaciones, mediatizaciones.

Para Habermas, las desviaciones, limitaciones y mediatizaciones que sufren las fuerzas comunicativas se deben a la autonomización ilegítima del poder administrativo y del poder social ante el poder comunicativo generado democráticamente; dicha autonomización se puede impedir si el mundo de la vida es capaz de percibir y tematizar

políticamente los problemas que lo aquejan e introducirlos en el sistema político "...a través de las esclusas del complejo parlamentario (o de los tribunales), introducirlos de tal suerte en el sistema político, que se vea perturbado el modo rutinario de trabajar de éste".¹⁰ La condición para esto, según Habermas, radica en el anclaje social del mundo de la vida y en una cultura política liberal y racionalizada cuya regulación y control político escape a los poderes sociales establecidos.

La formación y el desarrollo de un espacio de opinión pública es indispensable para que el poder comunicativo no se vea avasallado y limitado por los otros poderes. En el espacio de la opinión pública se comunican problemas, posiciones, experiencias, opiniones; sirve de filtro y síntesis de diversos asuntos. No pretende producir una realidad generalizada y cuantificada sino una realidad cualificada y una situación concreta cuyo criterio de evaluación es la influencia que pueda tener sobre el sistema político y la legitimidad que le otorga a éste; sólo los participantes que son real y potencialmente afectados por los sistemas funcionales o por el aparato estatal pueden asumirse como sus integrantes legítimos: "Los canales de comunicación del espacio de la opinión pública están conectados con los ámbitos de la vida privada, con las densas redes de comunicación en la familia y en el grupo de amigos, así como con los contactos no tan estrechos con los vecinos, los colegas de trabajo, los conocidos, etc., y ello de suerte que las estructuras espaciales de las interacciones simples se amplían y abstraen, pero no quedan destruidas".¹¹ Ya no son únicamente mis problemas o mis formas y contenidos comunicativos, también son los problemas y las comunicaciones de los otros, de los extraños. La llamada sociedad civil es indispensable para elevar el tono y el volumen de los problemas percibidos y tematizados por las fuerzas comunicativas, y para transmitirlos hasta el espacio de la opinión pública: "El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados".¹² La sociedad civil es el sustrato organizativo de la población surgida de la esfera privada en busca de interpretaciones públicas para sus intereses y experiencias; busca generar influencia y presión sobre la opinión y la voluntad política; requiere para cumplir su tarea del contexto de una cultura política ejercitada en las libertades, contexto capaz de mantenerse un paso adelante del aparato estatal, de las corporaciones, de las organizaciones, de los subsistemas funcionales, en la percepción y tematización de los problemas y de sus posibles soluciones: armas nucleares, tecnología, experimentación genética, riesgos ecológicos, pobreza, feminismo, migración, etc. El reto del poder comunicativo y de las fuerzas del mundo de la



Gaston Dufé, "Paradise I", en *Le Livre Coréola*.

vida, que lo sustentan y constituyen, es domesticar al sistema económico capitalista, refrenar el poder administrativo y sujetarlo a la acción comunicativa y al Estado de derecho.

El Estado de derecho no está constituido por el sistema económico ni por el Estado social paternalista. Su sustrato social son las corrientes de comunicación, la sociedad civil, el espacio de la opinión pública, entre los cuales se genera el poder comunicativo. Cualquier desviación en estos procesos conlleva a que el mismo poder comunicativo corra el riesgo de convertirse en un entomo sistémico del cual el poder administrativo obtiene la lealtad de la población; en el momento en que esto ocurre las fuerzas comunicativas quedan sin salida pública y política, las personas asumen las normas sin reconocerse en ellas; en un contexto tal, el Estado de derecho y la libertad son solo una apariencia, ya que, "... los hombres sólo pueden actuar como sujetos libres en la medida en que sólo obedezcan a las leyes que ellos mismos se hayan dado conforme a las convicciones a que intersubjetivamente hayan llegado".¹³

El poder comunicativo se ejerce ante el poder administrativo bajo la forma del asedio. La fortaleza que mantiene sitiada es la formada por el sistema político, el sistema económico, los subsistemas funcionales, el poder administrativo. Su asedio no pretende tornar los espacios sitiados sino únicamente influirlos, legitimarlos, hacer va-

ler sus imperativos, sus presupuestos. En última instancia, el poder comunicativo y el poder administrativo son complementarios: el poder comunicativo es ciego, caótico e impotente sin el poder administrativo, pero el poder administrativo es ilegítimo, ilegal e irracional sin el poder comunicativo. Ambos tienen que encontrarse en una racionalidad superior que ponga fin a las paradojas propias a la escisión moderna de la racionalidad humana.

3. México: poder administrativo y poder comunicativo.

Queremos finalizar este breve escrito con una lista de puntos que nos permitan hacer la recapitulación de las ideas más destacables, a la vez que ésta nos lleve a una breve reflexión acerca del sentido que tales ideas pueden tener para la vida social de nuestro país y su situación en el escenario mundial:

1. La sociedad moderna se formó y se desarrolló como un proceso de racionalización.
2. La racionalización social se identifica con la creación de proyectos, sentidos, formas de ser y constitución de un orden sistémico.
3. La racionalización social no es homogénea, continua, unívoca, estable, sino heterogénea, discontinua, plural e inestable.

Guillermo O'Donnell, México, 1977



4. Toda forma de racionalización o de ejercicio de la razón social puede constituirse como un poder.

5. Según Habermas, la sociedad moderna está constituida por dos tipos de racionalización y, por tanto, de dos poderes básicos: una, la estratégica, técnica, funcionalista, institucional, abstracta, administrativa; dos, la comunicativa, no sistémica, concreta, vital.

6. Las dos formas de racionalización y los dos poderes ejercidos se excluyen entre sí, se encuentran en permanente lucha y, no obstante, se necesitan uno al otro.

7. La tensa relación que mantienen los dos poderes configuran al ser humano moderno como un ciudadano de dos mundos históricamente generados y constituidos: el mundo sistémico y el mundo de la vida.

8. La tarea de la filosofía es crear los equilibrios entre las dos racionalidades, entre los dos poderes de la sociedad moderna.

9. La acción comunicativa constituye, en último término, el sustrato de la vida social; la acción estratégica y, sobre todo, la racionalidad sistémica; el poder administrativo y el poder económico son en cierta forma una derivación.

10. El derecho cumple el papel de mediador entre los poderes; además, sirve como el transformador del poder comunicativo a poder administrativo.

11. El Estado es la encarnación del poder administrativo y del poder político.

12. El poder administrativo tiende a autonomizarse y autoprogramarse para funcionar sin requerir del asentimiento o rechazo de la población.

13. La única manera de evitar la autonomización del poder administrativo, o de que éste se comprometa con poderes sociales ilegítimos, es una cultura política democrática materializada en un Estado de derecho.

14. El mundo de la vida como tal es inorganizable en su conjunto; sin embargo, sostiene Habermas, su mismo carácter plural y anárquico le plantea la necesidad de organizarse pública y políticamente para no quedar desprotegido.

15. La sociedad civil permite organizar a la población surgida de la esfera privada, a la vez que funge como sustrato para la formación del espacio de la opinión pública; finalmente, permite acceder al sistema político-administrativo.

16. El poder comunicativo tiene como tarea domesticar al sistema económico, refrenar al poder administrativo, sujetar a ambos al estado de derecho.

Me parece necesario recalcar la importancia que tienen algunas de las ideas y conceptos enumerados. La mejor manera de hacer

patente tal importancia es desde el escenario socio-político de nuestro país. La sociedad mexicana se empeñó, gran parte del siglo XX, por constituirse en una sociedad moderna. Si nos ajustamos al pensamiento habermasiano, nuestro país ha buscado racionalizar su vida pública-política y su interacción social. Lo primero podemos advertirlo en la voluntad de institucionalizar el aparato estatal, público y político; lo segundo se puede observar en la creación progresiva de una sociedad civil activa y libre. Como todos sabemos, la racionalización del sistema y la del mundo de la vida en México ha sido lenta, llena de desviaciones, retrocesos, sujeciones y estancamientos. El Estado, espacio del poder administrativo, ha estado sometido a poderes políticos y sociales que, por un lado, han impedido su funcionamiento eficiente y, por otra parte, dicho funcionamiento ha servido a intereses parciales. La población mexicana ha tenido que vérselas con una diversidad de poderes sociales y económicos que han impedido que la sociedad civil y el espacio de la opinión pública se consoliden libremente. En síntesis, podemos asegurar que el Estado de derecho, imprescindible para domesticar el sistema económico, refrenar al poder administrativo y crear un escenario social en el cual las fuerzas comunicativas sean el sustrato de toda la vida social, es una tarea pendiente en nuestro país.

A esta situación nacional se suma el controvertible proceso de globalización. Éste conlleva una especie de poder sistémico mundial que ignora los mundos de la vida nacional, aún los que tienen un alto grado de organización y racionalización. En este contexto nacional, postnacional y global, es irremediable plantearnos varias cuestiones: ¿es posible, dado el avasallante poder de los sistemas nacionales y del sistema global, crear un poder comunicativo que resista a ellos e imponga su propia posibilidad? ¿Buscar la organización del mundo de la vida, por otra parte sumamente fragmentado, no lleva a su inevitable asimilación o mediatización sistémica? ¿Cabe aún la posibilidad de crear un mínimo de equilibrio entre el sistema y el mundo de la vida? ¿Cómo enfrentar la única alternativa que al parecer le queda al hombre contemporáneo: una racionalidad abstracta, autonomizada y autoprogramable sistémicamente o la anarquía de un mundo de la vida desesperanzado y desesperado?

En la respuesta a estas cuestiones se juega en último término la tarea que la cultura occidental, y no sólo ella, se impuso desde la antigua cultura griega: crear un mundo racional y con sentido. Considero que esta tarea únicamente puede asumirse como un medio y no como un fin. Se trata, tal vez simplificando en exceso, de crear las condiciones indispensables para convivir, para no destruirnos unos a otros; en breve, de crear un Estado de derecho. Sin embargo, otro mundo de posibilidades más profundas se puede abrir si logramos



Gustave Doré, "Sleeping Beauty", en *Gustave de Moreau de Pennak y Filóloso de La Fontaine*

lo que a estas alturas de la historia del hombre parece como una hazaña más allá de sus fuerzas: no autorebajarse, no autodestruirse, sentar las bases para empezar, apenas empezar, a vivir realmente. En conclusión, pienso que la lucha entre toda forma sistémica y el mundo de la vida tiene un sentido más esencial que el que una filosofía del derecho o una filosofía social le dan; es la lucha del hombre consigo mismo, contra un destino que él mismo se ha dado históricamente, representado en la figura de Sísifo, cuya tarea y energía se ven trágicamente perdidos al tener que recomenzar infinitamente su esfuerzo.

Notas.

1. Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, México, FCE, 1999, p. 92.
2. Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 102.
3. *Ibid.*, p. 144.
4. *Ibid.*, p. 410-411.
5. *Ibid.*, p. 468.
6. *Ibid.*, p. 66.
7. *Ibid.*, p. 214.
8. *Ibid.*, p. 215-216.
9. *Ibid.*, p. 402-403.
10. *Ibid.*, p. 438.
11. *Ibid.*, p. 446.
12. *Ibid.*, p. 447.
13. *Ibid.*, p. 527.

Laberintos de amor y deseo.

Una visión psicoanalítica.

Laura Eugenia Malagón Castro

Adentrarse en los territorios del amor y el deseo resulta algo inquietante y complejo, ya que hoy ambos parecen haber sido destronados por el sexo, el placer o la indiferencia. Resulta a todas luces incómodo exhibir las pasiones, declarar el amor y manifestar con demasiado énfasis los impulsos emocionales; en todo caso se prefiere renunciar a ese objeto de anhelo y temor que fascina, que descontrola y a veces enloquece; porque en el fondo también nos da miedo el amor y el goce propios. En aras de no arriesgar la propia estabilidad, se opta por relaciones interindividuales sin un compromiso profundo, protegiéndose de las decepciones amorosas, así como de los propios impulsos que amenazan el equilibrio interior.

Al indagar un poco, nos damos cuenta que amor y deseo se presentan como algo vago, evanescente. Ya lo decía Trías, "el amor igual que el ser, se dice de muchas maneras"; de ahí que las definiciones más autorizadas nos den sólo perspectivas o puntos de vista. Sin embargo, no falta quienes estén contra su definición, al decir que se pierde el amor al definirlo; otros, que al hacerlo, se pierde el tiempo.

Aunque parezca que amor y deseo son temas exclusivos de poetas y novelistas, son también temas que han seducido a la filosofía del lenguaje, especialmente a aquellos intelectuales franceses de posguerra, que compartieron una crítica hacia la concepción del sujeto clásico (racional) abriendo con ello nuevos derroteros a la historia de occidente y a sus temas que habían estado prohibidos, reprimidos u olvidados, haciendo que el lenguaje hablara sobre la

locura, la prisión, el silencio, los deseos, la muerte, etc., en renovadas voces como los de Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Hyppolite, Bataille, Blanchot, Barthes y, desde luego, Lacan, entre otros.

Muchos de estos pensadores compartieron una pasión por el lenguaje y por el inconsciente, generando con ello nuevas consecuencias en la ciencia y la epistemología, en la ética y la estética, y en todos aquellos discursos que no pueden evadir la nueva estructura del sujeto, que cuestiona y pugna por otra manera de vida.

El problema del sujeto atraviesa casi en su totalidad la obra de Lacan, y las articulaciones del sujeto del inconsciente es, quizá, uno de los aportes epistemológicos y clínicos más importantes. Por ello, intentaré centrar en el campo del psicoanálisis el tema del deseo, así como el del amor y sus distintas expresiones, en relación con el sujeto y el lenguaje. No sin antes decir que este es un primer acercamiento e intento de investigación sobre las interrogantes del tema.

Lenguaje y deseo.

Lo que hace al hombre ser humano y lo singulariza de todos los demás seres es el lenguaje. El deseo, por su parte, singulariza al objeto del lenguaje. El sujeto está constituido por el lenguaje, pero los modos como se anuda su deseo en su historia es particular. Cada sujeto vive el deseo de una manera particular en relación a una ley.

Gustav Doré, "Paraiso 36", en *La Divina Comedia*.

Decir: "el hombre en el lenguaje" implica develar la relación del ser y su lugar en el lenguaje. Quien más se adentra en este camino es Heidegger, al decir: "el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla, el propio lenguaje" o "el lenguaje es la casa del ser".¹ Para dilucidar el habla es necesario buscar en ella misma, no fuera de ella, y Heidegger propone una tautología: el habla es habla o más claramente, "el habla, habla". Esto es, la palabra llama al ser de la cosa, llama a ser a la cosa. Llamar es convocar, invocar; porque la palabra nombrando a la cosa la convoca a su ser.

Lacan toma la propuesta de Heidegger para proponer desde el psicoanálisis, a la palabra, como función de evocación, y al lenguaje como el campo del sujeto. Pero el sujeto no sabe que con su palabra convoca al Otro: el sujeto tampoco sabe que es el efecto de la imposición del lenguaje. El discurso del Otro es, entonces, el lugar del inconsciente.² No solamente porque el sujeto desconoce que habla por él y que él habla por el lenguaje, sino porque el lenguaje constituye al sujeto como tal, y la imposición de esta dimensión es el inconsciente.

El sujeto para Lacan, está sujetado al lenguaje, el lenguaje lo determina y lo antecede. El lenguaje no sólo lo convoca sino que lo "somete" constituyéndolo. El sujeto, expuesto al campo del lengua-

je, aparece constituido por la dimensión del inconsciente. Lacan al inconsciente lo define así: "el inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso corriente".³

De Heidegger, Lacan toma la posibilidad de pensar al inconsciente como historia. La palabra es lo que convoca, es la historia, pero también convoca al discurso que es la historia del sujeto. En el discurso, es donde el sujeto puede historizar su tiempo. El discurso es pues, la historia del tiempo del sujeto. Pero Lacan también va a decir que, historia sí, pero marcada por una falta; historia sí, pero censurada. La historia que Lacan muestra, es una historia incompleta y rota. El inconsciente sería esa parte de la historia que falta. Por lo que el sujeto no sólo habla, sino que el hablar presentifica una falta; el sujeto habla y es carente.

El sujeto planteado por Lacan, debe pensarse implicado en una relación con el Otro que lo constituye. Al sujeto, antes de nacer, le precede una estructura en la que se insertará; la estructura es la del lenguaje, la de la ley, la del deseo efecto de la ley. El sujeto cae en una configuración deseante formada en una relación de deseos. Sin embargo, para dar cuenta de la carencia y la tachadura del sujeto, Freud la plantea en lo que llamó "*complejo de Edipo*"; y que Lacan corrige al asignarle no el complejo de Edipo, sino el de "*Castración*", que es lo que constituye al sujeto como deseante, donde el falo —en tanto significante— opera como falta organizadora.

Lacan habla de tres tiempos del Edipo,⁴ que dan cuenta de la lógica de la castración. El primer tiempo es cuando el niño se identifica con el objeto colmador de la madre; identificando el niño al falo de la madre y éste aparece colmando el deseo y la falta. Uno colma y la otra es colmada; pareja ideal pero fatal. Para que el niño pueda ser deseante, debe dejar de ser el falo de la madre; debe dejar de ser el colmador y el colmado para existir como deseante, como carente.

En el segundo tiempo se instala la "*metáfora paterna*", con la introducción de una doble prohibición; al niño le está prohibida la madre y a la madre el niño; y esta doble negación es un corte; tachando el deseo de la madre se instaura el campo de la carencia tanto para el sujeto como para la madre (prohibición del incesto). Esta metáfora instaura la falta como estructurante del deseo y, porque se efectúa esta castración simbólica, es que el sujeto se precipita como deseante.

Tal búsqueda será mediada por un tercer tiempo, por una promesa paterna que en nada anula a la castración sino que la legaliza aún más; donde el sujeto se propone la búsqueda de otras mujeres en la sociedad, porque la primera mujer está prohibida.

Los tres tiempos del Edipo instauran la castración simbólica; y es por el efecto del corte, de la castración, que el sujeto se constituye como sujeto deseante, pero cuyo origen es una falta, una rajadura.

Si bien es cierto que la función del deseo no agota el espacio del sujeto, hace falta entonces incluir la dimensión pulsional, a Eros y Tánatos, que se juegan en la erótica humana; es decir, la relación con el deseo y el goce, en relación con el fantasma.

Las diferentes zonas del cuerpo no son pura carne, sino pura relación de la carne con las paradojas de las pulsiones. La erótica tiene que ver fundamentalmente con la transgresión. El deseo se afirma mediante la transgresión; ésta es el espacio del deseo, por lo tanto, la erótica tiene que ver con el deseo.

El deseo humano no es la búsqueda de una satisfacción fisiológica, es la manera que se precipita la transgresión; el deseo busca traspasar las fronteras de lo prohibido, o mejor, el deseo se inflama ante lo prohibido, porque es carencia de realización. La ley por su lado, sanciona y provoca al deseo, para sancionarlo lo provoca. Pero no sólo el deseo tiene que ver con la transgresión, también el goce. El goce no es deseo; el deseo es carencia, desea lo que no tiene; el goce es exceso, goza lo que toma. El goce se relaciona con la ley, porque sin ella no hay transgresión y sin transgresión no hay goce.

El deseo y el goce no se relacionan de la misma manera con la ley, el primero se queda más acá de ella, el segundo siempre más allá; el goce se afirma como transgresión en acto, el deseo sólo la fantasea; el deseo sueña con la transgresión, no es su acto sino en su posible realización.

Braunstein nos dice: "el deseo sólo es deseo por la mediación del orden simbólico que lo constituye como tal. La palabra es esa mediación sin la cual no habría sujeto, ni deseo, ni mundo".³

De amores y deseos.

¿Cuáles son los vínculos que unen al lenguaje con el amor? Quizá sea el gusto que une al psicoanálisis con la poesía. Ya lo decía Heidegger "poéticamente es como el hombre hace de esta tierra su morada".⁴ Aunque poetas y psicoanalistas traten del amor y el erotismo, lo plantearán desde distintos ámbitos; el primero lo abordará desde el campo de lo simbólico, mientras que en el psicoanálisis se abordará desde tres registros indisolubles: el imaginario, el simbólico y el real. Esta tridimensionalidad es lo que marca la diferencia con otros quehaceres del lenguaje.

Se dice que para los psicoanalistas, el análisis es una práctica de amor; y quienes se deciden por esta experiencia lo hacen muchas veces por las interrogantes que el amor les genera. ¿Qué hacer con

aquellas cicatrices y angustias que se van quedando en nuestro cuerpo? De ahí que el análisis surja a partir de las interrogantes que nos generan las experiencias amorosas; de aquellos amores que nos producen alegrías, expectativas, embelesos; pero también decepciones, lágrimas, arrebatos y dolores. El amor puede ser esa relación donde se afirma la vida o donde se roza muerte.

En el campo de lo imaginario, el yo al identificarse con la imagen del otro, obtiene lo que a él le falta: Unidad. La identificación se da por la mirada. El yo al mirar la imagen de su propio cuerpo como otro, se ve completo, por eso se identifica. Pero el otro también lo ve. Entonces, la mirada del yo posibilita la unidad, pero la mirada del otro vehiculiza el deseo y, ante la mirada del otro el yo busca existir; quiere ser mirado para existir. Esta pasión imaginaria del yo no quiere poseer al otro, busca su deseo, porque el yo desea ser el deseo del otro. Tal es el deseo en el laberinto especular.

Además, desde lo imaginario se encuentra la dimensión amorosa que llamamos erotismo, porque su pasión también comienza por las imágenes y sus poderes. El amor, si surge de la imagen y del encuentro de dos miradas, puede gestar un amor impetuoso y loco, moviéndose en los reflejos de lo erótico. El amor en este registro se fortalece fundamentalmente de la imagen de los cuerpos; o como lo

Gustavo Dini, "Purgatorio I", en *La Divina Comedia*.



dice San Juan de la Cruz "... la dolencia de amor no se cura, sino con la presencia y la figura."

Cuando las pasiones de la imagen sacuden algo más que la mirada, nos volvemos hacia la belleza y lo impenetrable del otro, atraídos por su enigma, que en el fondo no es más que el enigma propio. Aquí la imagen remite al reflejo y a lo especular; el amor tiene que ver con la propia imagen y con el narcisismo.

Freud, en *Introducción del Narcisismo*,⁷ trabaja el campo del amor; ante el acto de elección del enigmático objeto nos explica: "los humanos eligen el objeto amoroso de acuerdo a dos dimensiones: o se eligen por espectro del narcisismo o por la nostalgia de la protección". Freud habla de dos tipos de elección amorosa: la elección narcisista o la analítica. El sujeto entonces tiene su elección ante dos objetos originales, el mismo o la mujer que lo crió.

Lacan retoma lo anterior para ir a proponer además, que el objeto sexual se elige siempre bajo la sombra del narcisismo. Esto es, el hombre siempre elegirá su objeto de amor, frenético o no, por una pasión narcisista; incluso, cuando se elige al objeto bajo la figura de la madre nutricia o el padre protector, se hace siempre desde el narcisismo.

En el caso de la elección narcisista, queda claro que el objeto se elige sobre el fondo de la propia imagen, esto es, si se ama al otro es porque se ama al yo. Pero en cualquiera de los dos casos de la elección amorosa, el amor elige el objeto sobre un modelo de un yo amado, porque se ama la imagen del yo. Pero este amor se puede tomar desquiciante, porque el poder de la imagen es arrebatador y sus consecuencias sólo se dimensionan de acuerdo al impacto del otro.

Pero si el amor se quedara sólo en los reflejos de lo imaginario, se agotaría en la lógica de los espejos. Para resolver estos callejones sin salida, Lacan introduce el registro de lo simbólico. La imagen del otro puede fascinar, pero el amor exige más, busca trazar puentes con palabras para poder tocar al otro. "El amor arroja a los amantes a decirse quienes son y de donde vienen, no importa que no lo logren. En el amor no sólo se ama la imagen, también se busca la historia; el cuerpo fascina pero la historia enamora".⁸

El amor en lo simbólico no apunta ya al reflejo sino al ser; el amor trascendiendo lo imaginario apuesta a la singularidad de los seres y no sólo a la danza de imágenes; no le basta la apariencia del cuerpo sino que demanda la historia del otro. El amor se vuelve poesía cuando a una historia constituida por dos historias se le ponen palabras, y nos mueve a preguntar ¿quién eres?

Octavio Paz nos dice: "La relación entre erotismo y poesía es tal que puede decirse, sin afectación, que el primero es una poética corporal y que la segunda es una erótica verbal. El agente que mueve lo



Gustavo Duró, "Purgatorio 9", en *La Divina Comedia*.

mismo al acto erótico que al poético es la imaginación. Es la potencia que transfigura al sexo en ceremonia y rito, al lenguaje en ritmo y metáfora".⁹

En el registro de lo simbólico, es donde la libertad hace vínculo erótico con el amor y el deseo. El amor, a través de la palabra, busca hacer un pacto que regule el intercambio amoroso, porque la palabra media la violencia de los narcisismos. Para Lacan, el amor necesita un pacto para señalar los horizontes sinuosos y complicados de la libertad y la singularidad amorosa. En el pacto los amorosos inventan sus tiempos, sus límites y hasta sus desmesuras; pero también inventan las reglas del deseo humano.

El espacio erótico se funda en la ley y en la regla, ya que se trata de un acto que se da en lo social, y su esencia busca ir más allá de los límites que se le quieren imponer. En lo erótico, sabemos que su materia es el deseo, que se inflama sólo ante la posibilidad de la transgresión y la desmesura. Porque el deseo no es querer ni anhelar, es buscar transgredir, ya que la fuerza del deseo surge ante la tentación de lo prohibido.

Cuando hablamos del erotismo en el campo de lo social, es porque se da como una pasión legislada, cuando los amantes inventan sus reglas y pactan entre caricias y palabras. Pero también existe una dimensión de lo erótico donde reglas y palabras quedan aboli-

Gustavo Doré, "Inferno I", en *La Divina Comedia*

das, dando paso al imperio del goce. En esta nota del amor, ya no hay palabras que vinculen, ni historias que enamoren, sólo silencio, gemido o grito. Es justamente cuando se vislumbra el registro de lo real.

Lo real del cuerpo tiene que ver fundamentalmente con el silencio y el grito; lo real del cuerpo es aquello que se resiste al signo y repele la significación, porque tal dimensión le atañe el horror. Si bien es cierto que el erotismo se relaciona con la exuberancia de la vida, también se relaciona con el exceso y la muerte. Esta última es pues una sensualidad aberrante, pero no por ello deja de existir.

En la erótica radical la prohibición está ahí, para ser violada por la trasgresión del goce; se trata del derrumbe de la ley, para erigir en su lugar la ley del goce que ordena gozar (la ley del terror), dando libertad a la carne del cuerpo y, paradójicamente, tal libertad convierte en esclavos a los practicantes de los excesos, pues sólo hay

goce cuando no somos dueños de nuestro cuerpo, en todo caso somos objeto de nuestro goce y del goce del otro.

El goce es exceso que siempre pide más, colindando por ello con la muerte, porque su esencia es el desorden violento, que va de lo oscuro a lo siniestro. El amante busca poseer al ser amado, pero la muerte se vincula con la búsqueda de esa posesión; porque si el amante no puede poseer a su objeto, preferiría matarlo a perderlo. El mismo Sade escribe: "No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina".²⁹

De ahí que el deseo nunca se satisfaga por completo, porque nunca toma del todo lo que solicita, pues es su falta lo que lo moviliza; el deseo parte siempre de lo que no tiene, no de lo que se tiene, como es el caso del goce.

Finalmente, se ha visto que el amor no puede reducirse a un registro. Ni la imagen, ni la palabra, ni la bestialidad hacen por sí

solos la experiencia amorosa. De ahí que ninguna práctica analítica pueda renunciar a los tres registros, como lo hacen las bien intencionadas clínicas del "yo estoy bien, tú estás bien", dejando de lado los avatares de lo real, que es lo que nos empuja a descubrir el infierno que nos habita, y que el psicoanálisis puede ayudar a sobrellevar.

El nacimiento de Eros.

No resulta extraño que el discurso amoroso haya nacido de la mano de la filosofía, ni que Platón haya sido poeta y que en sus diálogos nos haya revelado la naturaleza del amor. Entre los más significativos encontramos a *Fedro* y *El Banquete*. Este último tiene como objeto al amor, a Eros.

El Banquete está compuesto por varios elogios al amor, pronunciados por siete comensales, siendo el de Aristófanes el que más me sorprendió; éste, recurre al mito del andrógino original, para explicar el misterio de la atracción hacia otros. Nos dice que antes había tres sexos: el masculino, el femenino y el andrógino, compuestos por seres dobles; estos eran fuertes, inteligentes y amenazaban a los dioses. Para someterlos, Zeus decidió dividirlos; desde entonces las mitades separadas andan en busca de su mitad complementaria. Así, se explica que los amantes se comporten como seres incompletos y el deseo amoroso se convierta en perpetua sed de completud sin el otro no seré yo mismo.

Pero la verdadera naturaleza del amor, quizá sea aquella revelada por Diótima, quien dijo que Eros es un daimon, porque es el

mediador entre los dioses y los hombres, y este demonio está condenado a la carencia por ser hijo de Penia, la pobreza, y de Poros, la abundancia. Así, anda Eros siempre indigente, sin domicilio, siempre a la caza de lo bello, inquieto, siempre ardiente, hambriento, ávido y lleno de recursos. Por eso, Eros nunca reposa, la falta de plenitud es su destino. Eros es, además, vida y muerte y, como el ave Fénix, cada tarde muere y de sus cenizas vuelve a renacer.

Como se ha visto, en el amor y en el deseo no hay nada ingenuo, porque no podemos escapar a esta pobreza que devora. Platón nos recuerda que no se puede escapar a la carencia absoluta a menos que se engendre; Lacan diría a menos que se sublime.

Lacan, en su seminario *La Ética del Psicoanálisis* pregunta: ¿Has actuado en conformidad con tus deseos? Creo que pocos sujetos alcanzan a salir de ese "juego de espejos" que nos marca el cuerpo social; pocos también, los que se libran de ser parte de la masa, del rebaño; y muchos los que abrazan sus cadenas.

El sujeto del deseo debe ser aquel que se cultive en una ética con dimensiones estéticas; ya que no se deben, ni se pueden, anular nuestras pasiones más oscuras; pero sí podemos sublimarlas hacia la cultura o la creación. Se trata también de rescatar el goce hacia la palabra, y hacer de ella metáfora.

Notas.

1. Martín Heidegger, "Esencia del Habla" en *De Camino al Habla*, Barcelona, Océano, 1987, p. 167.
2. Jacques Lacan, "Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis" en *Escritos I*, México, Ed. Siglo XXI, 1984, p. 248.
3. *Ibidem*.
4. Eli Morales, "El Sujeto y el Campo del Otro" en *Sujeto y Estructuras*, México, Ediciones de la Noche, p. 239.
5. Nestor Braunstein, "El Gocce de Lacan a Freud" en *Gocce*, México, Ed. Siglo XXI, p. 14.
6. Martín Heidegger, *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*, Barcelona Antropos 1989, p. 37.
7. Sigmund Freud, "Introducción del Narcisismo" en *Obras Completas*, Tomo XIV, Bs. As., Amorrortu, p. 87.
8. Eli Morales, *op. cit.*, p. 347.
9. Octavio Paz, *La Llama Doble*, México, Seix-Barral, 1994, p. 10.
10. Georges Bataille, *El Erotismo*, México, Tusquets, 1997, p. 29.



Escepticismo cultural y transformación de la cultura

Alberto García Salgado

Introducción.

La cultura postmoderna, con su pretendido desconstruccionismo y su premonición sobre la muerte de la metafísica, ha creado un ambiente intelectual y cultural en el que la duda acerca de los alcances de la cultura ha venido suplantando paulatinamente cualquier posibilidad de transformación cultural. Siendo un pensamiento fundamentalmente inquisidor de las aberraciones que han creado los ideales de la modernidad, la postmodernidad ha olvidado poco a poco que sobre lo demolido pueden aún levantarse nuevas esperanzas para la cultura, que lo demolido no se reduce a un montón de escombros, sino que puede ser aún tierra fértil en tanto que se reciclen ciertos materiales que puedan servir para levantar nuevos edificios, aunque, esta vez sí, con una actitud más modesta.

El pensamiento postmoderno se contenta con salvaguardar las ruinas de lo demolido como si se tratasen de los vestigios que hay que conservar en su decadencia para ser expuestos ante el gran museo de la historia. Se detesta, pues, el uso, por mínimo que este sea, de cualquier ideal de la modernidad. La desconstrucción se asume así como el rasgo fundamental de la postmodernidad.

Esta es la razón por la cual Derrida ha señalado que ante los grandes debates que abre la modernidad, el pensamiento postmoderno no ha de tomar partido de forma definitiva en ninguno de ellos, sino que, a lo más, ha de señalar algunas posibilidades que logren supe-

rarlos. Con ello se asume que los debates de la modernidad, una vez desconstruidos, le son indiferentes a la postmodernidad.

La actitud postmoderna es la que concentra todas sus fuerzas en demoler el edificio de la metafísica, junto con su discurso, a la vez que custodia esas ruinas para evitar que se vuelvan a levantar. Por ello es que no es difícil observar la práctica, ya casi cotidiana en el ámbito intelectual, de detectar el discurso de la modernidad en pensadores incluso hasta premodernos y tacharlos de viciosos.

Ahora bien, considero que la actitud postmoderna ha repercutido directamente en la forma en que vivenciamos a la cultura. La postmodernidad nos ha hecho ver que el discurso de la cultura estaba sustentado en los ideales de la metafísica moderna, por lo que sus fundamentos son igualmente desechables. Esta crítica a la cultura moderna ha llevado a erigir, creo que de forma imperceptible, una nueva cultura: la cultura postmoderna. Esta nueva cultura es la cultura de los discursos plurales sin pretensión de homogeneización en términos de verdad absoluta.

Por lo anterior es que se puede detectar claramente una especie de escepticismo cultural guiado por la cultura postmoderna, mediando entre ellos un relativismo. Sin embargo, no hay que confundirse, la postmodernidad no es ya un escepticismo; aquella ha creado un ambiente cultural de crisis en el que ha anidado imperceptiblemente una actitud escéptica respecto de los asuntos culturales. Privan actualmente las ideas de que a toda razón se le opone otra



Gustavo Dini, "Marino C", en *La risa del cujo mortero*.

razón de igual valor —a toda cultura se le opone otra cultura de igual valor— y de que entre dos razones contrapuestas es imposible tomar partido —entre dos culturas contrapuestas es imposible determinar la superioridad de una respecto de la otra.

Sin embargo ¿cuáles son los supuestos de la postmodernidad?, ¿ha logrado realmente ésta superar los fundamentos de la modernidad?, ¿en qué sentido puede sospecharse que la postmodernidad no es sino una forma de relativismo?, ¿cómo es que la actitud postmoderna ha llevado a un escepticismo cultural?, ¿qué le debe este último a aquella y qué no le debe?, ¿cuáles son los signos del escepticismo cultural, sus rasgos en la cultura contemporánea?, ¿puede verse el escepticismo cultural sólo como un signo de decadencia?, ¿no puede vérselo más bien como un signo de cambio positivo? y, por último, ¿cómo propiciar la tan urgente transformación cultural, y en qué sentido puede servir el escepticismo para tan noble fin? A estas preguntas son las que tratarán de dar respuesta las siguientes líneas.

I. Modernidad, Ilustración y Postmodernidad.

La modernidad se inicia restableciendo la confianza en la razón humana y, sobre todo, en la ciencia humana, es decir, en la razón humana que se oriente por ciertos principios que garanticen resultados científicamente verdaderos e irrefutables. Modernidad es sinónimo de fe en la razón; esto significa algo totalmente nuevo en la cultura, ya que con ello se pretendía sacar a ésta de su ya añeja crisis de la razón producida por el medievo y el renacimiento.

En el oscurantismo medieval se gestó una especie de duda en los alcances de la razón humana. Al establecerse la distinción entre verdades de razón y verdades de fe, se aceptó implícitamente que la razón humana tenía límites respecto de las cuestiones de la fe, respecto de las verdades absolutas. El entendimiento humano no podía fundamentar las verdades reveladas; al contrario, las verdades de fe debían fundamentar a las verdades de razón. Con ello se exigía la total sumisión de los asuntos humanos a los asuntos divinos.

El renacimiento, por su parte, intentó quitarle a la razón el yugo de la fe. Pero esto no significó en ningún momento una confianza absoluta en la razón humana, ya que en vez de dejarla tomar su propio camino, una vez abolida de las amarras de la fe, el renacimiento proclamó que el progreso de la razón necesitaba de la gran maestra de la cultura griega, lo cual no significa sino cierta desconfianza en la razón; la vuelta a la cultura griega, el buscar el progreso en el pasado, el situarse de nuevo en los orígenes de la cultura occidental y el restablecer la grandeza del espíritu en lo ya olvidado, no significa sino, y a pesar de lo positivo de la idea, una especie de prolongamiento de la crisis de la razón.

Las crisis de la razón producidas por el medievo y el renacimiento hubieron de repercutir enormemente en la cultura. Sólo una cultura que aceptaba la superioridad de la fe respecto de la razón podía aceptar sin problemas las inquisiciones hacia los que no caminaran por el sendero de la fe religiosa cristiana. Y sólo una cultura que centraba su grandeza en su pasado podía refrenar el progreso científico si este no se ajustaba a los postulados científicos griegos.

En la modernidad se intentaron hacer fundamentalmente dos cosas: recuperar la absoluta supremacía de la razón, por un lado, y propiciar el progreso científico y cultural mirando hacia el futuro, por otro. De ahí se deriva una de las características determinantes de la modernidad: el intento de construir, con las certezas absolutas de la razón, los cimientos en los que se levantaría el nuevo y verdadero edificio de la ciencia y la cultura humana. Estos rasgos de la modernidad se encuentran presentes en las ideas de tres pensadores modernos: Descartes, Bacon y Galileo.

En sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes menciona que el propósito de toda su obra es encontrar un método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias. La idea de la configuración de un método seguro para dirigir toda investigación científica, basado en la evidencia absoluta del yo y en la evidencia de las ideas claras y distintas, procediendo a base de la división de los problemas y en orden ascendente de lo más fácil a lo más difícil, se encuentra en total consonancia con la idea de la construcción del edificio de la ciencia racional que ha de proceder sólo con verdades claras y distintas y que ha de proporcionar los fundamentos para toda investigación posterior.

En Bacon encontramos la fundamentación de la razón en términos de ciencia natural. Para este autor, toda actividad intelectual ha de ser interpretación de la naturaleza; para interpretar a la naturaleza la razón humana requiere del auxilio de los instrumentos de la ciencia, ya que abandonada a sí misma es susceptible de perderse. La razón necesita del apoyo de la ciencia; sólo con ayuda de ésta, el hombre podrá interpretar las leyes de la naturaleza. Con la concepción de que la razón debe dejarse guiar por la ciencia, Bacon pretende dos cosas: introducir la experimentación científica en los procedimientos racionales, y abolir de la razón humana los ídolos o prejuicios a los que se encuentra expuesto el hombre, ya sea por causa de su propia naturaleza, por su propia individualidad, por pertenecer a una cierta sociedad o por afiliarse a una cierta tendencia filosófica.

Con Galileo encontramos la idea de una matematización de la naturaleza. La naturaleza es un universo matemático, y por ello la matemática ha de guiar la aproximación a los datos empíricos, a la vez que su clasificación y su sistematización. Para penetrar en las leyes de la naturaleza, la razón humana tiene que penetrar previamente en las leyes de la matemática, sólo así podrá alcanzar la verdad universal de la naturaleza, superando la relatividad de las concepciones subjetivas. Ahora es la ciencia la que, con sus ideas de sistematización y de fundamentación absoluta, se encuentra capacitada para descubrir las leyes de la naturaleza —tanto material como espiritual—; y entre las ciencias la que tiene la última palabra es la ciencia más pura de todas, la que menos tiene que ver con la experiencia, la que funciona con meros conceptos: la matemática "pura".

Tres concepciones comunes podemos sacar de estos autores, concepciones que en lo sucesivo serán fundamentos de la modernidad: la primera, es la idea de la necesidad de construir un nuevo edificio conceptual, basado en nociones irrefutables que logre, por tanto, superar tanto el relativismo como el subjetivismo; la segunda, es la

idea de la sistematización de los procesos racionales a base de un método que opere con rigor científico y cuya orientación es predominantemente matemática; la tercera, es la idea de implantar un proceso de "cientificación" del espíritu humano que posibilite la plena confianza en la razón. Así, la fe moderna en la razón es la fe en la razón científica.

Con todo, el discurso de la modernidad es el discurso de una razón científica, con pretensiones de validez universal, abstracto y descontextualizado de toda cultura. Así se configura el discurso del espíritu moderno. Este discurso es también el discurso de la Ilustración, sólo que redefinido en términos de los ideales de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

La refundamentación ilustrada del discurso moderno la podemos encontrar en Kant, quien acentúa el elemento de la autonomía de la razón, llevando los supuestos de la modernidad a una redefinición ilustrada, introduciendo con ello una revisión de las facultades de la razón humana.

En su artículo *¿Qué es la Ilustración?* Kant proclama la soberanía del ejercicio de la propia razón. El uso ilustrado de la razón debía ser el que se ejecutaron bajo la decisión y el valor de pensar por sí mismo, más allá de la servidumbre del apego a los juicios de otros. Este uso autónomo de la razón es la activación de la capacidad racional natural a todo hombre, es la afirmación de un derecho natural.

Kant postula que para que se ejercite el uso de la propia razón es necesaria, además de la decisión y el valor, la libertad. Pero se trata aquí de una libertad determinada por las exigencias del vivir en sociedad. A ello responde la distinción kantiana entre el uso público y el uso privado de la razón. El uso público es el que naturalmente está permitido a todo el mundo, el que no sólo es un derecho sino también una obligación; el uso privado es el que se encuentra determinado por las obligaciones. Así, la libertad a la que se refiere nuestro autor es la libertad del uso público, no así del uso privado.

Kant explica lo anterior de la siguiente manera: es impropio que un servidor público en servicio activo razone sobre la pertinencia de los mandatos de sus superiores; pero una vez fuera de su servicio y en calidad de *entendido* sobre el tema, no sólo puede sino que debe hacer las observaciones que crea pertinentes sobre los procedimientos de sus superiores y del sistema en general. Un mismo hombre debe reservarse el uso privado de la razón en tanto que se encuentre como funcionario, pero es una obligación hacer uso público de la razón en calidad de entendido o conocedor del tema.

Pero con ello, se afirma implícitamente que la libertad en el uso público de la razón no debe concedérsele a todo hombre, sino sólo a

los hombres que se encuentren versados en el conocimiento de aquello que enjuician; se trata, pues, de conceder libertad en el uso de la capacidad pública de la razón sólo a los maestros. Sólo los especialistas pueden y deben hacer uso público de la razón; el uso público de la razón concedido a los ignorantes no sólo va en contra del establecimiento del orden público, sino que además es adverso al progreso mismo de la humanidad.

A pesar de la proclamada Ilustración de Kant,¹ éste no logra salirse —y tal vez ni siquiera lo intenta— del pensamiento moderno. Lo anterior porque en la idea de que el uso libre de la razón es cuestión de decisión y de voluntad individual, prevalece la fe en la razón, la fe en que la razón por sí misma puede sacudirse el yugo de la servidumbre del razonamiento.

Por otro lado, la afiliación moderna de Kant justifica el hecho de que en los orígenes del pensamiento postmoderno se haya acentuado tanto la crítica al pensamiento kantiano —piénsese, por ejemplo, en Nietzsche. Frente a las ideas modernas e ilustradas de la urgencia de un método, de la construcción del edificio del conocimiento en saberes irrefutables, de la cientificidad del conocimiento y de la autonomía de la razón, el pensamiento postmoderno se erige como aquél que no pretende ni fundamentaciones primarias del conoci-

miento, ni verdades absolutas basadas en certezas evidentes; como aquél que desecha tanto la primacía del discurso científico como la idea metafísica de que es posible alcanzar una verdad absoluta.

De ahí el llamado *giro postmoderno*, es decir, la promulgación de la caída de los fundamentos científicos y metafísicos de la verdad, de las ideas de método y progreso y de los metarrelatos; en suma, la proclamación del derrocamiento de la fe en la razón. En adelante se privilegiarán los discursos cuya única pretensión sea la de analizar ciertas cuestiones, dejando abierta la posibilidad de varias soluciones, es decir, los discursos que hagan de lo abierto una virtud.

II. Postmodernidad, Relativismo y Escepticismo.

La postmodernidad puede caracterizarse tanto como una posición filosófica ante los temas y problemas propios de una época, como una actitud intersubjetiva que guía las relaciones entre los sujetos y las culturas. Con otras palabras, el giro postmoderno es tanto teórico como cultural: se reflexiona y se vivencia el mundo a través de la ausencia de la metafísica, a través de la desfundamentación, a través de la sospecha en las certezas absolutas, a través de los discursos abiertos...

Por ello es que la postmodernidad ha llegado a constituir no sólo una forma de discurso, es decir, una forma de interpretar la realidad con presupuestos antimetafísicos, sino que ha llegado a constituir el fondo o sedimento de la realidad espiritual de nuestra cultura. En la cultura contemporánea prevalece un sentimiento de desencanto y de pesimismo ante las posibilidades de las culturas; sentimiento ciertamente contrario al espíritu moderno, en el que la apuesta al progreso definía un sentimiento de optimismo y encanto en la cultura.

Si en la cultura moderna el optimismo de los planteamientos omniabarcantes llevaba a una actitud de seriedad y solemnidad, en la cultura postmoderna el desencanto fijado en los discursos fragmentarios desencadena una actitud irónica ante las grandes apuestas, ante las grandes respuestas y, por tanto, ante las grandes preguntas. Así, la ironía postmoderna es la nueva máscara de la cultura, una máscara confeccionada bajo la sombra de la ausencia del sentido y bajo la luz del sinsentido.

La ironía postmoderna permite sintetizar todo lo que es el espíritu postmoderno: un espíritu desencantado respecto de la supuesta capacidad natural de la razón, de los alcances de la "racionalidad", de la objetividad científica; un espíritu que intenta situar el discurso más allá de la subjetividad trascendental, del yo puro, y más acá del

Gustavo Doré, "Maitres II", en *La rievra del siglo novattmo*.



contexto cultural y de la subjetividad individual; y un espíritu que sabe que ante el desencanto no hay salida posible.

Ahora bien, la ironía postmoderna, como discurso desencantado, es el icono de una actitud que acompaña a la postmodernidad: el relativismo. Permitiendo la simulación y el discurso abierto, la ironía postmoderna no es ajena a la actitud de Protágoras, quien componía sin cargo de conciencia discursos elogiantes y discursos degradantes acerca de la actitud de Helena en la guerra de Troya.

En la actitud relativista prevalece la autocomplacencia como el único fin al que se encuentra encaminado el pensamiento, dejándose guiar bajo la sospecha de que no hay verdad absoluta, que toda verdad es relativa al sujeto que la enuncia y que, por lo tanto, toda opinión es igualmente válida. Esta actitud se encuentra en completa sintonía con la afirmación postmoderna de que el discurso no tiene ninguna obligación para con la verdad y que la ilusión y el simulacro subjetivos son acompañantes ineludibles en toda afirmación. Así, la ironía es tanto ilusión como autocomplacencia.

Además de la ironía, es posible detectar el relativismo postmoderno en la facilidad con que la postmodernidad pasa de una razón lógi-

co-científica a una razón estética, así como en el individualismo al que da lugar la fugaz certeza de la falta de todo fundamento y de toda fundamentación.

Si la modernidad pretendió abolir todo relativismo introduciendo en el proceder teórico la razón científica, la postmodernidad, al derrocar esta razón científica por medio de la razón estética, acerca lo estético a lo relativo. Así, la actitud relativista de que la realidad depende del hombre que configura el discurso de la realidad, no es sino la afirmación de la razón estética de que el hombre es creador y no intérprete de realidad.

Respecto del individualismo, es fácil observar que el fin de los metarrelatos conduce a la posición de que no hay esencia humana, de que la objetividad del yo debe suplantarse por la subjetividad creadora, la cual no es sino un individualismo creador. Lo anterior no es ajeno al relativismo, que considera que el hombre es la medida de lo que es y de lo que no es, de lo que es considerado como verdadero y de lo que es considerado como ilusorio; el hombre en tanto que especie, en tanto que ser cultural y en tanto que individuo.

Por otro lado, el relativismo postmoderno, junto con las ideas netamente postmodernas del fin de la metafísica y del fin de toda fundamentación, da paso a la más actual de las mutaciones de la cultura contemporánea: el escepticismo cultural. Se trata de un escepticismo abonado por la crítica postmoderna a la ideas de la racionalidad y del pensamiento abstracto.

La actitud de desencanto y de duda en los alcances de la cultura y sus supuestos, es una actitud que ya había sido cultivada por los escépticos clásicos en tiempos de la crisis cultural greco-romana. A partir de la caída de las grandes figuras del pensamiento y la política —Aristóteles y Alejandro Magno—, los escépticos consideraron que sería imposible salvar a la cultura de esa crisis restituyendo la confianza en los grandes sistemas; cultivaron, por el contrario, la actitud de la duda, proclamando, con ello, el fin del dogmatismo y la servidumbre cultural.

La antimetafísica, la desconstrucción y la antirracionalidad de la postmodernidad no pueden sino hacer pensar en un resurgimiento actual del escepticismo transformado en actitud cultural. No se trata aquí tanto de una forma de reflexionar el mundo, sino de una forma de vivirlo, una forma que vive el mundo con incertidumbre: incertidumbre en el progreso científico y epistemológico, incertidumbre en los valores, e incertidumbre en los procesos políticos, en suma, incertidumbre en el devenir cultural.

Toda esta atmósfera escéptica se deja guiar bajo la sensación, producida ciertamente por la postmodernidad, de que no existe un criterio absoluto de verdad, de que a todo juicio es posible anteponerle otro juicio contrario de igual validez —una validez siempre

Gustavo Duxé, "Martesero F", en *La riva del lago maggiore*.



relativa— y de que ante los conflictos que producen las disputas entre las diferentes culturas no es posible tomar partido.

III. Escepticismo Cultural y Transformación de la Cultura.

Este nuevo escepticismo cultural ha venido deviniendo en el trasfondo por medio del cual se juzgan los productos de la cultura y se toma posición ante ellos. Por ello, la nueva actitud escéptica de la cultura se da de dos formas: la epistemológica —trasfondo de nuestros juicios— y la ético-política —trasfondo de nuestras decisiones. Conjuntamente, o por separado, estas maneras de la actitud escéptica configura lo que creemos y aquello que preferimos.

El escepticismo cultural de tipo epistemológico se refiere a la base común al hombre teórico y al hombre mundano por medio de la cual creen lo que creen y juzgan y opinan en consecuencia. Esta base común del juicio contemporáneo son ideas que no se tienen muy claras o totalmente presentes al momento de emitir un juicio sobre algo; por ello es que parecen ser ideas cuasi-inconscientes. Estas ideas son el fin de la metafísica y el fin de todo discurso con pretensiones de verdad. De ahí que sea común al hombre teórico y al hombre mundano creer que el sustento de cualquier discurso es ese mismo discurso, y no alguna base de fundamentación objetiva.

El escepticismo cultural de tipo ético-político es el que transforma esa sensación de incertidumbre general, propia de la cultura escéptica, en una actuación. Esta actuación se caracteriza por ser igualmente incierta, es decir, sin apostar bastante a los resultados que se esperan; por ello es que, la mayoría de las veces, es una actuación irresponsable e irónica. Se trata, pues, de una actuación que se ejecuta, más que por decisión, por obligación o costumbre.

Así, estas dos formas de la actitud escéptica configuran lo que creemos y lo que preferimos. Creemos lo que creemos gracias a nuestra arraigada actitud antimetafísica, junto con su desconstrucción y su discurso carente de pretensiones de verdad. Y preferimos lo efímero, lo incierto, las acciones a corto plazo, los proyectos inmediatos; es decir, preferimos todo lo que no esté conducido por intenciones de tipo perenne, por acciones que piensen en resultados y beneficios a largo plazo. De ahí nuestra incapacidad para elegir lo que implica una constancia, un cultivo permanente y una renovación constante de la decisión.

Ahora bien, lo que creemos y lo que preferimos no es resultado de una decisión personal o colectiva, sino que es el resultado ineludible del proceso cultural que produce ciertos síntomas escépticos en la cultura contemporánea. Estos síntomas son la indiferencia ante el mal y la agudización del fracaso.



Giotto Diot, "Purgatorio III", en *La Divina Comedia*.

La cultura contemporánea, a través de los medios masivos de comunicación, han habituado al hombre a la presencia del mal. La violencia, los asesinatos y la injusticia son hechos noticia, es decir, son expuestos como parte de la cotidianidad más normal, y son asimilados como ineludibles. De ahí que el hombre contemporáneo sea un individuo acostumbrado y resignado ante el mal, un individuo al que el mal le resulta indiferente.

Las condiciones cada vez más complejas de sobrevivencia en la cultura contemporánea, conllevan un nivel creciente de exigencia para la sobrevivencia exitosa. Esto hace que la exposición ante el fracaso sea cada vez más ineludible, acarreado en la mayoría de los individuos sentimientos y conductas de fracaso. La vertiginosa especialización del saber y los oficios propicia un aceleramiento en las posibilidades de caer en el error, la equivocación y la falta de éxito, produciendo en el individuo una frustración y una decepción casi crónicas.

Así, la indiferencia ante el mal y la agudización del fracaso producen en el hombre contemporáneo el sentimiento de estar a la deriva, de estar expuesto a las circunstancias del momento sin tener la posibilidad de decidir ni el curso de sus acciones ni sus acciones mismas. La impotencia se transforma entonces en incertidumbre, en duda acerca de las posibilidades de transformación de la cultura misma.



Gustav Doré, *Paradise II*, en *La Divina Comedia*.

Por ello es que estos dos síntomas escépticos de la cultura repercuten directamente en la actitud apolítica del hombre contemporáneo. Sabiendo que el mal, la injusticia y la violencia son prácticamente indestructibles, y que nuestras acciones y teorías se encuentran encaminadas al fracaso, el hombre contemporáneo reduce su interés por la actuación pública a pura autocomplacencia, siéndole absolutamente extraño todo auténtico compromiso social.

Esta incapacidad política del hombre contemporáneo, producto de la impotencia convertida en incertidumbre, añade a la actitud escéptica, anteriormente descrita, la pasividad. Se trata de una especie de certeza de que ante lo que no tiene remedio, nada puede fundamentarse, de que ninguna esperanza sobrevive a la incertidumbre en el devenir cultural.

Con todo, la configuración del espíritu escéptico de la cultura contemporánea es la configuración de lo que somos, pensamos y hacemos los hombres de la actualidad. Pero, ¿estamos condenados a este escepticismo, consecuencia del espíritu postmoderno? ¿cómo poder vislumbrar alguna transformación en la cultura? y, aún más, ¿cómo, a partir de lo que hemos venido siendo, propiciar la transformación cultural?

Una respuesta mínima a lo anterior tendría que partir de la aceptación del espíritu escéptico del hombre contemporáneo. Pero no ha de quedarse ahí, sino que ha de intentar transformar ese escepticismo pasivo en un escepticismo activo, es decir, en un escepticismo

crítico de la cultura y autocrítico; se trataría de un escepticismo que conservara la actitud de sospecha y de duda en las soluciones, e incluso en la propia solución escéptica. Además, ha de cultivar las virtudes del escepticismo, es decir, la conciencia de las limitaciones de la condición humana y la cautela al analizar los problemas y al decidir las soluciones; ello nos ha de ayudar a buscar respuestas a los conflictos de la cultura que no sobrepasen las potencialidades humanas y a no concluir con precipitación sobre las soluciones. Por último, y sobre todo, se ha de sumar a esta nueva actitud escéptica la necesidad de la actuación pública. Sólo así el ineludible escepticismo cultural puede ser de provecho para una transformación de la cultura.

IV. Conclusión.

El devenir de lo que ahora somos ha atravesado la transición de los paradigmas de la modernidad y la Ilustración, a los de la postmodernidad y la actitud escéptica; nada nos impide pensar que la cultura pueda cambiar a otro modelo y superar el escepticismo que se está gestando con cada vez más fuerza en nuestras culturas. Sin embargo, es casi imposible que la ya añeja crisis de la cultura pueda ser superada. Por ello es que para que una transformación de la cultura no sea el cambio de una esperanza por otra, es decir, para que la transformación de la cultura sea una transformación real dentro de sus propios límites, es necesario tener presente la crisis de la cultura. Pero aceptar esta presencia es aceptar la dificultad de salir del estadio cultural en el que nos encontramos: el escepticismo. Así, la única posibilidad de transformar a la cultura es transformar al mismo escepticismo, ya que la transformación del escepticismo significa la transformación de la cultura. Esta transformación deberá procurar el tránsito a un escepticismo que, no dejando de ser cauteloso, permita la actuación pública y la disposición a pensar en soluciones relativas y a mediano plazo, un escepticismo que se permita jugar con posibilidades y no se deje sumir en la indiferencia y el desencanto absolutos.

Notas.

1. Es notorio encontrar que en Kant se fundamentan filosóficamente los ideales de la revolución francesa: libertad, igualdad y legalidad. Libertad respecto del uso público de la razón; igualdad respecto de los que están capacitados para juzgar públicamente; y legalidad al cuidar que el uso público de la razón no perjudique la estabilidad del orden público.

□

Pluralismo cultural:

Hacia un auténtico reconocimiento de la diferencia.

Neri Aidee Escorcia Ramírez

... es necesaria una nueva fuerza que levante un nuevo proyecto de nación. Frente al estado nación homogéneo, la nación plural, constituida por la unión de pueblos, de culturas diversas; junto al derecho a la igualdad de todos los ciudadanos, el respeto a sus diferencias (...) frente al poder vertical centralizado, el de las comunidades y asociaciones, el del pueblo real y no sólo supuestamente representado.

Luis Villoro.

La panorámica que actualmente nos ofrece el estado nacional mexicano es un tanto crítica. Los movimientos originados a partir del levantamiento indígena, han denotado una búsqueda por repensar o replantear al estado mexicano desde una óptica diferente: la del reconocimiento del pluralismo cultural. En el contexto de la polémica actual de los derechos indígenas en nuestro país, es que se sitúa la presente investigación, como un intento de comprender no sólo sus planteamientos en torno a la diversidad cultural y los derechos de grupos, sino también —y básicamente— la de remarcar las implicaciones que en materia política y moral arrastran.

Dos conceptos principales son los que se juegan en la discusión mexicana: autonomía y soberanía. Si seguimos el eje de los razonamientos indígenas, nos daremos cuenta de que existe una distinción entre lo que denominaríamos la soberanía, que se refiere al estado nacional, y la autonomía, que designa la autodeterminación política en un contexto más amplio, como lo es el estado nacional.

A partir de aquí, inicia nuestra investigación. Para entender satisfactoriamente la diferenciación a que los indígenas apelan, es necesario revisar una serie conceptual que justificaría, a la vez que denunciaría, las limitaciones de un estado nacional moderno. Así, en un primer momento, nos enfocaremos a la diferenciación de lo que ya ha sido referido: la separación conceptual entre la soberanía nacional y la autonomía. La soberanía, que en este marco sirve para delimitar y legitimar políticamente las lindes de una nación configurada por el estado, y la autonomía, que sería el derecho tanto político como moral de las culturas a su libre determinación.

En un segundo momento, tratando de justificar la separación que los postulados indígenas realizan, trataremos de enfatizar las distinciones entre los conceptos de nación, minorías culturales (o comunidades) y Estado. La primera, será analizada desde la dimensión que le corresponde: la cultural. La nación es esa unidad cultural que precede a la legislación coactiva de un estado. Aquí ya empiezan a notarse las diferencias entre el estado moderno y la nación, pero no es tanto el problema este y sí el de comprender la presencia de comunidades culturales más pequeñas dentro de la que se supondría una unidad cultural más amplia: la nación. Las minorías nacionales que se estudiarán con cierto detalle, debido a la presencia de grupos étnicos en nuestro país, serían aquellas agrupaciones que por sus características, bien podrían conformarse ellas mismas como unidades culturales particulares. La pérdida de este dere-



Gustave Doré, "Blanc 2", en *Comptes de Héros de Persault y Fils de La Fontaine*.

cho tendría que ver con la intervención coactiva de un organismo jurídicamente legitimado: el Estado.

La pregunta que surge a continuación es la siguiente: ¿es el Estado moderno un organismo puramente dominador que niega la diversidad de comunidades para someterlas a una sola y misma unidad cultural? La interrogante nos conduce a una tercera etapa del trabajo. Es verdad que el Estado moderno se define por la sujeción, pero hay un elemento de corte liberal que nos permite replantear sus funciones. El elemento que nos conduce a una forma distinta de pensar al Estado es el respeto a la diferencia, a la multiplicidad de criterios, de puntos de vista, etc. Obviamente, para que la variabilidad se produzca, se hace necesario apelar a los derechos de los grupos.

Este es el último punto que aparece en la investigación: ¿cómo desprendemos de la teoría liberal una defensa de los derechos de los grupos? Si los liberales defendieron la integridad individual a partir de un derecho a la diversidad, esta diversidad únicamente puede cumplirse si respetamos al mismo tiempo el pluralismo cultural. Una cultura es aquella gama de posibilidades que les permite a los individuos construirse de la manera que consideren más adecuada. En pocas palabras, sólo en el pluralismo cultural podemos pensar en una auténtica integridad individual.

Sin entrar en más detalles, concluimos el trabajo con una invitación: la de pensar la diferencia cultural en pro de un replantea-

miento del Estado moderno. El multiculturalismo representa la superación del Estado nacional mexicano, pero no sólo eso: también representa la posibilidad de realización de una comunidad más justa y más humana.

I

Para entrar en la problemática que nos interesa, es pertinente empezar diferenciando algunos conceptos que se involucran directamente con el debate, que en torno a los derechos de los grupos, se ha iniciado en nuestro país. Como primera tentativa de aproximación, podríamos plantearnos las siguientes interrogantes: ¿hasta qué punto son válidas sus demandas? ¿Cómo es que reclaman el derecho a la autodeterminación en el seno de un mismo estado? ¿Cuáles son los fundamentos sobre los que descansan sus exigencias?

A menudo escuchamos en estos discursos, un par de conceptos que nos inquieta bastante: autonomía y soberanía. Dos conceptos distintos que ordinariamente solemos confundir. El primero de ellos tiene que ver con un respeto hacia formas de vida diferentes o comunidades culturales distintas; por el contrario, la soberanía no hace referencia a comunidades, sino a naciones ya estructuradas por un régimen político como lo es el Estado.¹ En ese sentido, la nación puede albergar en su interior una diversidad de formas culturales (tal es la situación de la nación mexicana). Traer a colación la separación entre "culturas societarias" y "minorías nacionales", realizada por Kymlicka, nos ayudará a clarificar mejor la distinción entre comunidades culturales, naciones y Estados.

Para este autor, una "cultura societaria" es aquella que se forma en torno a un sistema de valores, creencias, prácticas y tradiciones compartidas por diferentes individuos concentrados en un territorio. Esto implica, además, la extensión de una lengua, de instituciones y reglamentos comunes garantizados por un orden gubernamental.² Ahora bien, al interior de esta unidad cultural podemos descubrir la existencia de grupos minoritarios o "minorías nacionales" con tradiciones, costumbres y usos ajenos a las prácticas mayoritarias. De acuerdo con Kymlicka, estas minorías pueden contar con formas de autogobierno, las cuales quedan abandonadas en el momento en que un grupo mayoritario extiende su dominio sobre los demás. Hasta aquí, la identificación entre "cultura societaria" y Estado parece inevitable. Si hay dominación, hay un poder político capaz de extender vía la educación o las leyes, la cultura del grupo más fuerte a los más débiles o pequeños. Sin embargo, esta identificación proviene de una visión modernista del Estado.

Por otra parte, la "cultura societaria" de Kymlicka resulta bastante similar a la definición que Villoro nos ofrece de la nación. Sin embargo, la preocupación de este autor por separar dos conceptos que actualmente venimos confundiendo, Estado y nación, lo llevan a resaltar un rasgo más: la conciencia de pertenencia a una cultura, la identidad o identificación con una determinada cosmovisión cultural. Sí, una cultura es todo eso que Kymlicka encierra en su concepto de "cultura societaria", pero es también una historia, un pasado, un proyecto o un futuro colectivos. Estos elementos, son finalmente, los que nos identifican con una comunidad cultural, satisfaciendo de esta manera la necesidad psicológica de pertenecer a algo. La llamada identidad nacional no es más que la expresión de esta conciencia colectiva. Expresión que indudablemente resulta voluntaria.

"La pertenencia de un individuo a una nación tiene, por lo tanto, un aspecto subjetivo. Implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo."³ Este sujeto colectivo es la nación, con la cual se sienten identificados diferentes individuos. Y al decir diferentes individuos estamos haciendo referencia a la diversidad de grupos que con Kymlicka denominábamos "minorías nacionales". En este caso, Villoro no puede aceptar la denominación de minorías porque hacerlo trae como consecuencia una polémica muy fuerte en torno a los derechos de autonomía, debido a que para el derecho internacional, la autodeterminación únicamente les pertenece a los pueblos⁴ y a las naciones, pero nunca a las minorías.

En este punto, se vuelve indispensable detenerse un poco a fin de contemplar más específicamente a los grupos étnicos, los cuales suelen presentarse en formas muy variadas, dentro de las que cabe destacar dos. Para ello, es indispensable establecer una distinción al interior del concepto de "minorías nacionales" de Kymlicka el que bien podría aplicarse para definir una de estas formas. De acuerdo con su concepción, las etnias serían: "culturas históricamente asentadas, territorialmente concentradas y con formas previas de autogobierno, cuyo territorio ha sido incorporado a un estado más amplio."⁵ En esta variación las etnias mostrarían tanto una cultura sólida, bien definida, como una conciencia colectiva.

Pero no siempre los grupos étnicos ofrecen estas características. En ocasiones podemos encontrarlos en formas de minorías o grupos muy reducidos donde la conciencia de pertenencia a una comunidad ha desaparecido. Esta es la otra forma que se quería resaltar y constituye lo que Villoro denomina —en un sentido estricto— "minorías culturales", con lo que no necesariamente se hace referencia a pequeñísimos grupos o dispersiones étnicas, sino también a

grupos de otra clase como lo son: políticos, religiosos, lingüísticos, etcétera. Precisamente, son a estas minorías a las que les está vedado el derecho a la autodeterminación. Por ello es que a Villoro le preocupa enfatizar la distinción mencionada, como él mismo afirma: "... de los proyectos políticos de una etnia depende reivindicar el carácter de "pueblos" o de "minorías". Mientras que los representantes del Estado-nación homogeneizante insisten en retener el término de "minorías" para todo problema étnico, los grupos que luchan por su autonomía reivindican su carácter de "pueblos" ¿Controversia semántica? Política más bien."⁶

En suma, una nación puede conformarse por uno o más grupos culturales, en los que no obstante sus diferencias, existe un vínculo común con una comunidad cultural: la identidad. Este vínculo es el que promueve la interacción entre las diversas comunidades que forman parte de una entidad colectiva, por lo que no hay lugar aquí para una imposición. Por el contrario, la integración se origina en este estadio, por una decisión voluntaria que tiene que ver con la necesidad humana de pertenecer a un entorno social, a una comunidad o a una cultura.

Cabe preguntarse entonces si esta unidad cultural es posible mantenerse sin un régimen jurídico que garantice la cooperación entre individuos culturalmente distintos, sin un Estado que regule

Gustav Doré, "Sleeping Beauty", en *Cuentos de Andersen* de Perrault y Gálvez de La Fontaine.



las relaciones entre los diferentes grupos que componen una sola y misma nación. Llega el momento de hablar del Estado y las diferencias que guarda con la nación. Vale mencionar que la perspectiva, que a continuación se analizará, es la difundida por algunos teóricos de la modernidad: la del Estado como una organización política —administrativa, soberana, con facultades para mantener el orden y la seguridad de los ciudadanos. Todo esto gracias al ejercicio legítimo de la violencia.

II

El Estado, siguiendo la perspectiva anunciada, se define esencialmente, como un órgano de dominación y sometimiento político. Para reforzar la definición, no hace falta más que recurrir a la escisión modernista entre el estado de naturaleza y el estado de derecho o social, el cual surge por la necesidad de imponer un orden al estado "salvaje" en que se encuentran los humanos antes de formar parte de una sociedad. Recordemos que para Hobbes ese estado previo —al que se refería con la frase de "una guerra de todos contra todos"— no desaparecía con la instauración de un poder político cualquiera, por lo que era preciso crear un poder único, absoluto, irrevocable e indisoluble, que garantizara la convivencia social.⁷

Consecuentemente, el concepto de Estado construido por Hobbes —su *Leviatán*— desemboca en un régimen totalizante, homogeneizante e impositivo que requiere —para garantizarse el uso exclusivo de la violencia— de la soberanía. Es decir, de la legitimación de su poder absoluto sobre un territorio geográfica y políticamente delimitado: una nación. Así, con la aparición del concepto de soberanía como parte fundamental del Estado, la identificación entre Estado y nación se vuelve inevitable. Como ya se señaló, estos dos conceptos no son lo mismo, porque el Estado nace de la coacción, de la violencia e imposición; mientras que la nación va formándose por la vía de la libertad, del asentimiento volitivo que busca sin cesar la pertenencia a una colectividad.

De esta forma, quedan marcadas claramente las disimilitudes entre los conceptos mencionados y se comprende la presencia de estados multinacionales o pluriculturales como el nuestro. Tiene sentido ahora afirmar que el Estado —bajo cualquiera de las formas que la modernidad le haya otorgado— siempre llevará implícita la función de subordinación política, porque ¿qué otra cosa puede significar el pacto entre los individuos sino la sumisión de voluntades a un orden general, homogéneo y por lo tanto, igualitarista? En la práctica —como sostiene Stuart Mill— "la voluntad general (...) significa, sólo la voluntad de la más numerosa o de la más activa

parte del pueblo, de la mayoría, o de los que logran hacerse aceptar como mayoría".⁸ Recordemos que con Kymlicka se hacía una observación similar cuando se hablaba de las "culturas societarias" y las "minorías nacionales".

Como ya fue apuntado, en una misma nación puede coexistir una variedad de organizaciones sociales; el problema comienza cuando una de ellas trata de imponerse a las demás, utilizando para ello el instrumento de dominación por excelencia: el Estado.⁹ Pero si todas las funciones del Estado se reducen a ese juego de subordinación y dominación, ¿dónde queda la visión de un Estado democrático, justo, equitativo y tolerante que los teóricos como Stuart Mill difundieron? Toca el turno al estado liberal y al rol que ha desempeñado frente a la pluralidad cultural.

III

En el liberalismo teórico encontramos lo que podríamos denunciar como una tendencia al individualismo. Efectivamente, la corriente liberal mantiene la preeminencia de los derechos individuales sobre los colectivos. Esto debido a que su interés principal lo constituye la

Esteban Del, "The Thirsty", en *Cuadros de Escala de Percepción y Fibra de la Pintura*.





Gaspar David Forster.

libertad e integridad del individuo. Por ello, han realizado una separación entre las esferas de lo público y lo privado; entre las funciones propias del ciudadano y las concernientes únicamente al individuo. Estas últimas, merecen especial atención ya que dentro de ellas encontramos el pensamiento, la reflexión, las opiniones, las creencias, las formas de vida... en fin, todo lo que tiene que ver con la formación de los hombres en tanto individuos. Y como tal, corresponde exclusivamente a ellos elegir y desarrollar su persona de la manera que consideren más adecuada. Además, es deber del estado propiciar las condiciones para que verdaderamente se ejerza esta facultad de elección. A grandes rasgos en esto consiste la libertad de los liberales. Promoverla y garantizarla es tarea fundamental del estado.

Ante esta panorámica, fácilmente podría deducirse que las funciones originarias del Estado han desaparecido, ya que su poder coactivo ha encontrado su límite en el ámbito de lo privado. Sin embargo, este último también tiene su límite: los "otros". "Sólo así debe ser limitada la libertad del individuo: no debe hacer daño a los demás".³² Y, para salvaguardar esto, se hace necesario recurrir a la figura política del Estado.

De tal suerte que el Estado de los liberales desempeña una doble función: por un lado, promueve la libertad individual y, por el otro,

establece ciertos límites a ésta misma con la finalidad de lograr la convivencia colectiva o, lo que es lo mismo, la vida en sociedad. De este modo, llegamos nuevamente a la imagen coactiva del Estado; aunque debemos reconocer que ésta ha aminorado gracias a los esfuerzos teóricos del liberalismo.

Una de las consecuencias más notables de estos esfuerzos, la encontramos en el terreno de la ética y junto con ella, en el de lo político. Y es que por primera vez, se alza la voz contra el poder homogeneizante de un solo grupo —que se pretende "mayoritario"— y se abre la pauta para el reconocimiento de la diferencia. Alguien podría argüir en este momento que las diferencias reconocidas en el liberalismo poseen un carácter estrictamente individual, por lo que no podríamos desprender de sus planteamientos una defensa de la diversidad cultural, empero, ¿de qué otra forma se constituye el individuo si no es perteneciendo a una cultura?

En resumen, los planteamientos liberales enfocados al reconocimiento de la diferencia individual, bien pueden utilizarse para una defensa de la pluralidad cultural porque —como indica Taylor— "lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural... nuestra experiencia de vida es lo que es, moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene que ver con los términos que están disponibles a nosotros en una cultura. Muchas de nuestras experiencias más importantes serían imposibles fuera de la sociedad, pues se relacionan con objetos que son sociales."³³ En efecto, ¿cómo podríamos ejercer la facultad de elección si no contáramos con un sinnúmero de posibilidades que solamente la comunidad puede proporcionarnos? Este es el verdadero valor de las culturas y en este punto es en el que se apoyan los defensores de la pluralidad cultural. Pero antes de adentrarnos en la propuesta del pluralismo o multiculturalismo concluyamos este asunto.

El Estado moderno esencialmente es un órgano de dominación y sometimiento político, que sirve para legitimar el poder de unos cuantos sobre los demás. Poder que bien puede ejercerlo un grupo mayoritario, dominante o influyente. La consecuencia de esto es la homogeneización o uniformidad de los individuos, lo que se traduce en una eliminación de la multiplicidad cultural. En este contexto, surge un movimiento ideológico denominado liberalismo, cuya consigna básicamente es resaltar el valor de la pluralidad individual y anteponerla a la del Estado. Dando entrada con esto a la promoción de la diversidad de criterios, pensamientos, formas de vida; lo cual a su vez, origina nuevos discursos orientados a la pluralidad cultural. Por último, vale decir que en estos nuevos discursos se presentan modificaciones y críticas muy fuertes al liberalismo —por anteponer la libertad individual a la comunitaria.

Gustave Doré, *Opium Den*.

En la práctica, los grupos a los que se les ha otorgado una autonomía no han logrado, a pesar de ello, un auténtico respeto por sus formas de vida. Esto es lo que los partidarios del pluralismo buscan: más que una autonomía de derecho, un verdadero reconocimiento de lo "otro", lo diferente; una aceptación del pluralismo cultural. Centrémonos entonces en la defensa de los derechos culturales.

IV

Una vez que han sido señaladas las disimilitudes entre los conceptos de nación, estado y minorías, ya no hay problemas para reconocer la complejidad de las relaciones intra-culturales. Indudablemente, existen grupos más fuertes que otros, lo que da pie a una serie de conflictos que desembocan en la dominación y subordinación. Esto se concretiza con la instauración de un Estado que garantiza a través de organismos gubernamentales la perpetuación o extensión de la cultura dominante. Lo que evidentemente constituye una enorme desventaja para los dominados, como Taylor indica: "si una sociedad moderna posee... una lengua y una cultura financiadas, incul-

cadadas y definidas estatalmente en las cuales funcionan la economía y el Estado, es obvio entonces que para quienquiera que esa lengua y esa cultura sean las propias, esto constituirá una inmensa ventaja. Los usuarios de otras lenguas se encontrarán en clara desventaja."¹¹ Desventajas que, por lo demás, se trastocan en marginación, desconocimiento de formas de vida colectivas y, en el peor de los casos, en su completa eliminación.

A raíz de todo esto es que surge la necesidad de apelar por un Estado pluralista, que reconozca efectivamente la diferencia cultural. Para ello se requiere del reconocimiento de los derechos de grupo, anteriores a la instauración del Estado. Esta es la petición fundamental de los grupos: no se trata de extenderles los derechos, sino de reconocérselos. Realizar esto es una obligación —más que de carácter político— de carácter ético y moral. El reconocimiento que los grupos exigen, y que enarbolan con el estandarte de autonomía, implica un respeto a sus formas de vida, costumbres, usos, tradiciones, prácticas; en una palabra: a su cultura.

Consecuentemente, los pueblos que pelean por su autonomía no buscan su separación del estado sino, más bien, la delimitación de sus funciones.¹² Al Estado le corresponde la regulación de las relaciones inter-comunitarias, mientras que a las comunidades la regulación de las relaciones intra-comunitarias. De aquí la insistencia —en nuestro país— de instaurar los regímenes municipales. Cabe añadir que todo este planteamiento está orientado a lograr una convivencia cultural —más humana o racional— a través del diálogo, la cooperación y la voluntad. Los pueblos por sí mismos deben decidir su pertenencia a un ordenamiento político.

De esta forma, nos acercamos a una concepción del Estado más justa, equitativa, tolerante y democrática: el Estado plural. El cual, basándose en el principio ético del reconocimiento de la diferencia, llega a consolidarse teóricamente como una verdadera democracia. Esto es lo que Villoro denomina una ética de la cultura, la cual toma como su valor principal, la aceptación de lo "otro" en tanto que "otro": "Sólo una figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido puede comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos. Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrimos, iguales y diversos, en la mirada del otro."¹³ Tal es la consigna de las teorías pluralistas. Suena utópico ¿no es cierto? Sin embargo, esto no debe detener nuestra búsqueda de justicia, igualdad o equidad sociales y, para que esto sea posible, se precisa del reconocimiento de la diferencia.

A manera de conclusión, podemos realizar una evaluación general, aunque vale hacer notar que dicha evaluación se antoja un tanto superficial y gratuita, debido a que el desarrollo del trabajo

condujo —obligadamente— a la única conclusión a la que se podía llegar: el replanteamiento del Estado moderno en pro del reconocimiento de la diferencia cultural. Como fue visto durante la exposición de la investigación, la figura del Estado moderno resulta contrapuesta a la diversidad de manifestaciones culturales que por sus características, bien podrían constituirse como unidades culturales autónomas.

En el Estado nacional mexicano esta contradicción resulta más que evidente: la multiplicidad ha quedado fuera del Estado-nación, por lo que su modificación se nos presenta más que como una exigencia, como una obligación. La diversidad, habría que decirlo, nos constituye —en tanto que humanos somos diferentes—, entonces ¿por qué seguir negándonos a su reconocimiento?

No es ésta una defensa del relativismo cultural, pero sí de la diversidad y del valor que la diferencia representa para llegar a una nueva especie de universalismo cultural. Este es el sentido de la ética de la cultura que nos ofrece Villoro. Terminó este trabajo con una invitación y ésta es: el acercamiento a los planteamientos pluralistas

que, como hemos visto, han rebasado ya la dimensión teórica para instalarse en la social. Como ejemplo, no hace falta más que dirigir nuestra mirada al interior de lo que en términos teóricos ha sido visualizado como el Estado nacional mexicano.

Notas.

1. De entrada habría que realizar una advertencia para evitar objeciones que de tipo conceptual, pudieran surgir respecto a las concepciones señaladas. Cuando hablamos de soberanía, en el contexto de la polémica mexicana, hablamos de un solo tipo: la soberanía entendida como soberanía nacional. Por esta razón, es que se presenta una separación tajante entre lo que ellos definen como soberanía y autonomía.
2. Cf. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 416.
3. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D.F., 1999, p. 15.
4. Con respecto a esta noción, el mismo Villoro declara la imposibilidad de definirla, ya que su utilización siempre ha sido vaga e imprecisa, por lo que se ha aplicado tanto a naciones como a etnias, pero nunca a los Estados.
5. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op.cit., p. 421.
6. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op.cit., p. 57.
7. Véase Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, F.C.E., México, 1990.
8. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alción, De Madrid, 1912, p. 12.
9. Tal como ha ocurrido con la nación mexicana, un solo grupo se ha impuesto sobre los demás legitimándose a través del Estado nacional mexicano.
10. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, op.cit., p. 94.
11. Cf. Samuel Aenarián, *La fábula de la identidad perdida (una crítica a la hermenéutica contemporánea)*, Itaca, México, 1999, p. 149.
12. Cf. *Ibid.*, p. 420.
13. En este punto, cabría mencionar que algunas peticiones de autonomía pueden desembocar en la soberanía, es decir, en la verdadera separación del Estado. Pero esta demanda no cabría dentro del contexto que nosotros, desde un principio, hemos delimitado.
14. Villoro, *Estado plural...*, op.cit., p. 168.

Gustavo Dovi, "Aerónes 6", en la riva del viejo maritim.



Fundamentos jurídicos de la Conquista de América.

De la bula *Inter Caetera* al Requerimiento.

Juan Álvarez-Cienfuegos

Desde la perspectiva del Derecho, se puede desplegar la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla en dos vertientes. La jurídica en sentido estricto, esto es, el conjunto de leyes, decretos e instituciones inspiradas en el propio Derecho castellano o creadas especialmente para las nuevas tierras a medida que los acontecimientos así lo requerían, y la vertiente de legitimación, es decir, los fundamentos últimos sobre los que se sustentaba el derecho de los castellanos a dominar aquellos territorios. En el primer caso nos encontramos con el Derecho Indiano, en el segundo con las polémicas habidas entre juristas, teólogos y humanistas acerca de los títulos justos de conquista y dominación del Nuevo Continente.

En un principio, los monarcas intentaron incorporar las islas del Caribe a la Corona de Castilla siguiendo el modelo de las Canarias. Sin embargo, a medida que se fue mostrando la distancia entre la Península y América, la multitud de islas que había en aquel mar y, sobre todo, al encontrarse con todo un continente habitado por infinidad de pueblos, "la tierra firme" como se denominaba, surgieron multitud de problemas y situaciones que no se habían presentado en el caso canario. Por ello, bajo el ángulo del derecho, si bien se seguía el vigente en Castilla, pronto se vio la necesidad de promulgar leyes u órdenes específicas para los territorios de Ultramar aparecidas en el transcurso de la Conquista. La atención preferente de esta legislación estuvo dirigida a regular las relaciones entre los indios y los castellanos, de forma que numerosos decretos se expedie-

ron ya en Castilla con anterioridad a las Leyes de Burgos de 1512. Lo que predomina en estas primeras disposiciones es la voluntad de la Corona de considerar súbditos de Castilla a los indios; de ahí las reiteradas prohibiciones de que se les considere como esclavos, dejando esa posibilidad únicamente a los capturados en guerra justa, a los canibales o a los propios esclavos de los indios.¹

En cuanto a la relación política y social que se impuso entre indios y castellanos se generalizó la de encomienda, artificio legal que en la práctica consagraba el trabajo obligatorio del indio para el castellano barnizado bajo la capa de la instrucción religiosa y la erradicación de las costumbres más ofensivas a los castellanos. Así se pone de manifiesto, por ejemplo, en las Instrucciones dadas a Nicolás de Ovando cuando llega a la Española en 1502 como gobernador real, en las que también se contempla la prohibición de que los indios lleven armas, la recomendación de matrimonios mixtos, la concentración de los indios en poblados construidos al lado de las viviendas de los castellanos o la obligación de que los indios se vistieran "como hombres racionales". Ante la escasez de mano de obra, hacia 1509 Fernando aprueba la sugerencia de Ovando de llevar indios desde las Bahamas a la Española, pero no se les consideraría esclavos debiendo pagárseles un salario justo y darles un trato humano. En ese mismo año llega el hijo de Colón, Diego, en calidad de virrey de las Indias; las instrucciones que lleva son de parecido tenor que las de Ovando; en ellas, sin embargo, se toca por primera vez la

espinosa cuestión del abuso cometido con los indios cargadores, prohibiendo el rey que "arden cargados". "El uso de cargadores indios fue abolido repetidamente, fue restablecido, regulado, vuelto a abolir y aún persiste hoy día".²

La protesta del dominico Montesinos en el sermón dominical ante las autoridades coloniales por el trato dado por los encomenderos a los indios, en diciembre de 1511, y la llegada a Castilla de una representación de su orden para denunciar la crueldad del mismo que los castellanos les infligían, movieron al rey a consultar acerca del asunto con teólogos y juristas. De aquellas sesiones salieron las Leyes de Burgos y el Requerimiento.

Partían estas leyes del principio de la natural inclinación de los indios a la ociosidad y de la necesidad de que estuvieran cerca de los españoles, pues ocurre que "... tener sus asentados y estancias tan lejos como los tienen y apartados de los logares donde viven los españoles que de acá an ydo y van a poblar a la dicha ysla por que puesto que al tiempo que bienen a servirles los dotrinan y enseñan las cosas de nuestra fee como después de aver servido se bueluen a sus estancias con estar apartados y la mala ynclinación que tyenen olvidan luego todo lo que les an enseñado y tornan a su acostumbrada uçosidad y vicios y quando otra vez bueluen a servir estan tan nuevos en la dotrina como de primero".³ A esta premisa le seguían treinta y cinco artículos que estuvieron en vigor, con matices añadidos y alguna derogación, hasta la aprobación de las Leyes Nuevas de 1542.

Recogían las Instrucciones a Ovando y a Diego Colón⁴ e introducían precisiones importantes relativas a la evangelización —el encomendero debía construir una iglesia en los nuevos poblados de los indios, examinarlos cada quince días para comprobar su conocimiento de los artículos más simples de la fe, instruir a un joven para que él instruya a los demás, bautizar a los niños a la semana de nacidos, supervisar la obligatoriedad de la asistencia de los indígenas a misa los domingos y festivos— la educación —los hijos de los caciques serían educados por los franciscanos— el trabajo —los indios deben trabajar cinco meses al año en las minas, las mujeres no lo harán a partir del cuarto mes del embarazo— y el modo de vida de los indígenas —pueden practicar sus danzas, los encomenderos deben suministrarles carne guisada los domingos y días de fiesta y proporcionarles hamacas y vestidos, les está prohibido pegarlos o insultarlos, no pueden tener más de una mujer—; asimismo, se establecía la figura del visitador que debía supervisar las encomiendas dos veces por año e informar acerca del incremento o descenso de la producción de oro. En último término, las Leyes de Burgos dejaban intacto el sistema sobre el que se había forjado la

relación entre los indios y los castellanos: el régimen de encomienda.

Si las cuestiones de derecho en sí mismas son relevantes con el fin de comprender el sistema del que los castellanos se valieron para regular la incorporación de los territorios a la Corona de Castilla y para establecer las normas jurídicas que debían regir sus relaciones con los nuevos vasallos, en un mundo plenamente juridificado como lo era el de la Cristiandad de la época, más relevantes aún lo son los debates, polémicas, juntas y controversias que, al calor de los acontecimientos, tuvieron lugar en Castilla, eventualmente en alguna universidad europea, en las dos primeras décadas posteriores al viaje de Colón, y que pretendían dirimir la cuestión previa a la implantación del Derecho castellano en América tras su ocupación; ésta era la de la legitimidad o ilegitimidad para anexionarla a la Corona de Castilla.

Todo ello fue consecuencia de algo que no estaba previsto de antemano en la empresa colombina: la propia existencia del Continente. Porque tan absurdo resulta afirmar que el Almirante salió de Palos el 2 de Agosto de 1492 para descubrir América, como la declaración de aquel personaje que, antes de finalizar la contienda, dice que va a la Guerra de los Treinta años. La propuesta de Colón a los Reyes Católicos era la de abrir la ruta occidental a la especiería y, si las había, establecer bases comerciales o pequeños asentamientos permanentes en las islas que se encontrara en su derrota —todos

Gustavo Doré, "Martín I", en *Los reinos del siglo diecinueve*.





Gustav Doré, "Matroneo", en *La vida del siglo marino*.

los mapas contemporáneos reflejaban un número infinito de ellas entre las Canarias y el extremo oriental de China—, estuvieran habitadas, como había sido el caso de las propias Canarias, o deshabitadas, como lo había sido el de Azores y Madeira. Es decir, la empresa colombina no era otra cosa que la continuación de la expansión de la "esquina de Europa" a lo largo del Atlántico, en sus islas y en la costa africana, desde principios del siglo XV.

Respecto a los reinos y ciudades de la India, cuya noción era extremadamente vaga e imprecisa, no había ninguna duda sobre la legitimidad de sus gobiernos, ni sobre la capacidad racional de sus habitantes. De hecho, Colón llevaba cartas de presentación a los reyes de la Indias Orientales en las que los Católicos les declaraban su amistad y les solicitaban su alianza contra el turco. Sin embargo, las posibles tierras y comunidades humanas que se encontrara en el Océano carecían de personalidad política, en el mismo sentido en que tampoco la tenían los canarios y los habitantes de la costa africana; de ahí que fuera legítimo apropiarse de las tierras y exigirles a sus habitantes sumisión y obediencia a los Reyes de Castilla.

Por ello, nada más natural que el gesto de Colón cuando arriba a Guanahani: tomar posesión formal de ella en nombre de los Re-

yes, así como del resto de las islas que se cruzaron en su camino. Ya estaba sentado, desde ese momento, un primer fundamento de posesión de las Antillas; era éste el título de descubrimiento. Puesto que él había sido el primero en avistarias, pasaban a formar parte de la Corona de Castilla. Ahora bien, a su vuelta a la Península los Católicos se apresuraron a solicitar al Papa bulas de donación de aquellas islas. Pretendían, de esa forma, añadir al derecho a esas tierras en virtud del descubrimiento, el de la donación pontificia, tal como los portugueses las habían solicitado en el transcurso de sus exploraciones africanas.⁵

En el período de unos meses, de mayo a septiembre de 1493, expide el papa Alejandro VI cuatro bulas. La *Inier Coeterna* del 3 de mayo, mediante ella, visto el celo de los Monarcas para extender la fe de Cristo como lo probaba la toma de Granada, enterado el Papa de la llegada de Colón a tierras "jamás halladas hasta ahora por nadie; en las cuales habitan muchas gentes, que pacíficamente viven, y que según se dice andan desnudos y no comen carne; y a lo que vuestros enviados antedichos pueden conjeturar, las tales gentes, habitantes de las antedichas islas y tierras, creen en un Dios Creador que está en los Cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y ser enseñados buenas costumbres. (...); En las cuales islas y tierras ya descubiertas se han encontrado oro, especias y otras muchísimas cosas preciosas, de distinto género y diversa calidad";⁶ y teniendo presente la exaltación y propagación de la fe, "concedido liberalmente por la Gracia Apostólica "motu proprio", y no a instancia vuestra ni de otro que Nos lo haya sobre esto pedido por vosotros, sino por nuestra mera liberalidad, de ciencia cierta y con la plenitud de nuestra potestad apostólica (...) a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, para siempre por autoridad apostólica, según el tenor de las presentes, donamos, concedemos, y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias. Y a vosotros y a vuestros dichos herederos y sucesores investimos de ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de ellas con plena y libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción. (...). Y severamente prohibimos a cualquiera personas, sean de cualquier dignidad, estado, grado, orden o condición, bajo pena de excomunión "latae sententiae", ..., que no pretendan ir a las islas y tierras predichas, una vez que sean descubiertas y poseídas por vuestros enviados o mandados para ello, para grangear mercaderías o por

cualquier causa, sin especial licencia vuestra y de vuestros herederos y sucesores”.

No se olvida la bula de dejar claro cuál es el deber de los reyes de España, el relativo a la evangelización: “y además os mandamos, en virtud de santa obediencia, que así como lo prometéis y no dudamos lo cumpliréis por vuestra gran devoción y regia magnanimidad, habréis de destinar a las tierras firmes e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, instruídos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en la buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia en todo lo antedicho”.

Recuerda que esa misma práctica, la de donación papal por medio de bulas, ya se había aplicado a los portugueses en las regiones de Guinea y concluye que quien contravenga los términos de la bula incurre “en la indignación de Dios Omnipotente y de sus Apóstoles San Pedro y San Pablo”.

De las siguientes bulas expedidas, la *Pis fidelium*, mes de junio, confirma al misionero propuesto por los Reyes para la evangelización, el padre Boyl, y le inviste de los poderes necesarios para llevar a cabo su labor, la *Dudum siquidem*, del mes de septiembre, amplía la donación a todas aquellas partes de la India Oriental descubiertas por los españoles y la *Inter Caetera* —ésta es a la que se refiere casi todo el mundo cuando menciona la *Inter Caetera* alejandrina— de fecha discutida —para unos, del 4 de mayo, para otros, del 30 de junio—, es prácticamente una copia de la primera *Inter Caetera* con un importante añadido, pedido por los Católicos, a quienes seguramente se lo sugirió Colón, para evitar fricciones con Portugal por la hegemonía del Océano: “... donamos, concedemos y asignamos todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía fabricando y construyendo una línea del Polo Ártico, que es el Septentrión, hasta el Polo Antártico, que es el Mediodía, ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hayan de encontrar hacia la India o hacia otra cualquiera parte, la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores y Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y Mediodía”.

Mediante esta última bula quedaban delimitadas las zonas de influencia atlánticas y asiáticas de la Corona de Castilla y del Reino de Portugal. Al año siguiente, los dos reinos llegaron por su cuenta a un nuevo acuerdo por el Tratado de Tordesillas.⁷ Las notas comunes al conjunto de bulas de donación, tanto las relativas a Castilla como a Portugal, son el dominio político y el monopolio económico sobre las tierras descubiertas, así como la exclusiva de los reyes a conceder permiso para transitar por aquellos territorios a quienes lo consideraran oportuno; ambas monarquías, en contrapartida, se obligaban

a propagar las verdades de la fe y a imponer las costumbres cristianas en aquellos mundos. Durante mucho tiempo, la donación del papa Borgia fue uno de los títulos esgrimidos por hombres de estado, juristas y teólogos para justificar el dominio castellano sobre América.

Estas atribuciones papales no eran doctrina oficial ni canónica de la Iglesia, sin embargo, forjada la teoría acerca de los poderes del Papa desde los tiempos en que Roma pretendió afianzar su potestad frente al Emperador instalado en Constantinopla y retomada en la época de las tormentosas relaciones entre el Papa y el Emperador en los siglos XII y XIII, eran comúnmente admitidas por la mayoría de papas y prelados, máxime por aquellos que provenían del Derecho Canónico, de un lado, y por algunos franciscanos de tendencia mística, por otro. La bula *Unam Sanctam*, de 1302, expedida por Bonifacio VIII, constituye un completo resumen de todas las opiniones y tratados elaborados en los siglos precedentes acerca de los poderes del Papa sobre el poder temporal: la doctrina de la teocracia papal.

Su detonante fue el enfrentamiento entre Bonifacio y Felipe el Hermoso. El rey francés no sólo rechazaba la competencia del Papa para inmiscuirse en su contienda contra el inglés —Roma pretendía organizar una nueva cruzada contra el Islam—, sino que, con el fin de sufragar los gastos de la guerra, impuso un impuesto especial a los clérigos en contra del parecer de la Santa Sede. El Papa, probablemente asesorado por Egidio Romano, emite entonces la bula que, aún admitiendo la distinción formal entre el poder espiritual y el temporal, declara que la Iglesia forma un cuerpo indivisible cuya única cabeza es la del Papa, vicario de Cristo, por lo que su poder se extiende a todos los cristianos, incluidos los príncipes como miembros que son de la Iglesia, de manera que *de jure* a él le pertenecen las dos espadas, aunque, de hecho, la espada temporal sea usada por el príncipe “por orden y con el consentimiento del papa”.⁸ Como él mismo afirma, “*non potest negare rex, seu quicumque aliter fidelis, qui sit nobis subjectus ratione peccati*”.⁹

En definitiva, la legitimación de todo poder temporal provenía de la potestad del Papa bajo cuyo poder estaban todas las criaturas; quien fuera contra él, iba contra el mismo Dios. También a principios del siglo XIV sostienen esa misma doctrina, la fuente del poder temporal es el poder espiritual, Tolomeo de Lucca y Egidio Romano. El primero es más conocido por haber sostenido esta doctrina en la parte que añadió por su cuenta al *De regimine principum* de Santo Tomás, el segundo es un firme defensor del gobierno papal.

Aún siendo su obra la propia de un místico especulativo que contempla el mundo a través de la realidad divina, lo cierto es que Egidio atribuía los más altos poderes al Pontífice, cuyo dominio se extiende a las cosas temporales, dejando de lado la doctrina tomista

que distinguía entre el orden natural y el sobrenatural. Bajo esta perspectiva, retoma las metáforas empleadas por pensadores anteriores: el poder espiritual es el alma, el temporal, el cuerpo; el primero es el sol, el oro, el segundo, la luna, la plata. En el mismo sentido, afirma que la soberanía papal es universal, de forma que fuera de la Iglesia ningún poder es legítimo. Esta preeminencia del poder del Papa, siguiendo la misma doctrina del Osiense, se extiende al derecho de propiedad y al poder político, de esa manera es la Iglesia la que sanciona el derecho de posesión y el del ejercicio del poder político. Quien esté fuera de ella, el hereje, el excomulgado, el pecador o, más cercano a nuestra materia por el uso que se hará de su doctrina en el siglo XVI en relación con la justificación de la Conquista de América y la no legitimidad de los indios en lo referente al derecho de propiedad y a su ordenamiento político, el infiel carecen de personalidad jurídica. Esta doctrina tuvo sus continuadores, matizando las tesis más extremistas de Egidio, puesto que considerar que el pecador no tiene derecho legítimo a la propiedad podía acercarse peligrosamente a la herejías milenaristas medievales; entre ellos Jacobo de Viterbo, Agustín de Tricorno, llamado el Anconitano, o el español Alvaro Pelayo.¹⁸

Sin embargo, los escolásticos del siglo XIII no fueron tan clara y directamente partidarios de estos poderes del Papa. El mismo Santo Tomás, al separar las dos esferas, la natural y la sobrenatural, sujetas cada una de ellas a sus propios principios, aún reconociendo la preeminencia de la sobrenatural, niega toda posible jurisdicción papal sobre los que no están dentro de la Iglesia y, al mismo tiempo, reconoce la legitimidad del poder político y del derecho de propiedad, por derecho natural, al infiel. Por otra parte, el Aquinatense distinguía entre la infidelidad por pura negación, al no haber escuchado el mensaje de Jesús, entonces no era pecado, de la infidelidad por contrariedad, es decir, la de quienes se niegan a oír la palabra de Cristo o la menosprecian, como los judíos y los musulmanes, en este caso la infidelidad sí es pecado; aunque, incluso en tal situación, no pierden sus derechos naturales, como son los referidos anteriormente.

Juan de París, que se declara contrario a la *Unam Sanctam*, va más allá que el Angélico y defiende que los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, están bajo poderes diferentes, poderes que vienen de Dios, pero que, al ser independientes, no hay ninguna justificación para que el orden espiritual se arrogue para sí mismo todo el derecho; en todo caso, la superioridad del espiritual es moral, no coactiva, de forma que la Iglesia carece de toda capacidad jurídica en el ámbito de lo político. Un año antes de publicada la mencionada bula, los teólogos de París, preguntados por el rey sobre el poder del Papa, responden que el rey no reconoce otro superior en el orden temporal más que a Dios; era la época del enfrentamiento entre

Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso y la fuerte pujanza del Estado no toleraba intrusiones eclesiásticas. Asimismo, defensor de la doctrina de la separación de poderes se manifestó Guillermo de Occam, en el conflicto entre Juan XXII y Luis de Baviera, a principios del siglo XIV. Es más, en su opinión, fuera de los aspectos religiosos el Papa está bajo la jurisdicción del Emperador, pues su primado no lo estableció Cristo, sino los apóstoles; es el caso, entonces, que la propia jerarquía eclesiástica no tiene un origen divino, es una institución humana.

Para agotar todas las posibilidades, a la doctrina del poder espiritual y temporal del Papa, a la que lo consideraba solamente espiritual, pero con cierta capacidad de intervención en lo temporal en la medida que se ordena a lo espiritual, en fin, a la doctrina defensora de la separación de ambos poderes, se agregaba aquella que consideraba el poder del Emperador por encima del poder papal. Según sus seguidores, entre los que destaca Marsilio de Padua, el Emperador, cuyo poder es de origen divino, es dueño del mundo, quedando equiparado el poder del Papa al de un simple obispo.

De todas formas, la doctrina teocrática en su forma más suavizada era comúnmente admitida por la mayoría de los canonistas y por algunos teólogos, inclinados, de todas formas, por la doctrina del poder indirecto del Papa en los asuntos temporales. De ahí la solicitud de bulas de donación por parte de los reyes portugueses con el fin de legitimar la exclusiva de la explotación comercial, incluida la trata de esclavos, de las costas africanas gracias al poder del Papa, así como el dominio sobre las islas deshabitadas del Atlántico; lo mismo hicieron los monarcas castellanos, quienes fundamentaron sobre idénticos presupuestos sus derechos sobre las Canarias, primero, y sobre lo descubierto y por descubrir al Oeste de las Azores, después. De hecho, los Católicos enviaron copia de las bulas alejandrinas a Colón, que se encontraba en Andalucía realizando los preparativos de su segunda expedición a través del Atlántico; mediante ellas, quedaba manifiesta la legitimidad de la posesión castellana de las islas o tierra firme halladas o por hallar, tanto ante la tripulación, como ante cualquiera que el Almirante se pudiera encontrar en su derrota -es evidente que esta medida la tomaron los Reyes pensando en las pretensiones portuguesas al dominio sobre todo el Atlántico en virtud de las bulas anteriores.

Desde entonces, ninguna expedición partía de la Península sin copia de las bulas y cuando desembarcaban, "requerían" verbalmente a los indios para que admitieran la predicación evangélica y reconocieran la soberanía española; si no lo hacían así, al rehusar ser vasallos de los Reyes de Castilla, vasallaje derivado de las citadas bulas, sería justa la guerra que se emprendiese contra ellos. "Los Reyes Católicos, desde los primeros momentos estimaron la bula como

título jurídico suficiente para justificar su soberanía en los lejanos reinos descubiertos por Cristóbal Colón. Optaron por la última de las formas o maneras de adquirir el señorío del nuevo reino previstas en la Ley de la Partida II: "la quarta es, por otorgamiento del Papa o del Emperador, quando alguno dellos haze reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer".¹¹ Ese mismo título, el de la donación papal, aunque en este caso por considerar que el Pontífice tiene poder espiritual y temporal sobre todo el mundo, esgrime el cronista Zurita para justificar el derecho de los Monarcas a la conquista de Africa.¹²

El deber de evangelizar a los indios exigía el envío de predicadores que cumplieran con él. Los Reyes encomendaron esa labor al padre Buil, quien acompañó a Colón en su segundo viaje; sin embargo, "estuvo Fr. Buil dos años en la isla Española, y lo más de este tiempo se le pasó en pendenias con el Almirante, y no (según parece) por volver por los indios y procurar su libertad y buen tratamiento, sino porque castigaba con rigor a los soldados españoles por males que hacían a los naturales, y por otras culpas que cometían. El Colón era culpado de crudo en la opinión de aquel religioso, el cual, como tenía las veces del Papa, fíale a la mano en lo que le parecía exceder, poniendo entredicho y haciendo cesar el oficio divino. El

Almirante, que en lo temporal tenía el imperio, mandaba luego cesar la ración, y que a Fr. Buil y a los de su casa y compañía no se les diese comida".¹³ A la corta estancia de este religioso en la Española se añade la pasividad del clero secular y de los primeros franciscanos llegados a la isla con Nicolás de Ovando en 1502, que se explicaban la mortandad de los indios por la ira divina.¹⁴

Sin embargo, tras las primeras dudas sobre la legitimidad o no de la esclavitud de los indios, los Católicos se inclinan por su libertad, siempre que no emprendieran la guerra contra los españoles. Aún así, y sin que se sepan los motivos que lo impulsaron a ello, Fernando convocó una junta de letrados civiles, teólogos y canonistas, de carácter meramente consultivo, no jurídico, con el objetivo de discutir la legitimidad de la ocupación española de las Islas del Caribe. La resolución de dicha junta no dejaba lugar a dudas, "agora (los indios) es que se debían de dar (a los españoles) y que era conforme a derecho humano y divino".¹⁵

En 1510, llegan a la Española los primeros dominicos con la licencia del Maestro General, fray Tomás de Vio Cayetano, a cuyo frente viene Pedro de Córdoba.¹⁶ Un año después, a la vista del trato que los españoles daban a los indios, tal como se indicaba más arriba, la comunidad dominica decidió denunciarlo en el sermón dominical y "acordaron que el sermón se predicase el cuarto domingo (de Adviento), cuando se canta el Evangelio donde refiere el Evangelista San Juan: Enviaron los fariseos a preguntar a San Juan Bautista, quién era, y respondiòles: *Ego vox clamantis in deserto*. Y para que se hallase toda la ciudad de Sancto Domingo al sermón, que ninguno faltase, al menos de los principales, convidaron al segundo Almirante, que gobernaba entonces esta isla, (...). Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesino, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. (...) Declaróles cuál era o qué contenía en sí aquella voz: "Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquestos indios? ¿con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿éstos, no son hombres?"¹⁷

Gustavo Durí, "Sermon P", en *La rísea del siglo quattavo*.



El sermón de Montesinos provocó un gran escándalo entre los colonos, más todavía, cuando al domingo siguiente esperaban que se retractase de lo dicho y, no solamente no se enmendó, sino que aumentó el tono de su denuncia. Ante esa situación el Almirante, Diego Colón, envía cartas al Rey en las que le da cuenta de lo sucedido y de la nueva doctrina que predicaban los frailes. Con el fin de dar mayor autoridad a las mismas, ordena a Miguel de Pasamonte y persuade al franciscano fray Alonso de Espinal para que se presenten ante el Rey y le relaten de viva voz lo ocurrido. Por su parte, los dominicos envían al mismo Montesinos a Castilla para que le refiera al Rey el estado de cosas en la Española. Era el inicio formal del permanente enfrentamiento "entre dos actitudes opuestas y hostiles sobre la justicia de la encomienda y el tratamiento a los indios".¹⁸

La denuncia de los dominicos fue interpretada en la Corte más que como una protesta por el trato dado a los indios, como una duda sobre la legitimidad de la soberanía española sobre ellos. Por ello, Fernando, de un lado, le recuerda a fray Alonso de Loaysa, superior de la orden en España, el valor jurídico de las bulas expedidas en 1493 —a resultas de ello, Loaysa amenaza a los frailes con no enviar más compañeros de orden, si continúan las predicaciones de aquel tenor, y recomienda a quienes tengan escrúpulos de conciencia su vuelta a Castilla—, de otro, encarga a una junta de letrados y teólogos sus pareceres acerca de los títulos justos de la conquista. Constituida la junta en Burgos confirma en sus derechos a los reyes de Castilla sobre los indios y encuentra justo el régimen de encomiendas, recordando, asimismo, la libertad de los indios, la necesidad de evangelizarlos y el derecho que tienen a casa y hacienda propias, así como a un salario. Fruto, además, de aquella consulta fueron las leyes de Burgos.

Hubo, a su vez, varios pareceres acerca de esta cuestión; el de Bernardino de Mesa, de la orden dominica y uno de los integrantes de la junta, tal como lo resume Las Casas en siete proposiciones. Afirmaba que el rey estaba obligado a convertir a la fe a los indios, razón por la que el Papa había expedido las bulas de donación; ahora bien, los indios no son siervos por derecho, ni por su infidelidad, ni por nacimiento, pues son vasallos y, como tales, se les puede exigir los mismos servicios que a cualquier otro, de ahí que encuentre apropiada la encomienda para despertarlos de su viciosa y natural ociosidad. Por ello, "no veía otra razón de servidumbre sino la natural, que era falta de entendimiento y capacidad, y la falta de firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres, porque aquella es una natural servidumbre, según el Filósofo".¹⁹

También seguía a Aristóteles el licenciado Gregorio en su parecer. Según éste, como lo confirmaban Santo Tomás en su *De regimine Principum* —aunque, eso no lo dice Gregorio, en el añadido de Tolomeo

de Lucca— donde se prueba que "por la malicia y barbárica disposición del pueblo, se pueden y deben gobernar como siervos. (...) Escoto, que dice que el príncipe que justamente es señor de alguna comunidad, si cognosce algunos así viciosos que la libertad les dañe, justamente les puede poner en servidumbre. (...) Agustino de Ancona, ... a los que pecan pecados contra natura, los puede punir (el Papa) por que resciban la ley natural, y haciendo contra ella pueden ser punidos",²⁰ todas estas autoridades, en fin, junto con las noticias venidas de la Española sobre el carácter y las costumbres de los indios, mostraban claramente su condición de siervos por naturaleza.

Estos dos últimos pareceres son sumamente reveladores del giro que iban tomando las polémicas sobre lo que estaba ocurriendo en las Indias, así como el interés de la Corona y de sus consejeros en esgrimir todo tipo de argumentos y razones que justificaran el dominio legítimo de la Corona de Castilla sobre el Nuevo Continente. De manera que, si no era suficiente el título de "descubrimiento", ni tampoco el de donación papal, porque no se aceptara su dominio ni directo ni indirecto en los asuntos temporales, aún quedaba el de considerar a aquellas gentes siervos por naturaleza, tal como lo mostraba el Estagirita en su *Política*, como lo afirmaban tantos autores y como lo había defendido en París el escocés John Mair maestro de Vitoria. En el farrago de tanto parecer, de la aprobación de las

Giuseppe Durí, "Martín II", en *La cisma del siglo quinceavo*.



Leyes de Burgos y de la elaboración del Requerimiento, Palacios Rubios (1450-1524), doctor y catedrático de cánones en Salamanca y Valladolid, y el dominico Matías de Paz escribieron sendos tratados sobre el mismo asunto.²¹

El canonista, también oidor de las chancillerías de Valladolid y Ciudad Real, juez Mayor de Vizcaya, consejero de la corona, defensor del emperador en la guerra de Comunidades, fue siempre consultado en los asuntos de Indias. Siguiendo a Silvio Zavala, se pueden distinguir tres temas en el tratado del doctor: la naturaleza y el alcance de la potestad civil o regia, la relación entre la potestad espiritual y la temporal y la relación entre la Cristiandad y los infieles. Respecto al primero, Palacios es partidario de la fórmula "lo que al príncipe agrada, tiene fuerza de ley", de manera que el monarca está por encima de la ley positiva, su único límite es la ley natural. Sólo en el caso de que el príncipe sea hereje o infiel, puede deponerlo el Papa o rebelarse contra él el pueblo. En lo que se refiere a las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, sigue la doctrina teocrática, aunque, en ocasiones, sea partidario del regalismo; la contradicción no es tal, si se piensa que el interés del doctor era el de justificar la política del Católico y que existía una armonía entre los intereses del monarca y los del Papa — así, en *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae*, escrito en torno a la misma época que el *De las islas del mar Océano*, defiende la invasión de Navarra por parte del rey Fernando, al haberse aliado aquel reino con Francia, cuando Luis XII estaba excomulgado por Julio II, excomunicación que se hacía extensiva a sus aliados.

El tercer tema es el punto central del tratado. En él hace consideraciones muy sutiles acerca de los derechos de los indios. En efecto, por una parte, admite su libertad, su derecho de propiedad y de patria potestad por derecho natural. También por ese mismo derecho es legítima su defensa, antes de conocer la causa de la venida de los españoles. Ahora bien, por otra parte, una vez descubierta la verdad que éstos traen y sabiendo que la potestad del orbe recae en el Papa, que comisionó a los reyes de Castilla para que se les llevara el mensaje evangélico, están obligados a escuchar a los predicadores de la fe. En caso de que se opongan a la predicación y no reconozcan la superioridad de la Iglesia, entonces la guerra contra ellos es justa, pues sólo por su infidelidad no lo es, así como su esclavitud. No cabe duda de que en estos considerandos está latente el espíritu del Requerimiento. Además, al considerar los derechos políticos de los indios, afirma "esos señores y caciques, antes de su conversión al cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco los tienen hoy ni pueden usarlos, por prohibirlo Vuestra Majestad".²² En defi-



Gustavo Durr, "Matías de Paz", en *La rina del siglo XVI*.

nitiva, Palacios Rubios fundamenta la legitimación de la conquista española, tanto en las bulas de Alejandro VI, como en los presupuestos aristotélicos de la servidumbre natural, pues, si la capacidad racional del indio no es muy amplia, le conviene estar bajo la tutela de quien posea tal capacidad, los españoles.

Matías de Paz (1468-1519) estudió en Valladolid y en París, ocupó la cátedra prima de teología en la Universidad de Valladolid y acabó en la cátedra de Escritura de Salamanca. En términos generales, las conclusiones a las que llega son similares a las de Palacios, aunque lo sean desde el ámbito de la teología, más que desde el derecho. Beltrán de Heredia lo hace precursor de Vitoria, a pesar de que reconoce dos principios presentes en Paz e irreconciliables con la doctrina de Vitoria: negar el derecho de prelación a los infieles, esto es, la legitimidad de su gobierno — aunque su derecho de propiedad es legítimo — y admitir la jurisdicción universal del papa como vicario de Cristo, de nuevo nos encontramos con la doctrina de la teocracia pontifical. De hecho, Paz se considera seguidor del Ostiense, e incluso va más lejos, "sostengo (...) la tesis siguiente: la Iglesia puede justamente desposeer de su dominio a todos los príncipes infieles por sólo su infidelidad, aunque sus súbditos no se convirtieran a la fe. Este punto de vista parece ser el del Ostiense, aunque no tan absolutamente".²³ De todas formas, Paz niega que los indios sean



Genaro Doré, "Martín 9", en *La riva del lago Assarava*

siervos por naturaleza al modo aristotélico y, por otra parte, siguiendo a Santo Tomás, los considera infieles por imposibilidad, no como judíos o sarracenos que lo eran por orgullo, pues tenían noticia de la venida de Cristo.

Los dominicos venidos de la Española no quedaron conformes, sin embargo, ni con los dictámenes de teólogos y juristas, ni con las Leyes aprobadas. Pedro de Córdoba consiguió alguna modificación de poca monta en 1513 a dichas Leyes, lo que no mermó su disgusto por las mismas.

Entre tanta controversia, la expedición de Pedrañas Dávila, compuesta por dos mil conquistadores y con rumbo a tierra firme, permanecía en Sevilla sin conseguir el permiso real de salida, hasta que no se resolviera la cuestión de la legitimidad de las incursiones de los españoles en territorios indios; en definitiva, hasta que no se dilucidara la justicia de la guerra contra ellos. Es entonces cuando Enciso, un miembro de la expedición, compuso un memorial presentado ante otra junta reunida en Valladolid y formada por letrados y religiosos; en él afirmaba que, así como Dios había concedido a los judíos la Tierra Prometida, de la que Josué despojó a sus moradores por idólatras, así también había concedido el Nuevo Mundo a

los españoles, dada la idolatría en la que vivían los indios, pues, "el Papa, que ahora ocupaba el lugar de Dios, había dado a España las Indias con sus habitantes idólatras a fin de que el Rey Católico pudiera introducir allí la fe cristiana".²⁴

El hallazgo de Enciso constituía un formidable argumento bíblico para legitimar las "entradas" de los españoles en las Indias, sólo era necesario elaborar un documento en el que explícitamente constasen esos razonamientos. Al doctor Palacios Rubios se le encargó su redacción. Una vez elaborado, la expedición pudo partir, en abril de 1514; en ella también se embarcaba uno de los documentos más sorprendentes en la historia de la conquista de América. El documento en cuestión era el famoso Requerimiento. El texto, que se leía en nombre del rey Fernando a los atónitos indios, contenía una explicación sobre el origen del mundo y su creador, de la creación de Adán y Eva de quienes todos los hombres descendemos, de cómo Jesucristo nombró a San Pedro su sucesor y éste, a su vez, a cada papa, rey y señor del mundo. Un papa, por su derecho universal, donó esas islas a los reyes de España para que se hicieran cristianos y súbditos de Castilla, si así lo hacían, continuaba la lectura del escribano, "haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas, y yo en su nombre, vos rescibirán con todo amor y caridad, y vos dejarán vuestras mujeres, hijos y haciendas, libres sin servidumbre, (...). Si no lo hicierdes, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certifico que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como a tales los venderé y dispondré dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los daños y males que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecleren sean a vuestra culpa, y no de Su Alteza, ni mía, ni destes caballeros que conmigo vinieron, y de cómo los digo y requiero pido al presente escribano que me lo dé por testimonio y sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos".²⁵ Y quedaron tranquilas las conciencias del rey y de sus consejeros. Documento notabilísimo, lo llama Hanke con mucho acierto.

El Requerimiento era la expresión más acabada de la doctrina de la teocracia pontificial. Admitiendo la igualdad de todos los hombres, pasaba inmediatamente a demostrar los justos títulos de conquista de los reyes de Castilla por la donación papal, de tal manera que, sólo con su lectura, los indios se convertían en vasallos del rey Fernando, si no acataban las órdenes de los conquistadores, actuaban como rebeldes; en ese caso, la guerra contra ellos y su eventual es-

clavitud, eran justas. Los mismos conquistadores ironizaron sobre el Requerimiento (Oviedo: "a los oídos de aquellos bárbaros tenía que sonar a algarabía lo de Cristo, el papa y el Emperador, en el caso más favorable de que entendieran la sustancia", *Historia General y Natural de las Indias*, lib. 29, cap. VII), lo juzgaron excesivamente riguroso (Vasco de Quiroga) o lo calificaron de "injusto, impío, escandaloso, irracional y absurdo" (Las Casas). El tono de las críticas actuales no varía sustancialmente, o provoca burla (Bancroft) o indignación (Milla y Vidaurre).

Visto el documento, y no considerando descabellados a los hombres de aquella época, parece plausible la interpretación de Bullón, cuando afirma que el Requerimiento tenía el sentido de dejar bien clara la pureza de las intenciones de los conquistadores, que descargaban sobre los indios la responsabilidad de la guerra. Parece coherente esta interpretación del documento porque, en efecto, de su lectura se deduce que el conquistador resulta inocente de todo lo que les pueda ocurrir a los indios que tuvieron la oportunidad de escuchar su contenido. De un lado, subroga el desencadenamiento de las hostilidades contra los indios en la autoridad del rey, del papa y, en último término, del mismo Cristo, de otro, es la rebeldía de los indios contra esas autoridades la que se vuelve contra ellos.

El Requerimiento se aplicó en numerosas ocasiones, en la expedición antes dicha de Pedrarias Dávila, Enciso en el Cenú, Espinosa en Castilla del Oro, Cortés en la conquista de México, Cabeza de Vaca en el Río de la Plata, Coronado en las llanuras de Kansas, el padre Vicente Valverde se lo leyó a Atahualpa. Con las Leyes Nuevas fue restringido su uso. Se suprimió totalmente en las Ordenanzas de Felipe II de 1573.²⁶

En el transcurso de los agitados años que se extienden desde la protesta dominica en diciembre de 1511 a la partida de la expedición de Pedrarias, cerca de tres años más tarde, quedaron sentadas las bases de lo que serán las posteriores polémicas acerca de la legitimidad de la soberanía de los castellanos sobre el Nuevo Mundo, cuyo punto final, 1550, será la polémica de Valladolid entre Juan Ginés Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

Notas.

1. Aparte de los sentimientos humanitarios de la Reina hacia los indios, nunca dejados de resaltar por todos sus historiadores, A. Paglen interpreta este rechazo de la reina a la esclavitud generalizada de los indios, no estaba contra la esclavitud como institución y comercio, por razones de índole política. "Pues los indios, a diferencia de los africanos, eran vasallos de la corona de Castilla, y la corona se tomaba en serio dichas

clasificaciones", *La vida del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1968 (original en inglés, 1982), p. 59.

2. Lesley Byrd Simpson, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, Península, 1970 (original en inglés, 1966), p. 42. Lo relativo a estas disposiciones en la misma obra, pp. 15-45.

3. *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios*, pp. 32-33, edición de Antonio Muro Oregón, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XIII, Sevilla, 1956. Todas las citas de esas leyes corresponden a esa edición.

4. Como eran la de concentrar a los indios en poblados cercanos a los encomendados o prohibir que los indios fueran utilizados como carpadores.

5. Luis Weckmann sostiene que las bulas alejandrinas, así como las emitidas para la costa africana, responden a la doctrina *omni-insular*, según la cual Urbano II por la bula *Cum omnes insulae*, de 1091, se atribuía el dominio de todas las islas, en virtud del cual concedía su autoridad sobre Córcega al obispo de Pisa o Adriano IV por la *Laudabiliter*, de 1155, sobre Irlanda a Enrique II de Inglaterra, cf. *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, México, E.C.E., 1992 (primera edición, 1949). Disiente de este paralelismo Paulino Castañeda, *La teocracia pontificia en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996, *passim*, para quien la doctrina *omni-insular* no era la base teórica sobre la que se expedieron las bulas para África y América, sino que la facultad papal de donación tenía su razón de ser en su carácter de vicario de Cristo. Fuera cual fuera el carácter de esa potestad, el caso es que los portugueses solicitaron bulas de donación para las costas africanas que iban descubriendo; en ellas se concedía su derecho exclusivo a comerciar en aquellas tierras con la condición de evangelizarlas. En esta dirección van la bula de Nicolás V, *Romanus Pontifex*, de 1455, que concede al rey de Portugal las provincias e islas descubiertas y por descubrir más allá del cabo Bojador, la de Calixto III, *Inter Caetera*, de 1456, confirmando la anterior, que, a su vez, es de nuevo confirmada por Sixto IV, en 1481, por medio de la *Aeterni regis*, en la que también se hacía mención expresa al Tratado de Alcáçovas, Inocencio VIII, en 1484, y Alejandro VI, en 1493.

6. Manuel Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias", *Anuario de Estudios Americanos*, tomo I, Sevilla, 1944. Las citas de estas bulas corresponden a esta edición.

7. Antonio Rumeu de Armas en *El Tratado de Tordesillas*, Madrid, Mapfre, 1992, obra a la que se debe lo que sigue, analiza pormenorizadamente las conflictivas relaciones hiso-castellanas por el dominio del Atlántico, con especial atención a los avatares entre estos dos reinos en el siglo XV. De todas formas, como antecedente al Tratado de Tordesillas, el precedente más destacable fue el de Alcáçovas de 1479. Por este Tratado, Portugal se reservaba para sí el dominio político del reino de Fez, de las islas de influencia portuguesa y de las provincias de Guinea al sur del paralelo de las Canarias, mientras que a Castilla le correspondía la integración de las Canarias en la Corona de Castilla. A su vuelta, Colón se entrevistó con el rey portugués quien, tras los primeros saludos, le hace ver su derecho a las islas a las que llegó el Almirante en virtud de la "raya" establecida al sur de las Canarias, por el Tratado de Alcáçovas. De ahí que las Castillos se apresuraran a pedir al Papa una segunda bula en la que les concediese las islas y tierra firme encontradas a 100 leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde. Tras



Gustavo Doré, "Martirio N", en *La rima del siglo marino*.

varias negociaciones se firman los dos tratados de Tordesillas, el primero delimitando la zona de influencia castellana en los descubrimientos de Colón y el segundo delimitando la de Portugal en las costas africanas. Por el primero, llegan ambos reinos al acuerdo de fijar la línea divisoria portuguesa en el Atlántico a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, por eso en Brasil se habla portugués. Posteriormente, para delimitar a su vez el antimeridiano, es decir el que se correspondiera por oriente con el situado a las 370 leguas al oeste de Cabo Verde, por el Tratado de Zaragoza de 1529, Portugal compró las Molucas que, debido a las erróneas mediciones de la época, se creía que pertenecían a Castilla. Parecidos problemas se plantearon en las Filipinas, cuyo dominio español quedó afianzado tras la unificación de España y Portugal en 1580.

8. Citado por W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983 (original en inglés, 1965), p.111.

9. Citado por P. Castañeda, *op. cit.*, p.126.

10. Además de las obras citadas de Ullmann y Castañeda, se han tenido en cuenta, Joseph Höflner, *La Erika colonial española del Siglo de Oro*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1975 (original en alemán, 1947), para la teoría de la teocracia pontifical, y N. Cohn, *En pos del Milenio*, Madrid, Almuzara, 1980 (original en inglés, 1957) para lo referente al milenarismo. Esas mismas obras inspiran lo que sigue.

11. Juan Manzano Manzano, *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1948, p. 30.

12. "Tuvo por bien el Papa en esta demanda de gratificar al Rey, mayormente viendo tanta esperanza que dello se seguiría grande aumento a la Religión: y así como el

año pasado puso límites entre los reyes de Castilla y Portugal en el descubrimiento de las Islas y Tierra firme en la navegación de Poniente, y avia repartido la conquista y conocimiento el derecho y dominio de lo que se fuese descubriendo; también otorgó al Rey y a la Reyna, y a sus sucesores, como a reyes de Castilla y Aragón, Sicilia, Valencia y Granada, la conquista de África y de todos sus Reynos y Señoríos; y por la autoridad del Vicario de Christo, en virtud del qual se atribuye también a los Sumos Pontífices el Supremo poder en la tierra sobre lo temporal, le dio la investidura dello, para que perpetuamente posesyessen todo lo que se fuese adquiriendo, y lo rigyessen, y governassen como los otros Reyes, y Señoríos que tenían", citado por Mauzaro, p. 51.

13. Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro I, cap. VI.

14. L. B. Simpson, *op. cit.*, pp. 45-46.

15. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, p. 53.

16. Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro II, cap. LIV. También, Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América*, Madrid, Mapfre, 1992.

17. Las Casas, *op. cit.*, Libro III, caps. III y IV.

18. Luciano Perrella, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1991, p.32.

19. Las Casas, *op. cit.*, Libro III, cap. IX.

20. *Ibidem*, Libro III, cap. XII.

21. Palacios Rubico, *De las Islas del mar Océano*, Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre las Indias*, la introducción es de Silvio Zavala, México, P.C.E., 1954.

22. *Ibid.*, p. 49.

23. *Ibid.*, p. 139.

24. Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la Conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988 (original en inglés, 1949), p. 51. Las razones de Enciso eran del siguiente tenor: "e después envió Josué a requerir a los de la primera ciudad que era Jericó, que le dexasen e diesen aquella tierra, pues era suya, porque se la había dado Dios. E porque no se la dieron, los cercó e los mató todos, que no dejó sino una mujer, porque había librado a sus espías que no los matasen los de la ciudad; e después les tomó toda la tierra de Promisión por fuerza de armas, en que mató infinitos de ellos, e prendió muchos, e a los que prendió los tomó por esclavos, e se sirvió dellos como esclavos. E todo esto se hizo por voluntad de Dios, porque eran idólatras. (...) E que por esto el Rey Católico podía enviar a requerirlos que le diesen la tierra, pues se la había dado Dios e el Papa en su nombre, e se la había quitado a ellos, porque eran idólatras; e que si no se la diesen, se la podía tomar por fuerza, e a los que se la defendiesen matarlos e prenderlos e a los presos darlos por esclavos, como lo había fecho Josué; e que el *ius gentium* que después había venido, no había quitado el poder de Dios", *ibidem*, p. 49 y 51.

25. Citado por Silvio Zavala, *Las Instituciones jurídicas en la Conquista de América*, México, Porrúa, 1988 (tercera edición, revisada y aumentada de la primera de 1955), p. 216-217.

26. P. Castañeda, *op. cit.*, p. 395-422.

¿Hacia un nuevo universalismo cultural? *

Mario Teodoro Ramírez

Señoras y Señores:

El desarrollo cultural de un pueblo, esto es, el desarrollo en la educación, en el pensamiento, en las artes y en las formas de la convivencia interhumana, *es fin y condición de todo desarrollo*. Sin desarrollo cultural no hay desarrollo social —técnico, económico, político— que valga y dure. Es la cultura, en tanto ámbito general de los valores, los ideales, la memoria colectiva y las esperanzas sociales, en tanto ámbito de la libertad y la imaginación, la que otorga la razón de ser y el sentido último a las diversas actividades e instituciones de una sociedad. Los resultados de un congreso donde se van a discutir los problemas de la cultura no pueden ser relevantes sólo desde un punto de vista académico. Con poco que se les interrogue, esos resultados podrán mostrarse como claramente relevantes para la dimensión práctica e inmediata de la vida social. Eso creemos y eso esperamos.

Agradecemos la presencia del Lic. Marco Antonio Aguilar Cortés, Rector de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, quien en ningún momento ha dudado en otorgar todo el apoyo y las facilidades de la Universidad para la realización de este evento, mismo que enaltece a nuestra institución, la coloca a la vanguardia de las discusiones teóricas más importantes de nuestros días y le permite reencontrarse, en cuanto institución socio-cultural, con su espíritu más añejo y profundo.

Agradecemos la presencia de los distinguidos miembros del presidium.

Y agradecemos su presencia y damos una fraternal bienvenida a todos los participantes en este Congreso, particularmente a nuestros amigos que nos visitan de otras partes del país y de otros países. Que su estancia en Morelia sea placentera por fructífera, y también, por qué no, fructífera por placentera.

A todos, compañeros y amigos, les damos una cordial bienvenida a este PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y FILOSOFÍA INTERCULTURAL, organizado por la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Habría que subrayar esto. Que se trata quizá de uno de los pocos eventos en el país que, de esta magnitud y calidad, es organizado enteramente por una Universidad de provincia. No tenemos otro afán con remarcar esta condición que el destacar nuestra contribución a una de las tareas político-democráticas más apremiantes de los mexicanos: la descentralización de la vida cultural y social y la promoción de un desarrollo nacional multipolar, respetuoso de la diversidad y pluralidad que conforma al país. Tarea que, ciertamente, no es privativa de México. Reconstituir la vida cultural de los pueblos, defender los valores y las tradiciones culturales en su concreción y verdad, poner cotos a la ilegítima y al fin humanamente suicida generalización de la lógica instrumental y de las relaciones de dominación, son tareas en las que están comprometidas

Gustavo Dool, *Arrius*

la mayor parte de las sociedades de nuestro tiempo. De ahí la gran acogida y el alto nivel de respuesta que ha tenido la convocatoria para este Congreso. De ahí también la coincidencia en torno a los temas propuestos.

En 6 mesas plenarios y 62 mesas simultáneas 240 ponentes, 60 extranjeros y 180 nacionales, expondrán y discutirán durante cinco días los grandes temas del congreso bajo múltiples aspectos, perspectivas y matices. Se encuentran representados aquí 18 países. El carácter nacional del congreso se refleja en la presencia de ponentes provenientes de 16 estados de la república. Casi 100 instituciones, la mitad extranjeras y la mitad nacionales, se hacen presentes aquí. Los universitarios nicolaítas seremos anabales anfitriones de nuestros visitantes, pero también queremos ser, y es lo que más nos importa, destacados participantes en las discusiones del congreso. 40 ponentes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, distribuidos en la mayoría de las mesas, buscaremos escuchar tanto como hacer escuchar nuestra voz. Desde el punto de vista educativo y formativo hay que señalar que la mayoría de los alumnos y egresados de nuestro programa de Maestría en "Filosofía de la Cultura" participan como ponentes. Todos ellos, y estudiantes del últi-

mo grado de nuestro programa de licenciatura en filosofía, colaborarán a la vez como moderadores de las mesas. Al menos este evento cumplirá una función pedagógica nada despreciable.

Todo lo anterior es, ciertamente, motivo de orgullo y congratulación para los miembros de la comunidad de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Fue precisamente el filósofo michoacano, nacido en la ciudad de Zitácuaro en 1897, Samuel Ramos, quien abrió la brecha en nuestro país para una reflexión crítica y concreta sobre los temas y problemas de la cultura. Con sensibilidad y agudeza intelectual, Ramos anticipó discusiones sobre el valor del pensamiento, el significado de la cultura, la identidad cultural y, en el contexto de la realidad histórica y social de México, la a veces anonadante interrogante sobre la relación entre lo universal y lo particular en la cultura. El pensamiento de Ramos marcó como ningún otro a la filosofía mexicana del siglo veinte. Hoy queremos recoger su herencia y ampliarla.

Hace nueve años, en 1993, iniciamos en la Facultad de Filosofía de la Universidad un programa de posgrado y una línea de investigaciones sobre "Filosofía de la cultura". En aquel entonces el tema sonaba todavía un poco excéntrico y hasta anticuado. Sin embargo, al mismo tiempo y en diversos ámbitos académicos y sociales, la centralidad teórica de los problemas de la cultura se tornaba cada vez más evidente. Frente al predominio, durante la mayor parte del siglo veinte y probablemente desde toda la modernidad, de enfoques que privilegiaban los conceptos de sociedad, orden social, vida material, etc., y de concepciones funcionalistas, objetivistas y abstractamente universalistas de la realidad humana, el pensamiento de las últimas décadas dio un vuelco hacia la dimensión axiológica, subjetiva, afectiva y concreta de la realidad humana. Certezas aparentemente monolíticas del pensamiento moderno empezaron a ser quebradas desde distintos flancos. El esquema teleológico de la modernidad y su filosofía de la historia implícita comenzó a ser ampliamente cuestionado. El proceso de descolonización se generalizó a todos los espacios del planeta y a todos los ámbitos de la vida social.

Alrededor del tema de la cultura, de la redefinición y precisión de su concepto, de los problemas de la dinámica cultural, de los conflictos entre tradición y modernidad, del desafío intelectual y práctico que significa el reconocimiento de la pluralidad y diversidad culturales, de las interrogantes más acuciantes que nunca sobre el destino de la humanidad en su conjunto, se ha articulado un nuevo pensamiento, un nuevo ejercicio de la razón teórica. Novedoso no sólo por sus contenidos y propuestas sino también por sus supuestos,

vías y procedimientos. Se trata de una razón teórica que se propone subvertir las disposiciones disciplinarias, parcelarias, del ámbito académico, y que exige poner en juego un ejercicio inter y multidisciplinario, transdisciplinario en última instancia, donde diversas voces, diversas tradiciones teóricas, contribuyan a esclarecer mediante un diálogo abierto los asuntos en cuestión, y nos permitan no tanto llegar a teorías correctas y plenamente coherentes cuanto a una comprensión verdadera, que es una verdadera comprensión, de lo que somos y podemos ser. Una comprensión, pues, que no busca aplacar la perplejidad que está en el corazón de todo pensamiento verdaderamente crítico, y que no pretende obviar la ambigüedad y complejidad que es el sino de la condición humana. En este sentido, la vaguedad, indefinición, equívocidad o multivocidad de la palabra "cultura" no nos arredra. Por el contrario, nos parece el desafío más rico e interesante para una reflexión que quiere ser atenta, aventurada y comprometida con su tiempo.

Es así que hemos convocado a este congreso a académicos de las más diversas disciplinas y perspectivas teóricas, convencidos de que el intercambio intelectual en la heterogeneidad y la diversidad es no solamente el medio más adecuado para alcanzar un conocimiento de la realidad humana, sino también porque tal intercambio es de suyo expresión y realización de los que son rasgos y exigencias de los mismos procesos de la vida cultural y social de nuestro tiempo: la interacción dialógica, horizontal y dinámica entre la diversidad de concepciones, culturas y tradiciones que constituyen el abigarra-

do pero nunca absolutamente desesperanzado mundo de nuestros días. Mundo de hoy, verdaderamente "mundial", donde los intentos simplistas de uniformización global sólo han servido para que explote con toda su fuerza y riqueza la cuasi-infinita diversidad y complejidad que lo constituye. Mundo que no admite ya, que ya no puede admitir más, visiones autoprivilegiadas, etnocentrismos supuestamente legitimados, o definiciones y decisiones acabadas o incontrovertibles. Mundo, pues, cuya consistencia, sentido y posibilidad está hoy, más que nunca, en nuestras manos, o más bien, en nuestra palabra, en nuestra capacidad de diálogo y entendimiento, en fin, en nuestra disposición para abrir nuestros oídos y nuestros ojos, nuestra mente y corazón a *lo que no es como nosotros pero que es como nosotros*. Paradoja, enigma quizá irresoluble de la identidad y la diferencia, de la unidad y la diversidad, que tampoco debe asustarnos y llevamos a querer callarlo, lo que sería tanto como pretender callar el enigma provocador de lo que somos y podemos ser.

Esta voluntad de apertura y comunicación es la que ha guiado la definición de los grandes temas de este Congreso. En primer lugar, más que un teorizar o un filosofar *sobre* la cultura, *sobre* la diversidad cultural y *sobre* la relación entre culturas, hemos querido llamar a un filosofar *desde* la cultura y desde la diversidad cultural, a un filosofar cultural e inter-cultural, que asume que en la propia filosofía ya no puede operar un concepto único, a-cultural, supra-cultural o unívocamente signado por una cultura determinada. Asumimos, pues, que el pensamiento sólo puede dar lo mejor de sí, y evitar cualquier connivencia con las ideologías y los mecanismos de dominación establecidos, si empieza por esclarecer y asumir su inherencia cultural y humana, su pertenencia cultural y su particularidad insoslayable, pues sólo esta actitud de modestia y prudencia intelectual puede ser punto de partida para un auténtico encuentro con los otros y para la configuración de una agenda humana verdaderamente respetuosa de la pluralidad. Conscientes estamos, no obstante, que este vuelco a lo concreto y este reconocimiento de la diversidad no debe cegarnos ni significar una abdicación de nuestra capacidad de comprender. Cuando las tesis extremadamente pluralistas llegan al pasmo de la incomensurabilidad e incomunicabilidad de los mundos culturales, cuando llegan a defender una concepción de las culturas como entes acabados e inaccesibles, es necesario volver a preguntarnos, ¿pero de qué estamos hablando cuando hablamos de culturas? ¿Qué es la cultura? Cuando se llega a discusiones interminables entre posturas radicales, universalistas o particularistas, globalistas o regionalistas, internacionalistas o nacionalistas, cabe que volvamos a preguntar ¿qué es eso que llamamos cultura? ¿Qué es eso que queremos bien generalizar, universalizar o bien mantener intacto en su

Gustavo Durí, "Martenero I", en *Las rimas del ojo marino*.



irreductibilidad? ¿Tiene sentido hablar de una "cultura universal", la misma y única para todos? ¿Es eso posible? ¿Y es cierta, por otra parte, esa representación de las culturas como sistemas completos, como compartimentos sin ventanas, ni puertas, ni fisuras? La actitud reflexiva debe retomarse permanentemente, pues sólo quien se contenta con respuestas definitivas se queda fijado en posturas dogmáticas y al fin autoritarias. Por eso, hemos propuesto vincular en este congreso las tareas de un filosofar intercultural, pluricultural y multicultural, con las exigencias reflexivas y conceptuales de la "filosofía de la cultura", ámbito teórico desde donde vamos a discutir y definir qué es y cómo es aquello cuya interrelacionalidad o multilateralidad, cuya complejidad y dinamismo queremos pensar en toda su concreción.

Esta voluntad de interrogación, de pensamiento abierto, es la que ha guiado también la elección del subtema general de nuestro congreso, la pregunta: "¿Hacia un nuevo universalismo cultural?" Esto es: después de la explosión en las últimas décadas de los relativismos más extremos, los diferencialismos radicales, de todas las formas de anti-universalismo y anti-globalización, después de haber evidenciado todas las parcialidades y particularidades, toda la fragmentariedad e irreductibilidad de la condición humana, ¿cabría todavía preguntar por lo común, por la posibilidad de una nueva manera de ser comunes, de recuperar el núcleo positivo, solidario, fraterno de la humanidad, más allá, ciertamente, de todo etnocentrismo prevaleciente, de toda verdad acabada, de todo integrismo superficial? Pero insistimos, se trata de una pregunta; los organizadores de este congreso nos hemos encargado con gusto de todos los preparativos del mismo, pero, créanme, no tenemos la respuesta a la pregunta. Quizás ni siquiera estamos seguros de que la pueda haber. Pero mientras tanto, creemos, muchas cosas pueden aclararse, muchas otras emerger, algunas abandonarse y otras retomarse. Será un gran éxito en tal caso.

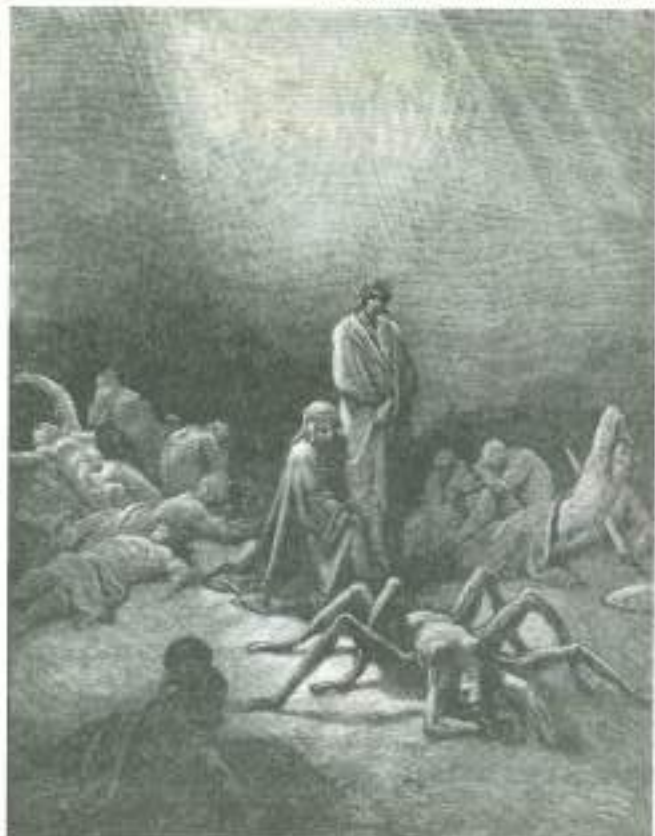
No obstante, creemos que los aquí presentes compartimos un espíritu, una actitud, cuyo diagnóstico ha formulado con precisión Hans Joas. Frente a las posturas claramente distintas y hasta opuestas del universalismo y el pluralismo, expresa Joas: "En mi opinión, sin embargo, en nuestro días, la mayoría encuentra atractivas estas dos posturas, aparentemente alternativas. Se encuentra (o, tal vez, debería decir, 'encontramos') atractivo el pluralismo de los valores porque nos guiamos por un *ethos* de tolerancia y porque tenemos una inclinación a poner en tela de juicio nuestra propia nación y nuestra propia cultura. Ésta es también la causa de que seamos escépticos ante un universalismo con la pretensión de ser culturalmente independiente, aun cuando se presente envuelto en un ropaje contractualista o como una teoría del discurso. Al mismo tiempo, no

obstante, experimentamos aversión ante los meros particularismos y somos conscientes del peligro político que representan".

En fin, como en otros asuntos, quizás no sabemos lo que queremos pero sabemos con claridad lo que rechazamos. Probablemente el único universalismo al que podamos aspirar sea uno que sólo puede darse de manera oblicua, "indirecta" o lateral, que se resiste a "nombrarse" y definirse y que, como en este encuentro, se alcanza en la medida en que se realiza, y se vive como sin querer...

Hay cosas que nos gustaría que fueran universalizables y otras que no. Rechazamos el universalismo si por él se entiende la homogeneización, y la generalización sin límites del dinero y de la pura lógica económica, las concepciones superficiales y empobrecidas de lo humano, las creencias y prácticas destructivas, las tradiciones mecánicas. Rechazamos los particularismos ciegos, los provincianismos chatos, los nacionalismos beligerantes. Precisamente porque sabemos y apreciamos el auténtico y verdadero valor de la "particularidad": que sólo ahí destella la condición humana en toda su verdad y plenitud. Pues la cultura no es sólo sentido, sólo significado, sino significación que vehícula y que vincula, que se encarna en mundo, en gesto, en obra, en acto... ¿Pero no es éste, el ideal de una "cultura viviente" como lo llamaba Samuel Ramos, aquel que debiéramos desear su universalización? ¿No nos resulta evidente que

Gustavo Duré, "Preguntas I", en *La Divina Comedia*



Gustave Doré, *Boulevard*

hay conductas y actitudes que nunca querríamos su universalización y, por ende, otras que sí?

Nuestro amigo Bertold Benreuter, quien gracias a una especie de magia aristotélica obra de este Congreso ha pasado para nosotros de la "realidad virtual" a la "realidad actual", viva y encantada, refiere un anécdota farrosa en nuestro país, esa que ha dado origen a la frase "luego qué vendo". Cito la versión de Benreuter para nuestros amigos extranjeros. Se titula "La vendedora de flores (o de jarritos, naranjas, tamales)":

Una joven mexicana pasa frente a una vendedora ambulante que está ofreciendo una canasta de flores hermosas. Le pregunta el precio por la docena y la vieja indígena se lo da. Como le parece muy barato a la joven le dice a la indígena que le dé todas las flores, a lo que la indígena con cara de preocupación contesta:

— Y si se las vendo todas, me quedo sin nada y no tengo qué vender en todo el día.

La joven se queda perpleja y dice:

— Pues de una vez termina la jornada y descansa

Pero la indígena insiste y repite:

— No, cómo cree señorita, si se las doy todas, luego qué vendo.

Así, la indígena le vende sólo una docena de flores y no la canasta entera.

Ciertamente, la apabullante generalización de la lógica económica, su aparente incuestionabilidad, que se nos impone incluso con la suposición de que la conducta de la vendedora de flores es una "conducta no inteligente", nos hace creer que no tenemos otra alternativa que rechazar cualesquier intentos de universalización. Pero ¿no debiéramos empezar por invertir los términos de la cuestión y preguntarnos si no sería posible y deseable que todos tratáramos de adoptar en nuestras vidas algo de la actitud de la vendedora de flores?

Corto aquí estas reflexiones porque, si no, "luego de qué hablo" en mi ponencia...

Antes de concluir, deseamos agradecer a las instituciones que han coadyuvado a la realización de este evento. A la Secretaría de Relaciones Exteriores del gobierno mexicano y al Ministerio de Relaciones Exteriores del gobierno español, a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional, que nos permitieron solventar algunos gastos. Al Gobierno del Estado de Michoacán. A la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, particularmente a la Rectoría, la Tesorería, la Secretaría Auxiliar y la Secretaría de Difusión Cultural. Gracias a las instituciones y dependencias que nos han facilitado los auditorios del congreso.

Agradecemos también el apoyo para la promoción y difusión del Congreso de varias instituciones, particularmente de POLYLOG, Foro para el filosofar intercultural con sede en Munich, Alemania. A las instituciones que han apoyado la promoción del Congreso y también la asistencia de diversos congresistas, como el Instituto de Filosofía del Centro Superior para la Investigación Científica de España, al Instituto de Misiología de Aachen, Alemania, al Instituto de Ciencias Culturales, de Essen, Alemania, el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

También a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, a la ENEP-Acatlán, a la Universidad Pedagógica Nacional, a la Universidad Intercontinental, a la Universidad del Claustro de Sor Juana; especialmente nuestro agradecimiento al Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

En fin, a todas las instituciones del país y de otros países que han hecho posible la concurrencia aquí de un amplio, rico y diverso grupo de pensadores interesados en discutir los temas del congreso y de "practicar" así una de las formas más fructíferas y amables de la "interculturalidad".

Agradezco finalmente el entusiasta apoyo de la comunidad de estudiantes, trabajadores y profesores de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" en las actividades preparatorias del Congreso y su disposición inquebrantable a mantener ese apoyo hasta el buen término del evento.

Enhorabuena y bienvenidos todos.

* Discurso inaugural del *Primer Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural: ¿Hacia un nuevo universalismo cultural?* celebrado el 27 de agosto del 2002, en la ciudad de Morelia, Mich.

Una cultura derivada

El filosofar sobre México de Samuel Ramos

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FLOSOFA



VERONICA SALGADO DE 244 PAGES DE 40x60

2024



Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FLOSOFA



Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FLOSOFA



VERONICA SALGADO DE 244 PAGES DE 40x60

2024

2024

REVISTA DE FILOSOFÍA Y
PRINCIPIOS DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

Año III N.º 5
Diciembre 2002

DOSSIER:

ETNOCENTRISMO, GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD.

Cuestión por la interculturalidad

BERNARDO WALSBERG

La teoría crítica y el desafío de la globalización

OSCAR FONSECA

Variedad epistemológica

MARIO TICHONCO RAMÍREZ

Crítica y multiculturalidad

RITA DE MARÍA GÓMEZ

La particularidad de los derechos humanos como proceso de aprendizaje

ESTERAS KACZA

La frontera habitable: Más allá del universalismo y del particularismo

JUAN DOMÍNGUEZ CARRASCOA THOMAS

Observaciones sobre la fenomenología de la realización

ROSA RICO

La teología de la libertad en la cultura latinoamericana

LUIS VILLANO

ARTÍCULOS:

El espacio simbólico de la democracia

EMMO COTARELLI

Paul Ricoeur: fenomenología y psicoanálisis

RODRIGO HERRERA GÓMEZ

Tradición, crítica y actualidad

RAÚL ACALÁ

Ética y filosofía natural en Robert Nozick

SALVADOR JARA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SANTO RAMÓN"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y PRINCIPIOS DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

Año III N.º 6
Julio 2002

Reseña de Heidegger

JAN PATRICKA

Un modelo alternativo de la relación internacionalista

LUCAS OLIVERA

Metafísica, cosmoteleología y cultura

MARCO ARTURO TOCOSO

El legado cultural de Luis Villoro

JAMÉ VIEIRA

Diálogos filosóficos de Luis Villoro

MARIO TICHONCO RAMÍREZ

Hacia una fenomenología política

RODRIGO HERRERA GÓMEZ

DOSSIER: Filosofía

Los nombres y la filosofía

RITA DE MARÍA GÓMEZ

El sujeto en la fenomenología: Edmund Husserl

y Paul Ricoeur frente a frente

ÁNGELA ALBA BELLO

Generación, persona y libertad: El nacimiento

de Martin Zubizarreta

EDUARDO GONZÁLEZ DE PEREIRA

Narrar Zubizarreta: del discurso a las relaciones

a la acción política

GIUSTA ROMANA KOLAK

El ciudadano y la condición política: Un acercamiento

a la concepción aristotélica de espacio público

MARÍA TERESA NIETO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SANTO RAMÓN"

"conocer para crecer"

