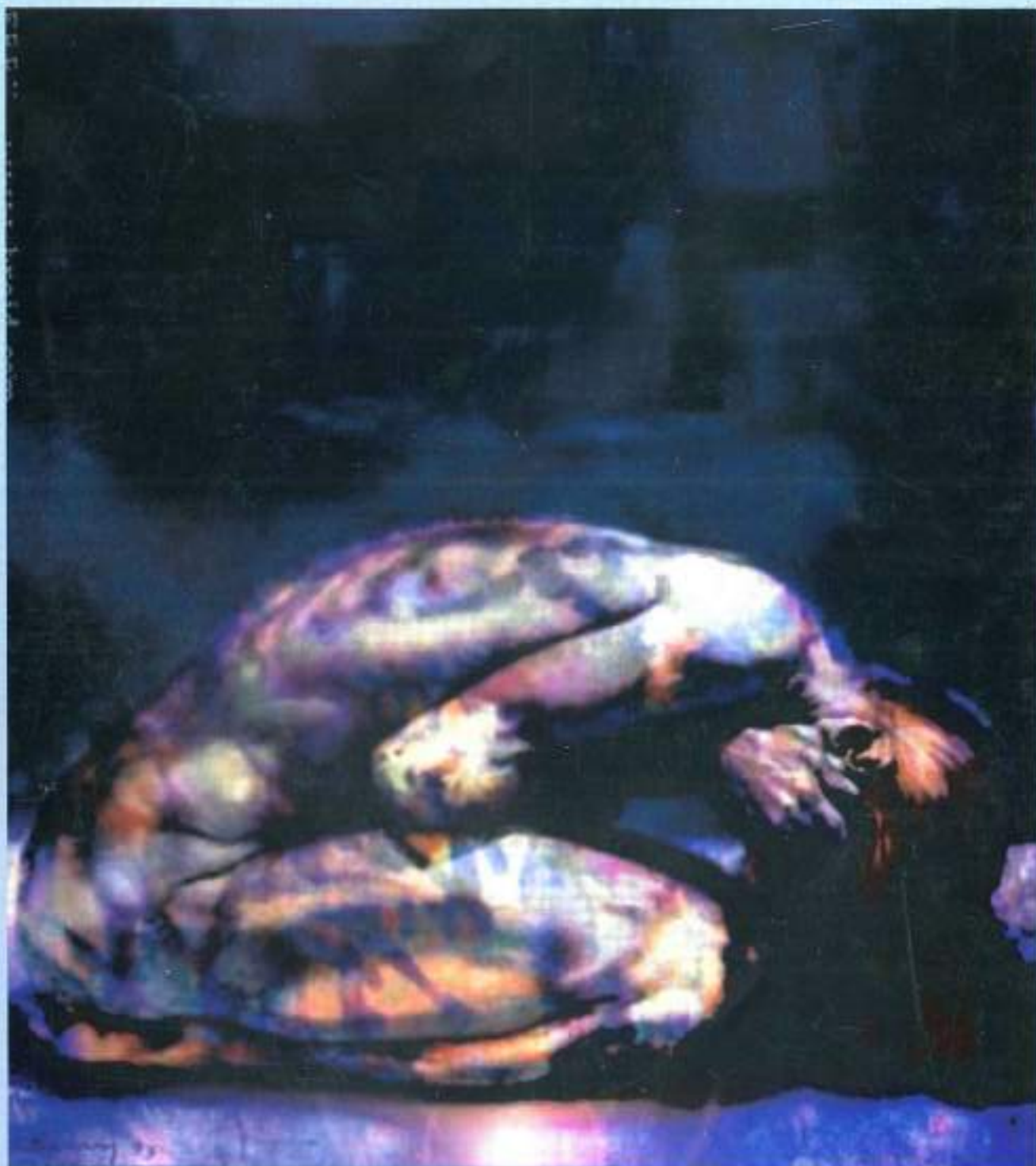


"cocinar para crear"



# Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

MARZO 2001

Nº. 8

# FILOSOFÍA, CULTURA Y DIFERENCIA SEXUAL

Rubí de María Gómez  
(coordinadora)



*El dinamismo de la revolución igualitaria, pluralista, respetuosa y diferenciadora cultural y genéricamente, que otorgan los autores reunidos por Rubí de María Gómez, ha hecho palabras: su sonoridad habrá de escucharse lejos. Por lo tanto, deleitémonos con la música vanguardista que resuena en las tres secciones que conforman el inquietante libro Filosofía, cultura y diferencia sexual, donde las largas ideas aparecen en cabellos cortos o muy largos, pero siempre plateados o luminosos para que tejamos, juntándolos con los nuestros, la red que hemos de lanzar hacia un futuro mejor.*

*María Rosa Balazón.*



De venta en la Facultad de Filosofía



# Sentid

## *Consejo Editorial*

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián  
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez  
Lic. Alberto García Salgado  
M.E. Marco Arturo Toscano Medina  
M.E. Rubí de María Gómez Campos  
Dra. Rosario Herrera Guido  
M.E. Gabriela Soto Jiménez  
Lic. Raúl Garcés Noblecía  
M.E. Eduardo González Di Pierro

## *Sentidos*

Dra. Rosario Herrera Guido  
DIRECTORA  
M.E. Marco Arturo Toscano Medina  
SUBDIRECTOR  
M.E. Rubí de María Gómez Campos  
JEFA DE REDACCIÓN  
M.E. Gabriela Soto Jiménez y  
Gustavo García Robles  
EDITORES

Ulises López Sánchez  
Marina López López  
María de los Angeles Rentería Irene  
Omar Alejandro Inzunza Quintana  
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 Elizarraráz Alcázar  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO  
Ing. Pablo Antonio Palencia  
SECRETARIO AUXILIAR  
Dra. Silvia Figueroa Zamudio  
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA  
L.A.E. Elías González Ruelas  
TESORERO GENERAL

## *Facultad de Filosofía*

Dr. Mario Teodoro Ramírez  
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  
COORDINADOR DE POSGRADO  
M.E. Rubí de María Gómez Campos  
COORD. DEL CENTRO DE INV. Y ESTUDIOS DE LA MUJER  
Dra. Rosario Herrera Guido  
COORDINADORA DE PUBLICACIONES  
M.E. Gabriela Soto Jiménez  
COORDINADORA EDITORIAL

Correspondencia dirigida al director de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos",  
Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP. 58030, México.  
Tel. +(4) 3 27 17 99 y tel-fax + (4) 3 27 17 98 internet: <http://ramos.filos.umich.mx>  
E-mail: [filos@jupiter.ccu.umich.mx](mailto:filos@jupiter.ccu.umich.mx)

# Indice



## *Filosofía, literatura y lenguaje*

Versión libre de Borges	
Coral Aguirre .....	3
La escritura y su relación con el erotismo y la muerte	
Gabriela Soto Jiménez .....	5
Lenguaje y subjetividad: experiencia y operatividad de la narración	
Nicolás Gerardo Contreras .....	11

## *Filosofía de la Cultura*

Acercamiento a una filosofía de la cultura	
Julio Gabriel Murillo León .....	16
El consumismo y la fiesta	
Lourdes Vargas .....	21

## *Filosofía, Hermenéutica y Poder*

La voluntad de Poder	
Una reflexión surrealista a partir del corte del ojo racional	
Rodolfo Vera García .....	27

El poder a la imaginación	
Mario Teodoro Ramírez .....	32
El sentido crítico de la filosofía de Nietzsche	
Marina López López .....	36
Hermeneútica y Razón práctica	
Alberto García Salgado .....	41

## *Filosofía y psicoanálisis*

La interpretación inconclusa (Desplazamiento y sentido de la cura en la interpretación psicoanalítica)	
Marcela Madrid Gomez Tagle .....	48
El sujeto del inconsciente, la ciencia y la verdad	
Rosario Herrera Guido .....	56

## *Filosofía y Tecnología*

Tecnología, virtualidad y religión	
Raúl Garcés Noblecía .....	60



Coral Aguirre

# Versión libre de Borges

*Oh destino de Borges,  
tal vez no más extraño que el tuyo.*

Jorge Luis Borges (Elegía - *EL OTRO, EL MISMO*, 1964)

En *Respiración Artificial*, la novela más espléndida de la última década en la literatura argentina, Ricardo Piglia su autor, subraya la doble vertiente borgiana sellada por *El Hombre de la Esquina Rosada* y *Pierre Menard Autor del Quijote*, en tanto no sólo liga una tradición literaria dual (en lengua gauchesca y en lengua culta) sino que además y sobre todo reúne al Borges complejo, partido en dos: por un lado el de los cuentos de cuchilleros con todas sus variantes y por el otro, digámoslo de alguna manera, al exasperado erudito de los retruécanos y apócrifos.

Por mi parte, intento hallar los indicios que me prueben que esta escisión, Borges la vive como drama cierto en su vida personal e íntima:

Yo creí, durante años, haberme criado en un suburbio de Buenos Aires, un suburbio de calles aventuradas y de ocasos visibles. Lo cierto es que me crié en un jardín, detrás de una verja con lanzas, y en una biblioteca de ilimitados libros ingleses. Palermo del cuchillo y de la guitarra andaba (me aseguran) por las esquinas... (Prólogo a Evaristo Carriego, 1930).

Cuando Sartre escribe y publica *Saint-Genet, Comediante o Martir* todos sonreímos con tierna y pícaro ironía, por fin le reconocíamos una debilidad al filósofo existencialista capaz de rechazar hasta las

últimas consecuencias el Premio Nobel de Literatura: su nostalgia por el crimen y la marginalidad. Para decirlo mejor y con algunas de sus palabras, por la eterna pareja del criminal y la santa que también él llevaba dentro de sí. Se me ocurre que en Borges pudiéramos asimismo, hallar igual nostalgia. Sorprende la admiración con que, en la obra citada más arriba, refiere textualmente las palabras de un famoso orillero: *Señor Borges, yo habré estado muchas veces en la cárcel, pero siempre fue por homicidio.*

La exasperación de esta inocultable obsesión aparece en su obra, no solamente a través de la reiteración *ad infinitum* de imágenes y metáforas alrededor del cuchillo:

No veo los rugos, veo,  
bajo el farol amarillo,  
el choque de hombres o sombras  
y esa víbora, el cachillo.  
(Milonga de Jacinto Chacana,  
*Para las seis cuerdas*, 1965)

sino y, sobre todo, en las flexiones, los ritmos, el léxico de la lengua oral al punto que no basta escribirlo, su personaje, el gaucho vuelto al fin orillero, debe ser dicho en voz alta, jugarse en la palabra real, la que se pronuncia en la integridad del sonido. Si César exclama



frente a la traición de su protegido, Marco Junio Bruto (Tú también, hijo mío! A Borges, anglófilo impenitente, no se le ocurre exigir la audición de los versos de Shakespeare. Sin embargo reacciona de muy diversa manera frente al idioma de su nostalgia. Y si la forma definitiva de la literatura es la confesión, como declara alguna vez, esta confesión se realiza en *El Hacedor*, quizás sin que él mismo lo advierta: *Al destino le agradan las repeticiones, las variantes, las simetrías; diecinueve siglos después, en el sur de la provincia de Buenos Aires, un gaucho es agredido por otros gauchos y, al caer, reconoce a un abijado suyo y le dice con mansa reconvencción y lenta sorpresa (estas palabras hay que oír las, no leerlas): Pero, cbe!...* (La Trama, *El Hacedor*, 1960).

Y es esta palabra viva, tangible, la que reconozco en Borges. A él no le basta su obra para decir y decirse. El repite incansablemente sus obsesiones temáticas en voz alta, retomándolas una y otra vez en la pura inmediatez y el puro azar de la nota periodística, la declaración imprevista, el comentario abreviado y sonoro, el eufemismo irónico.

Yo amo las palabras, como usted bien se habrá dado cuenta  
(*El Palabrista*).

Y estoy segura de no equivocarme si subrayo que es necesario oír la entonación de esta frase para entenderla íntegramente.

En Borges la palabra es cuchillo, y debe ser ejercida sonoramente. En el hombre que atraviesa la calle Corrientes y a su paso es interpelado por estudiantes, la gente de la calle que, tal vez ha visto *Borges para Millones*, periodistas ocasionales, entre otros, esta nostalgia encuentra su accidente, es decir, la fisura por la que se cuele el deseo. Borges sonríe y contesta, desgrana con elegancia socarrona su juego azaroso, el del acero, finte, avanza y retrocede, salta y ejerce la "primera marca" a la cara del interlocutor. Allí es donde, no ya sus personajes, sino él, inventándose a sí mismo "redobla esquinas de Buenos Aires", "dejando muertos y callados atrás al delator y su guitarra cuentera". Y como añade asimismo "no sólo de peleas, esa frontera es de guitarra también". Sin olvidar que "guitarrear" en argentino significa mentir, exagerar, inventar en el momento algo que no se tenía previsto.

Y así, su deseo, "esa vibora, el cuchillo", se vuelve palabra acerada, palabra cuchillera que lastima, irrita, violenta:

Porque Buenos Aires es hondo, y nunca, en la desilusión o el penar, me abandoné a sus calles sin recibir inesperado consuelo, ya de sentir (realidad, ya de guitarras desde el fondo de un patio, ya de roce de vilas...

(Palermo de Buenos Aires, *Evaristo Carriego*, 1930).

El puñal-palabra pues, debe encontrar su sitio, su lugar en el mundo, no basta guardarlos o guardarlos en los escritorios, no basta la letra impresa, hay que hacerla oír, como no basta el metal "sin el contacto con el homicida". La nostalgia cuyo cauce fluye en la entrevista y el reportaje, se acrecienta con los años hasta llegar al paroxismo, donde un Borges que quiere morir, que



Dimitris Katsakis, *Borges/Portrait*  
The Vitkin School of Art & Design.

hasta busca ponerse término en una fecha que ha de desdenarlo (1984), se bate incansable; a tal punto que el escritor que tramara una mitología de Buenos Aires, por otra parte inexistente, trama su propio mito, que bien pudiera ser el del palabrista o el del cuchillero. No importa con cual nombre, el mito existe, no obstante.

Como en el duelo criollo, cuyos protagonistas, primero el gaucho luego el orillero, hacen un corvite al aire libre: la calle, la vereda, y parsimoniosamente enrollan el poncho alrededor de la mano izquierda para, con ésta, parar los golpes y con la otra atacar con el cuchillo, esa arma noble como ninguna pues la proximidad con el otro, la supuesta víctima, es de tal magnitud que la vuelve más humana, Borges cuenta con su palabra de cabos repujados cuya hoja filosa propone un duelo a "primera marca", esto es, cortar al otro en el rostro.

Y lo logra, el cuchillero hunde su palabra cortante, como aquellos otros varones, los cuchilleros de Balvanera y se vuelve tan marginal como ellos. Curiosamente el filo de su discurso oral lo margina de una intelectualidad que se dice liberadora y contestataria, y una clase media que opta por encuadernarlo y ostentarlo en sus bibliotecas, sin compartir el riesgo y la incertidumbre que ella, la palabra-cuchillo, propone. Presumiendo, esta palabra borgiana, que la sangre que arriesga no es demasiado memorable, puesto que según parece "a los hombres les ocurre matar" y morir.

La verdadera ética del criollo está en el relato, la que presume que la sangre vertida no es demasiado memorable, y que a los hombres les ocurre matar.

(*Discusión*, 1932).



Gabriela Soto Jiménez

# La escritura y su relación con el erotismo y la muerte

Muchas veces la escritura ha sido relacionada con la muerte por varios motivos. Por un lado, la escritura se ha considerado la portadora del signo de la muerte porque al producir textos constituye el punto de partida de múltiples lecturas, interpretaciones y críticas, mismas que conllevan a la desaparición del texto original. Por otro lado, el enigma de la muerte ha conducido al hombre a la reflexión y a la creación. La escritura es una de las diversas creaciones o respuestas con las que el hombre ha enfrentado la finitud. Sin embargo, la escritura surge no sólo como el deseo humano de aclarar el misterio de la mortalidad, sino como la tentativa de vencer o, al menos, de trascender la muerte.

Al respecto, para Michel Foucault resultan representativos dos casos de la literatura. En *La Ilíada*, la epopeya griega narra las hazañas de los héroes humanos para immortalizarlos. En *Las mil y una noches*, Scherezada engarzaba noche a noche un relato para evitar la muerte a manos de su esposo, el celoso sultán. En ambos casos, la escritura ha sido el movimiento realizado para escapar de la muerte. El sujeto ha escrito porque de alguna manera quiere perpetuarse, no se resigna a ser borrado de la historia.

El parentesco entre la escritura y la muerte nos remite además a otra cuestión: la huella como signo de la muerte. Los hombres escriben, hacen huellas, porque previamente han sido signifi-

cados, marcados, por la mortalidad. Respecto a esto, la escritura de Georges Bataille arroja mucha luz; afirma que la diferenciación de los primeros hombres, respecto de un Universo en el que se encontraban indiferenciados, tiene lugar cuando estos se dan cuenta de que van a morir.

Los hombres *prehistóricos* en algún momento contemplaron aterrados el cadáver de uno de sus congéneres, quizá durante una de las cacerías realizadas en manada, e intuyeron el desorden introducido por la muerte. Ato seguido, procedieron a cubrir con tierra el cadáver, en un intento por salvaguardarse de la descomposición virulenta que había hecho presa del cuerpo de su compañero, queriendo alejar de sí la violencia desencadenada. "Para el hombre del Paleolítico inferior la muerte tuvo ya un sentido tan grave —y tan evidente— que le indujo, al igual que a nosotros, a dar sepultura a los cadáveres de los suyos".<sup>1</sup>

De esta forma, el continuo proceso de nacer y perecer fue conscientemente asumido por una porción de seres vivientes: los *hombres*. A la vez, la certeza de su finitud hizo surgir en estos hombres el significante primigenio: la *muerte*.

Ahora bien, nuestros antepasados descubrieron en la muerte la señal suprema de la condición humana, junto con otras tres cosas: su estancia en el mundo, la soledad fundamental del indivi-



Eugène Carrière, *El Day*.

duo y una situación de alteridad. Dice Octavio Paz que el ser humano, al sentirse solo y saberse mortal, pudo salir de sí para ir hacia el mundo y al encuentro de los demás. De ahí, a la entrada en el lenguaje, el pasaje fue mínimo porque permitió la formación de un Yo con la consiguiente aparición de un Tú. Será entonces a partir del significativo *muerte* como se instituirán el orden simbólico, la cultura y el lenguaje.

Con el lenguaje la muerte será nombrada, a fin de mitigarla (como el poeta nombra el dolor para escamotearlo, nos dice Hegel), pues lo simbólico sustituye a lo real. La muerte también será significada, a fin de conjurarla, pues el miedo por lo general se experimenta ante lo desconocido. Asimismo, la muerte será re-presentada en las primeras pinturas rupestres y señalada a través de las tumbas. En este sentido, si las sepulturas antiguas son reconocidas como huellas dejadas por el hombre a su paso por la tierra y, más aún, como significantes que se contraponen al misterio de la muerte, se observa por qué la escritura ha portado en sí el sello de la muerte desde los umbrales mismos de la cultura.

### 1. El sepulcro y la huella.

Según Georges Bataille, las primeras sepulturas, excavadas 100 000 años a.C. rinden testimonio de la conciencia de muerte. Este es el momento en el cual el hombre prehistórico se aleja de lo animal o, mejor dicho, deviene *animal racional*: sólo él sabe que va a morir, mientras que los demás animales no saben nada de la muerte. Cientos de siglos después numerosas tumbas, construidas por el año 30 000 a.C., dan cuenta del establecimiento de la cultura como tal. Es en este período que el llamado *hombre de Neandertal* fabrica herramientas rudimentarias, pinta en cuevas y señala los lugares donde sepulta a sus muertos.

La tumba indica que ahí yace no un ser cualquiera, sino alguien que ha formado parte de la cultura: un ser del lenguaje, del orden significante, de la letra. Por medio de este signo mortuario, se conserva presente al difunto, a la vez que se inscribe su recuerdo en la memoria social e histórica. Las sepulturas son entonces huellas humanas dejadas a propósito que testifican la irrupción de la cultura en lo espacial y en lo temporal. Así pues, ante el inevitable fin de una vida interrumpida por la muerte, la insignia funeraria —y a continuación todo signo escrito— devela el deseo humano de oponerse a la vacuidad y al olvido de la muerte.

Por eso, de todas las actividades humanas practicadas desde entonces, sepultar a los muertos sigue siendo la más sagrada; es la primera ley de la cultura. No en vano la pretensión del tirano Creonte de dejar insepulto el cuerpo de Polinice, considerado traidor de su propia ciudad, desencadenó una de las más ejemplares tragedias griegas. Antígona preferirá bajar viva al lecho mortuario que dejar fuera del orden simbólico a su hermano Polinice, es decir, que escamotear la inserción de su nombre en la lista de los muertos y negar una tumba a su cadáver.

Por otra parte, Georges Bataille piensa que el desarrollo de los neanderthaleses manifiesta el conocimiento que ellos tenían de la muerte y de sí mismos. A partir de ese conocimiento ellos opusieron la sepultura al olvido post-mortem. El olvido que trae consigo la muerte será entonces conjurado a través de la insignia mortuoria y, por tanto, de una incipiente escritura. En forma paralela, estos hombres opusieron el juego y la actividad erótica al mundo ordenado del trabajo, apareciendo así el arte. Además se diferenciaron, entre otras tantas cosas, sexualmente de los animales, surgiendo con ello el erotismo y la voluptuosidad, en tanto que resultados previstos y buscados. "Efectivamente, el hombre, al que la conciencia de la muerte opone al animal, también se aleja de éste en la medida en que el erotismo, en él, sustituye por un juego voluntario, por un cálculo, el del placer, el ciego instinto de los órganos".<sup>2</sup>

Tenemos así que el erotismo, el arte —en tanto que se deriva de una actitud lúdicamente creativa— y el trabajo distinguen de manera especial al hombre de los demás animales, y hacen de él lo que hasta ahora es. Del erotismo y del arte dan cuenta las numerosas pinturas rupestres que datan de ese período. Del trabajo son testigos los abundantes utensilios primitivos esparcidos por el mundo.

### 2. Huellas de la Cultura.

Las sepulturas antiguas revelan no sólo el enfrentamiento angustiante ante la certeza de la muerte, sino el acceso de la humanidad al árti-



bito de la conciencia y al campo del lenguaje. En forma simultánea puede observarse que la cultura, por ser orden simbólico, despliega una serie de huellas y significantes para reconocer, sancionar y acoger al hombre. Ejemplos de tales significantes son el nombre (adquirido al nacer), el ordenamiento de las actividades (laborales, científicas, artísticas), la prescripción de leyes para el intercambio (social, económico, sexual), la aceptación de determinadas prácticas (discursos, tradiciones, creencias) las prohibiciones (morales, políticas, sexuales), etc. De esta manera, el orden simbólico pretende aligerar al hombre de la carga de lo real: a saber, del peso de la muerte.

A continuación, en la misma perspectiva de considerar a la cultura como opuesta a la muerte, analizaremos la manera como el hombre creó el mundo del trabajo y del erotismo, creándose con ello también a sí mismo.

Uno de los fundamentos iniciales de la civilización fue el trabajo porque liberó progresivamente al hombre de su dependencia e impotencia ante las fuerzas naturales. Es representativo el hombre de Neanderthal, llamado también *Homo Faber*, quien ya fabricaba herramientas para usarlas en su interacción con el mundo natural. Georges Bataille dice que esto demuestra su conocimiento, si consideramos que el "saber" se manifiesta entre otras maneras como "saber hacer".<sup>3</sup> Así, mediante la adaptación de la materia a una forma y con una utilidad práctica, el hombre empezó a transformar el mundo, y al hacerlo, se modificó a sí mismo. El trabajo posibilitó el desarrollo de la cultura y del ser humano; a la vez, hizo de éste un animal racional. "Los hombres, a partir del trabajo, se alejaron por entero, a la larga, de la animalidad. Y, en particular, se alejaron de ésta en el plano de la vida sexual: en todo el conjunto de su vida hicieron que sus gestos y su conducta respondieran a un fin perseguido; adaptaron su actividad a la utilidad que le asignaban".<sup>4</sup>

Georges Bataille también considera que la cultura entera depende de la previsión razonada de los medios que garantizan la vida. Sin embargo, esta vida civilizada que se quiere preservar, no puede ser reducida a ninguno de estos medios. El ser humano, además de los medios calculados, como el trabajo y el conocimiento, busca el fin de estos medios. Y la finalidad de la vida humana, siguiendo a Bataille, no será otra que lograr la experiencia de unidad o felicidad. Experiencia que el hombre intentará alcanzar logrando el éxtasis —que en el fondo es el deseo por restablecer la continuidad—, ya sea mediante la respuesta al deseo erótico, o bien a través del arte, la poesía y la mística.

En este sentido, los hombres, por medio del erotismo, al igual que del trabajo, desean algo. En el caso del trabajo buscan satisfacer una necesidad primaria, el beneficio inmediato o la acumulación

de bienes. Con el erotismo desean acceder a estados voluptuosos, aspiran al placer. Una aclaración: considero demasiado pobre reducir el placer al plano puramente sensible, ¿acaso no hay complacencia en las ideas, en las construcciones lógicas, en los descubrimientos científicos, en las expresiones artísticas, en las experiencias espirituales y demás?

Tenemos entonces que al hombre ha podido identificarse como al animal que voluntariamente consume su fuerza física en el trabajo; pero, al mismo tiempo, el hombre ha sido el ser capaz de convertir la actividad en una creación, que va más allá de la mera satisfacción de una necesidad elemental o del almacenamiento provisorio. Por eso, si bien es cierto que los hombres trabajando experimentaron su potencialidad para transformar el mundo, es innegable que enseguida bajo una especie de encantamiento, al modelar la materia, empezaron a jugar con ella —tal vez maravillados con sus formas, texturas, colores—, naciendo con ello el arte. El arte es pues la respuesta a una inquietud humana que rebasa la preocupación por la sola utilidad y la sobrevivencia.

Desde esta perspectiva, Georges Bataille piensa que no es el trabajo sino el juego el que tiene una función determinante en la creación de obras sin ninguna finalidad práctica. Tan es así que en las realizaciones artísticas más remotas ya podemos descubrir la presencia de un elemento lúdico, contrario al trabajo, cuya motivación radica sobre todo en obedecer los dictados de la pasión.

Las pinturas rupestres manifiestan este *deseo* de seducir y ser seducidos por el misterio: en ellas encontramos temas pictóricos que conjugan la vida y la muerte, o la muerte y la sexualidad, o la vida y la divinidad. Tampoco es casual encontrar las pinturas rupestres precisamente en las paredes de las cavernas, dentro de las cuales debieron celebrarse los ritos de encantamiento, las ceremonias mágicas y los actos propiciatorios dedicados a los dioses. De nuevo, las primeras representaciones, los primeros significantes, aparecen con una connotación sagrada, misma que se refleja en los mitos expuestos acerca del origen de la escritura.

Así pues, las improntas pictóricas pueden ser consideradas como los textos humanos más antiguos. Contemplar esas primigenias pinturas todavía nos hace suspender el aliento porque: "Se trata de señales resplandecientes, de signos que alcanzan la más profunda sensibilidad, y que poseen la fuerza necesaria para conmovernos y para no dejar en adelante de turbarnos".<sup>5</sup> Y es que los primeros hombres pintaron imágenes de los animales cazados, a los cuales reverenciaban y mitificaban, pero también plasmaron sus propias imágenes. Para Georges Bataille lo sorprendente es la frecuencia con que se representaron a sí mismos en estado de erección, en un trance erótico que asociaron a la muerte de los animales y a su propia muerte.



Quizás una de las más novedosas tesis de Georges Bataille es aquella que plantea la unidad formada por la muerte y el erotismo. Aunque puede parecer paradójico que el erotismo está ligado a la muerte, si tenemos en cuenta que el deseo erótico —exasperado e incontenible— inicialmente es el resultado de la misma vida; es el instinto de supervivencia el que impele a dos seres a reproducirse. Sin embargo, Georges Bataille asevera que para los primeros hombres la actividad sexual no tuvo como finalidad consciente la procreación, sino el goce resultante; la sexualidad respondió, así, a la búsqueda calculada de arrebatos voluptuosos.

Pero ¿cuál es el papel de la muerte en todo esto? En la puesta en escena del erotismo, la muerte desempeña nada menos que el papel principal. Dice Georges Bataille que la fuerza e intensidad con que se presenta el deseo erótico revela que la vida, al reproducirse, se desborda a sí misma, alcanzando en este desbordamiento el exceso comparable al de la muerte. "Esos cuerpos que desfalleciendo se sumen en excesos de voluptuosidad, van en sentido contrario al de la muerte que, más tarde, los consagrará en el silencio de la corrupción. Es debido a que somos humanos y a que vivimos en la sombría expectativa de la muerte el que conocemos la violencia exasperada, la violencia desesperada del erotismo"<sup>4</sup>.

De esta forma, por provenir de aquellos seres que se saben mortales, el erotismo humano queda ligado a la muerte. En adelante se experimentará el mismo temor reverencial frente a la violencia de la muerte y del erotismo, ya que ambos trastocan el orden racional. Señala Georges Bataille que el hombre prehistórico "al enterrar los cadáveres de los suyos, lo hace con una supersticiosa solicitud que revela, al mismo tiempo, respeto y miedo ... El sentimiento de incomodidad, de embarazo, con respecto de la actividad sexual, recuerda, al menos en cierto sentido, al experimentado frente a la muerte o frente a los muertos"<sup>7</sup>.

Pero en adelante no sólo permanecerán ligados el erotismo y la muerte, también surgirá una estrecha relación entre el erotismo, el arte y la escritura. Esto debido, por un lado, a que la vivencia erótica, al ser irreductible a una sexualidad puramente instintiva o animal, se descubrirá a sí misma marcada por el deseo de ir-más allá-de... Desde entonces la vivencia erótica, la creación artística y la actividad escrita, tienen en común el objetivo primordial de buscar la trascendencia, la unidad y la continuidad.

Asimismo, en la revelación del erotismo como una pérdida improductiva, un gasto sin reserva ni meta, se verá reflejado otro aspecto de la escritura: lo excesivo. Puede parecer paradójico pero al escribir el autor realiza una actividad que se consume más allá de la simple oposición del sentido al sin-sentido. Incluso no bastan los anhelos de conjurar la propia muerte, o de oponerse al silencio mortal,

para sentirse a escribir; es necesario desear más..., desear ir más allá... Desear a la Escritura por lo que ella es en sí misma: creación inagotable de significantes, exceso de significados, desbordamiento de sentidos.

De esta forma, tanto la escritura como el erotismo siempre tienden al derroche y al exceso, puesto que son actividades en las cuales subyace el más puro afán humano por trascender. Así, mientras en lo escrito se derrochan signos, frases, sentidos, en el erótico se prodigan energías vitales. Además, de manera semejante a aquella con la cual el erotismo recubre la aproximación a la continuidad, es decir, el acercamiento a la agonía mortal, las huellas escritas hacen un ocultamiento del sentido al propiciar producciones incessantes de significantes. Es imposible asignar un significado concluyente, un sentido definitivo a tales producciones. Como el erotismo, también la escritura bordea la muerte, pretendiendo afirmar, perpetuar y prolongar la vida de las ideas; hay escritores que nunca "mueren", pues sus escritos sobreviven al término de su vida física.

Una última cuestión, a fin de enlazar con el siguiente apartado. El erotismo es como una moneda con dos caras. Una de ellas muestra la vida natural como ese *continuum*, cuya prodigalidad no es más que derroche constante de energías. La otra cara hace ver que el despallarro ilimitado va en contra de la economía vital de un sujeto que desea permanecer. Así, se abre un abismo que atrae y produce vértigo a la vez, pues pone al descubierto que el deseo erótico no persigue sino la pérdida.

En apariencia, resulta ilógico que el sujeto quiera perderse a



Chita escribiendo, Grabado del siglo XIX, Archivo Sor Juana (Ilustración de las mujeres, T. IV p. 180)



sí mismo. No obstante, mediante el erotismo y la escritura, el sujeto hace precisamente esto: se pone en estado de pérdida, al borde de la muerte, en los límites del sentido, buscando solucionar con ello la ecuación vida/muerte, e intentando recobrar una continuidad a la que no pertenece más. Dice Javier González: "La fascinación que la muerte ejerce sobre la obra de arte está impregnada del deseo de dejarse llevar a su reino de equilibrio e indiferenciación".<sup>8</sup>

### 3. Escritura, erotismo y continuidad.

Para filósofos y poetas —como Roland Barthes, Georges Bataille y Octavio Paz, entre otros— el interés del sujeto por salir hacia el mundo, a fin de conocerlo, interpretarlo, representarlo y transformarlo, reside en tres cosas: la conciencia de la muerte, el sentimiento de soledad y la búsqueda de unidad.

El hombre experimenta en su vida la finitud, la carencia y la incompletud; entonces se siente atraído hacia la fusión con los otros, más todavía, con lo Otro. Al mismo tiempo, el sujeto se pasa la existencia anhelando y persiguiendo un objeto del deseo inalcanzable. A mi parecer, en esto radica la tragedia y la sublimidad de la vida humana: al devenir individuo, esto es, discontinuidad, el ser humano se convierte en la insatisfacción andante —estilo Don Quijote— pues siempre anhela algo más y nunca cesa de desear el retorno a la continuidad. Tan es así que, desde su interior, el hombre es el único ser capaz de ponerse en cuestión a sí mismo, para buscar en el exterior un objeto del deseo que le proporcione felicidad, le brinde seguridad, lo haga sentirse pleno, le otorgue sentido a su ser y su estar en el mundo. La cuestión sería preguntarse si todo esto realmente reside en el exterior y no más bien en el propio interior del sujeto, pues en el hecho mismo de desear se manifiesta una de las mejores promesas y la más grande de las posibilidades humanas.

Por eso resulta desgarrante contemplar el uso —hasta el abuso— que han hecho todas las ideologías de esta propensión humana a desear ir más allá de ... A lo largo de la historia, algunas minorías les han vendido a las mayorías las falacias de que pueden encontrar finalmente el objeto del deseo, el sentido, la felicidad, la continuidad y hasta la inmortalidad, en Ideas tales como la Naturaleza, la Ciencia, la Filosofía, la Sexualidad, el Socialismo, el Capitalismo, etc. En esto hay un grave problema, ilustrado muy bien por las palabras de Javier González: "El único ser profundo e insondable es el hombre, y todos los dioses no son sino la proyección atemorizada de sus propias fuerzas; iglesias y filosofías son refugios para escapar al hechizo de la muerte".<sup>9</sup>

El problema aludido consiste en lo siguiente. Principalmente en las sociedades industriales y pseudocristianas, el hombre ha dejado de ser soberano, se ha olvidado de que sólo él es el valor de sí mismo, ha despreciado las prácticas que antiguamente sirvieron para conjurar las vanas ilusiones y las esperanzas infundadas (cf. Héroes griegos).

Georges Bataille no puede contener un suspiro trágico: "Nada había en Dios, ni en los reyes, que no estuviera primero en el hombre. Pero sé que el hombre actual es también el hombre alienado, y que sin la alienación que lo reduce, volvería a hallar en él mismo lo que lo maravillaba de Dios o lo que admiraba de la magnificencia de los reyes".<sup>10</sup> Prosiguiendo en el mismo tono, Georges Bataille explica que el hombre, al tener conciencia de sí, de pronto se descubrió como un ser diferenciado de la Naturaleza, de la que se sintió arrojado, desterrado. La discontinuidad con forma humana, la individuación o yoicidad aislada, buscará desde entonces la continuidad de la que fue arrancada. Más aún, el sujeto intentará restablecer aquella continuidad experimentando los excesos. Entre estos, tanto el erotismo como la escritura se presentan como deseos —imperiosos, urgentes, implacables— de suprimir la diferencia subjetiva y de ir más allá de lo individual.

Así, por ejemplo, la escritura pone en evidencia la carencia insatisfecha que impulsa al escritor a desplegar significante tras significante, signo tras signo hasta el infinito, en busca de la continuidad. Esto explica por qué las letras bordean la muerte haciendo bordes, dejando espacios vacíos entre sí, por los cuales pueda surgir el deseo. Es el deseo de continuidad el que sostiene al escritor en sus repetidos intentos por reducir las distancias que separan unas letras de otras, por trascender los límites del sentido, por producir inagotablemente el significado.

Por otro lado, es posible observar los rasgos eróticos presentes en la experiencia religiosa, la expresión artística, la sexualidad y la escritura, en tanto que todas son actividades significantes que se valen del exceso para conseguir la unidad. Por ejemplo, la religión busca la fusión sagrada del creyente con la divinidad a partir del ritual y de la fiesta sagrada. El arte tiende un puente para unir lo sensible y lo espiritual. La relación sexual pretende la unión de dos identidades mediante los conductos y órganos corporales. La escritura, por su parte, establece la comunicación interactiva al interior de la sociedad, a través de la asignación de significantes tanto individuales (género, profesión, status), como colectivos (ciencia, moral, política). Pero, detrás de cada una de estas actividades se ocultan la nostalgia por la continuidad perdida y el anhelo de superar la discontinuidad. Finalmente, tales son los propósitos con los que se oponen la fiesta religiosa a la cotidianidad profana, el erotismo al



orden del trabajo, el arte a lo industrial, y la escritura poética o literaria al discurso científico.

Ahora bien, si por el nacimiento el hombre accede a la existencia individual, a la diferenciación y a la discontinuidad, entonces dicho acontecimiento queda marcado por dos significantes: el significante de la muerte —hacia la cual se dirigen los seres humanos o, más bien, junto a la cual caminan— y el significante del deseo —mismo que persiguen los mortales hasta el exceso y en lo excesivo.

Si en esta postura algunos quieren ver un determinismo frustrante o el rechazo pesimista de la vida, hay argumentos que sostienen lo contrario. Porque el hombre es un ser para la muerte —a la manera heideggeriana— es capaz de desear. Porque experimenta imperiosamente el deseo puede crear. Porque el sujeto se sabe inacabado se sumerge en el mar de las posibilidades, desde el cual puede ser siempre diferente y siempre diferencia. Al poder-ser, al ser poder-de-crear y voluntad-de-poder, el individuo afirma la vida, le confiere un sentido, la significa. Sin embargo, en lo anterior es innegable que hay una propuesta ética en juego, concebible sólo a partir de la experiencia de cada individuo, pero que nos remite a la búsqueda de la exaltación y del éxtasis como formas de acceder a la continuidad.

En este sentido, tal vez falta reflexionar —hasta sus últimas consecuencias— sobre la tesis de que el objeto de toda pasión humana es la continuidad; dicha aseveración provoca todavía escándalo. ¿Cómo es posible que el hombre desee perder su propio ser-conciencia, dejar de ser diferencia, en aras de una continuidad y de una unidad indiferenciada, ambas ligadas a la muerte? No obstante, si esto es tan absurdo ¿por qué tanto empeño en excluir la muerte de lo discursivo? ¿Por qué es un tabú hablar o escribir de la muerte? ¿Por qué se intenta consolar al individuo de su muerte, ofreciéndole todas las ilusiones sobre los paraísos que vendrán después de ella?

En esta entrega ciega al futuro de los futuros, se manifiestan las siguientes aberraciones. Primera: se niega a la realidad presente, que al final de cuentas es con la que se cuenta, para afirmar algo que no es seguro que vendrá después de la muerte. Segunda: existe una justificación implícita para posponer los deseos individuales, asegurándose con ello un premio en la otra vida, o consiguiéndose así el triunfo de determinadas ideas colectivas (ideologías) que sacrifican al sujeto. Tercera: el ahora es determinado por la promesa de una eternidad, en la cual supuestamente habrá recompensas para quienes fueron buenos, y castigos para los que no se comportaron de cierta manera. Por fortuna actualmente vivimos la época de las caídas: han caído sistemas políticos totalitarios, muros opresivos,

ideologías alienantes, divinidades abstractas, generalizaciones e imperativos categóricos. Cuando se derrumban todas las artimañas creadas para reconfortarse de la muerte: "Sólo queda el hombre, el hombre que ha de tomar entre sus manos las riendas de su destino: mirar hacia su corazón, reintegrar la conciencia a la experiencia".<sup>11</sup>

### A manera de conclusiones.

El ser humano se ha caracterizado por el intento de traspasar sus propios límites. Por ejemplo, no sólo se protege ante los fenómenos naturales que harían peligrar su vida, sino que llega a apropiarse de ellos para sus fines de subsistencia. Asimismo, ante el condicionamiento biológico responde con el establecimiento de la sociedad, a lo natural enfrenta lo cultural. El hombre es un ser insatisfecho que toma conciencia de sus posibilidades y está en una búsqueda permanente. Como dice Octavio Paz: "El hombre es destino, fatalidad, naturaleza, historia, azar, apetito o como quiera llamársele a esa condición que lo lleva más allá de sí y de sus límites; pero, además, el hombre es conciencia de sí. En esta contradicción reside el misterio".<sup>12</sup>

En ese intento por traspasar sus límites, el hombre ha creado la escritura y, al hacerlo, se ha creado también a sí mismo como un ser inscrito, escrito y que escribe. De este modo, cualquier tipo de escritura —principalmente la escritura poética— se caracterizará por el deseo de ir más allá. Paradójicamente, la escritura tendrá como límite escribirse a sí misma y remitir sólo a sí misma; pero, por esto mismo, la escritura será la actividad que apunte siempre hacia sus límites para rebasarlos, a fin de hacer desbordar, estallar, el sentido.

### Notas

1. Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, Traducción de David Fernández, Barcelona, Tusquets Editores, 1981, p. 7.
2. *Op. cit.*, p. 9.
3. *Ibid.*, p. 12.
4. *Ibid.*, p. 16.
5. *Ibid.*, p. 23.
6. *Ibid.*, p. 34.
7. *Ibid.*, p. 41.
8. *Ibid.*, p. 44.
9. Javier González, *El cuerpo y la letra: la cosmología poética de Octavio Paz*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 231.
10. Georges Bataille, *La parte maudite*, Paris, Gallie, 1967, p. 59.
11. Javier González, *op. cit.*, p. 231.
12. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura económica, 1983, p. 205.





Nicolás Gerardo Contreras Ruiz

# Lenguaje y subjetividad: experiencia y operatividad de la narración

Los planteamientos de Paul Ricoeur y de Patrizia Violi en *Individuo e identidad personal* y en *Sujeto lingüístico y sujeto femenino* respectivamente, sobre la relación del lenguaje con la subjetividad, nos parece, abren una perspectiva de gran interés para la Filosofía de la cultura en la medida en que permiten visualizar su condición de complejidad, su no definitividad teórica (como tampoco práctica), su carácter no concluyente acerca de las cuestiones que le asisten. Ricoeur y Violi tocan al menos tres elementos que pueden ser considerados como decisivos y expresivos de ese rasgo complejo: la experiencia, la identidad y la diferencia en lo humano. Desde la necesidad de considerar el curso constitutivo de la dimensión ética del sí y desde la crítica del tipo de subjetividad exclusiva que instala la teoría lingüística, aparece puesta en cuestión la pretensión de reducción del lenguaje al mero dominio de los juegos gramaticales. El horizonte del lenguaje concierne más que nada al ámbito amplio de la cultura, ese ámbito que permite comprender y comprendernos, comprender lo que hemos sido y lo que somos, en virtud de nuestra inserción en un contexto social e histórico tiene efectuar gracias al operar lingüístico.

En el dominio cultural el proceso de individualización, que implica una función pragmática puesta en función por el lenguaje (una de las muestras de Ricoeur), permite considerar lo

que Violi reclama a la teoría lingüística, su modo de operatividad que cancela al *sujeto* en tanto subjetividad que *hace activa* la lengua a través del habla y que deja fuera toda modalidad múltiple del ser (lo corpóreo, lo sensible, etc.) bajo el elemento del *sujeto* como *conciencia sintetizadora*. Planteada la cuestión de una perspectiva de lo general a lo individual, por la mediación de los recursos que ofrece el lenguaje como son *las descripciones definidas, los nombres propios, los indicadores*, se torna necesaria la inserción de un plano de interlocución que nos ubica precisamente ante ese sujeto exigido por Violi, *el sujeto hablante* quien siempre supone *un otro* a quien dirigirse. Entonces, la individualidad manifiesta en la intersubjetividad, la cual es ubicada en movimiento por el accionar del lenguaje, conforma una cuestión que remite a algo de mayor alcance que una condición psíquica como lo supone Violi. Lo que nuestra autora no asume en la importancia que ello reviste, nos es señalado por el filósofo francés: la de la individualidad es más que nada un aspecto problemático que se expresa a partir del ejercicio lingüístico donde el operar del sujeto hablante no es algo infinito en cuanto que la pragmática tiene sus límites. Se trata de límites captados a partir de las aporías en que incurre esa categoría, ya bajo una función del *yo* inestable, evanescente que puede convenir a quien la asuma de acuerdo con la situación,





con el contexto en que se esté efectuando, o ya bajo una función de ese *yo* fija, lo que deriva en una oposición entre lo sustituible y lo insustituible. De igual manera procede el contexto dialogal que instaura la relación *yo-tú*, una relación también inestable en la medida en que ambas posiciones pueden ser adoptadas en el ejercicio de la ilocución, en la verificación de *los intercambios de posición de sujeto hablante* que da lugar a la oposición entre lo fijo y lo reversible; o también lo más interesante cuando se alude a que el límite del mundo, en cierto modo, es el punto de vista respecto ese mundo de cada sujeto hablante con lo que el sujeto aparece disociado de todo lugar en el mundo del cual se habla. Toda una aporética a que pueden remitir los desplazamientos lingüísticos y que puede derivar en una suerte de desvanecimiento del sujeto no tomada en cuenta por Violi, que por lo demás resulta imprescindible a la exigencia de inclusión de la categoría de experiencia, necesaria al planteamiento del reconocimiento de un sujeto diferente.

Pero además el estudio de Ricoeur tiende a situarnos ante otro problema (que asimismo no aborda nuestra autora a la altura de su importancia), el de la experiencia humana enfocada desde un horizonte más amplio, a partir de su condición también problemática en la medida en que posee un carácter determinante, su *temporalidad*. La nuestra es una experiencia de la temporalidad que nos impide pensarla de manera directa como algo global, esto es, que el problema de la determinación o de la delimitación de la conciencia subjetiva en su identidad misma se alcanza sólo por mediación del lenguaje, y que, asimismo, aparece inscrita en otro ámbito también aporético, el tiempo, por lo que, el trato que se le tiene que dar implica una especie de rodeo, una suerte de *vía larga* como el mismo Ricoeur sugiere. Es suficiente que nos detengamos a pensar tan sólo en nuestro tiempo breve como seres mortales que somos, y en el gran tiempo del dominio sideral; o, de igual manera, en el tiempo nuestro con un presente, un pasado y un futuro, un tiempo conformado en función de nuestra atención, de nuestra memoria, de nuestra anticipación, y por otro lado, ese tiempo que aparece conformado por una infinita serie de momentos, de cortes imaginarios en la permanente continuidad del cambio. Es preciso, en primer lugar, el esclarecimiento, la comprensión de esa nuestra experiencia en su carácter temporal que concierne a lo que somos en el mundo, y eso es algo a lo que sólo podemos

acceder por mediación del *relato*, de la *acción narrativa*. La nuestra es una experiencia del cuerpo efectivamente, mas nuestro cuerpo aparece conectado a una serie de relaciones con otros cuerpos, con cosas y con dimensiones que nos son inherentes como la del tiempo. De ahí el reconvenimiento ricoeuriano de que —en el dominio del lenguaje que opera nuestra constitución— sea preciso ir más allá de un nivel de individualización y alcanzar, primero, un estadio de identificación, continuando hasta llegar a una fase de imputación, donde de manera efectiva se puede alcanzar el momento de la diferencia. En ello juega un papel decisivo la narración.

Se aludía anteriormente a una especie de disociación del sujeto respecto del mundo, en el operativo que establece la tercera aporía, *un sujeto como atopos*, donde las palabras operan a manera de medios diferentes de nuestro lenguaje y que dejan al sujeto hablante en una suerte de indefinición. De esa aporía sólo se puede salir a partir de situar al *yo* disociado del mundo en correlación



con cierto acontecimiento del mundo del que se habla, como el hecho de que cuando se habla, se está llevando a cabo algo, cuando una enunciación es a la vez un acontecimiento que sucede, correlación que también emerge a partir de la puesta en juego del conjunto de los elementos lingüísticos que fungen como indicadores; pero asimismo, con el planteamiento de lo temporal humano en función del relato. Algo que destaca Ricoeur aquí, por demás relevante, es la incapacidad del lenguaje conceptual para ventilar los aspectos de nuestra experiencia del tiempo; sólo el relato, la narración puede situarnos en la comprensión de tales aspectos en cuanto que la nuestra es una experiencia temporal que desborda los marcos de todo lenguaje conceptual.<sup>1</sup> Por eso, la teoría lingüística moderna, de entrada, es un campo insuficiente para dar cuenta de ese terreno problemático. De igual manera, en tanto que la comprensión es finita, no es posible abarcar una explicación del tiempo como totalidad. Entonces lo que se ha operado es la apertura de una vía para su apropiación humana, una vía para la identificación subjetiva del ser humano. Así, no parece que el campo de la experiencia y el pensamiento acerca de ella sean dos cuestiones que puedan situarnos, al menos al nivel sugerido por Violi, de manera directa en el terreno de la diferencia.

La narración conduce pues a la identificación subjetiva, una identificación *narrativa*. La narración opera la identificación de un sujeto en un terreno práctico.<sup>2</sup> Sin narración no hay identificación posible ni de una individualidad ni de una comunidad, salvo en el caso que la identificación subjetiva sea considerada en una serie de acciones que tienden a borrar precisamente cualquier identidad subjetiva, o bien sea considerada en los marcos de una sustancialidad que deja al margen cualquier sentido de diferencia. El relato, la narración, permite responder a la cuestión por un sujeto, por una identidad, de manera narrativa. La historia narrada dice el *quién* de la acción, la identidad del *quién* es una identidad narrativa. La narración posibilita el pensamiento de un sujeto más allá de los reductos de un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus maneras de ocurrir, o de un sujeto en cuanto entidad sustancialista. Entonces, la identidad es fijada gracias a los recursos que el lenguaje ofrece a nuestra disposición; así, la enunciación tiende a reflejar al enunciador, una operación

reflexiva que se aplica a obras, a textos, o a la cultura misma, y a partir de la cual la vida que se cuenta o que se recupera hace derivar una suerte de conocimiento de sí en cuanto *yo, tú, él-ella*. Esa es entonces una identidad que ha sido comprendida sin llegar a agotar la *ipseidad*, una identidad vinculada a lo temporal finito por lo mismo inaccesible a una comprensión en totalidad. La narratividad esgrimida por Ricoeur no sólo recusa cualquier concepción del tiempo como totalidad, esto es, de la experiencia en cuanto totalidad, sino asimismo, inceptora la posibilidad de pensar de otra suerte esa experiencia, una experiencia de la totalización en cuanto efecto, en cuanto producto que recupera el pasado, esboza el presente e instaura una perspectiva de espera. El relato, al no plegarse a la trampa de la aportación de una solución definitiva a las aporías de lo temporal, llega a tomarlas más fluidas, más

Susan Balmer, *De sí*.



fecundas, a la vez que pone de manifiesto sus alcances. Lo que nos hace ver la narración es evidenciar la gran dificultad de pensar el tiempo, sin que esto suponga que no se trate del medio más apropiado para la elucidación de esa experiencia. Así, el decir implica un hacer, quien dice se identifica por su hacer, un hacer traducido en una historia que puede narrarse, relatarse, y ese relato posee un sentido tal que orienta a un plano individual y a un presupuesto universal, global a partir del cual se puede aludir a alguien cualquiera que se identifica en términos de un *ipse*.<sup>3</sup>

Lo que ha puesto de manifiesto la narración es que los planos de lo universal y lo individual constituyen estadios susceptibles de mediación. Cuando el yo, gracias al lenguaje, llega a concebirse como *actuante*, como agente, como un sujeto de hacer que por lo mismo se identifica, esto supone un recorrido, el desarrollo de una historia. La historia de cada quien es distinta, es diferente, mas la idea de esa historia, de ese recorrido conforma un marco universal que posibilita el decir de alguien que se identifica. El *ipse*, el sí-mismo, al cursar narrativamente una historia remite a una condición universal de la *ipseidad*, un universal, si se quiere, cultural. Entonces, el enfoque de Violi en relación al sujeto femenino que presenta la paradoja entre lo individual de la experiencia corporal de cada mujer y lo universal de la asociación de lo semejante de toda experiencia individual, queda asumido de mejor manera en Ricoeur en la medida en que no es sólo una paradoja la que se enfrenta en esa relación aporética. La *diferencia*, en cuanto postulado crucial para Violi, requiere necesariamente ser abordado más allá de los planos de una individualidad y de una identidad, en el ámbito de un sujeto de imputación. Si de lo que se trata es de considerar la condición de femineidad y masculinidad respecto del sujeto, de que el lenguaje a la manera de discurso remita a esa diferencia haciendo ver el carácter irreductible de una subjetividad concreta, ¿qué mejor manera de reconocer tal diferencia y de nombrar la subjetividad femenina que en función del nivel de la *ipseidad*, del nivel de un sujeto femenino en cuanto sujeto de imputación, de responsabilidad a través del relato, de la narración? El *ipse* es un sujeto temporal, un sujeto histórico que no puede ser abordado teóricamente en términos conceptuales, abstractos, en la medida en que se trata de una "entidad" que cambia y permanece, que permanece y que cambia. De ahí que la *ipseidad* tenga que ser afirmada en la imputación. Si aludimos a la *ipseidad* en tanto que sujeto femenino, ello supone el que implícitamente hemos asumido ya el nivel de identidad, el cual, como ya ha sido señalado, se mueve en un marco paradójico que es "resuelto" en el lenguaje narrativo, un lenguaje que trae a referencia una vida personal que sin embargo también de manera implícita remite a una condición

global, en cuanto que la identidad personal se da en el yo *me responsabilizo, yo prometo que*, un compromiso moral que permite el mantenerla en el dominio general diverso de lo social.

La experiencia femenina en cuanto ser humano, no sólo es una experiencia del cuerpo, asimismo es una experiencia de lo temporal en la medida en que no únicamente el ser masculino es cambiante y permanente, también lo es el ser de la mujer. Cuando Violi ha postulado que el carácter paradójico del sujeto femenino posibilita la apertura de un espacio para el trastocamiento del lenguaje en cuanto que el sujeto de la enunciación exige ser aterrizado en el individuo real, el individuo que posee una historia y una experiencia propias, ha dejado de lado la cuestión decisiva, el hecho de que la identidad personal es un proceso que va más allá de un mero aspecto psicológico. Estamos ante un momento moral (más allá, cultural). Lo moral no se traduce en un agregado más que se sumaría al plano de la identidad, sino en una condición suya, es decir, la constitución de la subjetividad no se efectúa al margen de un contexto moral. Entonces, si de lo que se trata es de la toma en consideración de la diferencia sexual que permite remitir al sujeto de la enunciación con sus determinaciones socioculturales, de producción de sentido, ¿no es en el nivel de la ética, abierto por el ejercicio del lenguaje en el contexto social, donde se puede llegar a operar la reconsideración de la subjetividad en tales condiciones? El reconocimiento de un sujeto sexuado diferente, ¿no implica asumir de manera distinta nuestra *ipseidad*, que como es asumida en los términos de una *cosmopolítica de la individualización* que deja al margen al ámbito societal originario, concediendo solamente espacio a la ideologización del individuo que bien pudiera reconocer tal diferencia, pero en los marcos de un individualismo que se mueve en el mero concurso del yo-tú, fuera de la dimensión de la equidad, esa tercera persona en la cual insiste Ricoeur: *él-ella*, un campo necesario a una dirección sociocultural en cuanto producción de sentido, más allá de un mero componente convencional, más allá de un mero proceso de codificación de nuestras relaciones?

Cuando Violi ha afirmado el carácter irreductible, o si se quiere *irracional* del concepto de subjetividad, ha formulado el problema de sus límites: ¿hasta dónde es válida su reivindicación, cuáles son sus alcances? La exclusión del elemento de *género* ha posibilitado la exclusión de un lenguaje que permitiera expresar la diversidad sexual. La reivindicación de la autora en cuestión respecto de la inclusión del *género* orienta la necesidad de que toda subjetividad requiere ser expresada, nombrada, aludida. Es imprescindible su alusión en el lenguaje en la medida en que su alejamiento la torna muda.



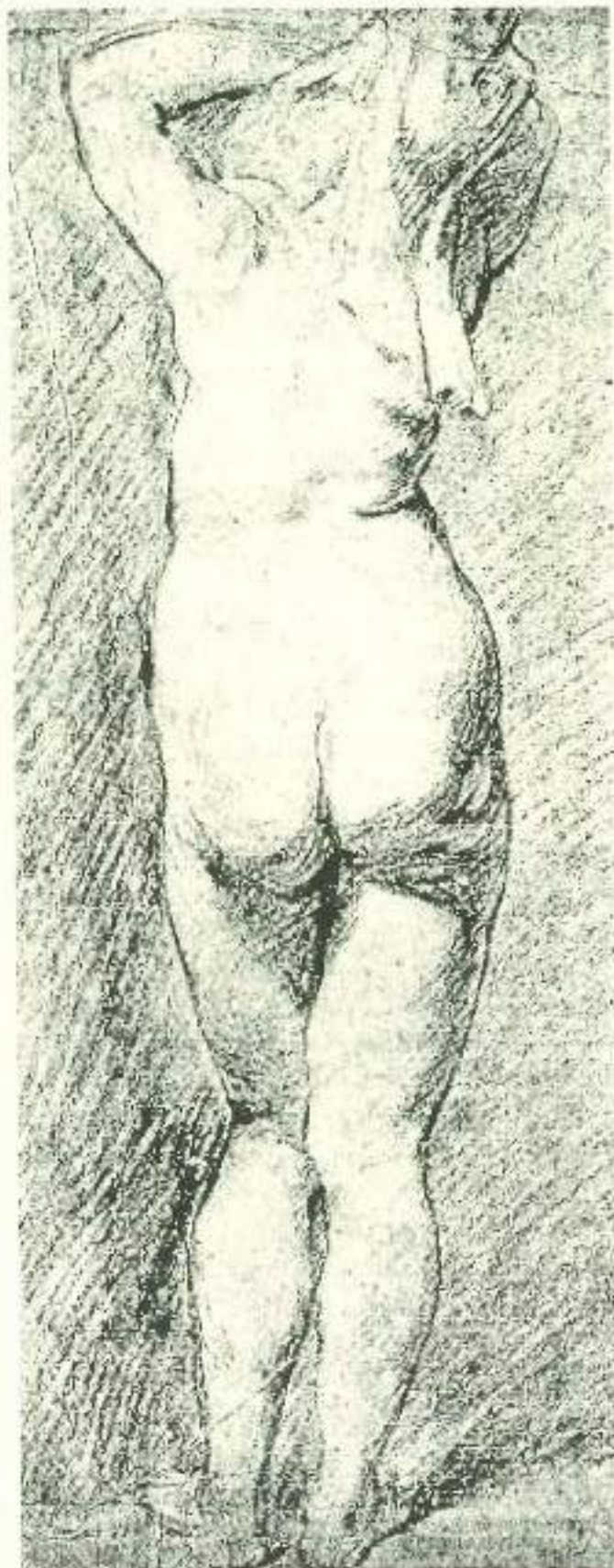
Entonces, la consideración ricoeuriana de la *ipseidad* posibilitada por el lenguaje narrativo, parece estar a la altura de un ámbito por demás propicio para el reconocimiento de lo *générico* y con ello de la subjetividad de lo femenino, en la medida en que en ello se hace actuar una suerte de juego dialéctico entre la permanencia y el cambio. La narración es la instancia que, desde el lenguaje, ofrece de mejor manera las posibilidades de concreción de la subjetividad, y en el caso que nos asiste, de la subjetividad femenina. Porque el relato permite sortear el problema aporético entre la permanencia de una mismidad y sus modificaciones en el tiempo (y posibilita el pensamiento entre lo paradójico de la relación género-particular), modificaciones que ocurren en lo corporal y en la experiencia misma. Lo que se nos ofrece en el planteamiento ricoeuriano es una visión dinámica de la realidad, una posibilidad de pensar la unidad en la diversidad, una posibilidad de restaurar, tanto en el dominio del discurso como en el de las actitudes concretas, la admisión de la existencia de un sujeto diferente en términos corporales y de experiencia, una intención de no caer en la violencia de la univocidad ni en la impotencia de la diseminación de la significación, ni tampoco en la atracción de un discurso inarticulado.

#### Notas

1. Es esto lo que ha expuesto Ricoeur en *Individuo e identidad personal*, cuando a propósito *del ahora* indica la existencia de una correlación entre el tiempo vivido por el *yo* con su presente viviente y con el tiempo cosmológico donde cobran desenvolvimiento los acontecimientos con sus instantes; a esta correlación corresponde como instrumento el calendario, y su resultado es el *fecha*. Es ella una correlación entre el presente vivo y un instante del tiempo universal, y a ella corresponden de manera paralela la correlación entre el *aquí* fijado por el cuerpo humano y un punto específico delimitado geográficamente, y también la correlación entre el *yo* vivido y un ámbito de la historia del mundo. En esas tres suertes de correlación aparece una especie de procedimiento mixto de localización que en la última de esas asociaciones se expresa a través del establecimiento de la identidad de cierto individuo mediante sus diversas ocurrencias gracias al recurso del nombre propio.

2. "Apenas el *yo*, tomado hasta ahí en el prefiijo *yo algo que*, sale de este prefiijo como el lobo del bosque, por lo tanto apenas se pasa del *yo algo que* al *yo*, este *yo* está colocado en una historia. Y cada uno tiene, distributivamente, cada vez, su historia. Ahora bien, ¿qué significa tener una historia? ... tener una historia es poder pasar por una serie de transformaciones actanciales. En el cumplimiento de este rol, el *yo* es tratado como un agente, como un actante; es aquel que hace" (Qp. cit., p. 85).

3. "... con la idea de un recorrido posible del *poder hacer*, del *saber hacer*, del *querer hacer*, del *deber hacer*, se enlaza un presupuesto universal en virtud del cual se puede decir de alguien que se identifica. No, ... en el sentido de un *sólem*, es decir de algo que no cambiaría, sino precisamente en el sentido de un *ipse*, susceptible de desplegar un recorrido narrativo. Este *ipse* puede "repetir", en la toma de conciencia de él mismo, lo que sucede a todo personaje de relato" (Qp. cit., p. 86).



Ribera, *Estudo*, dibujo.



*Julio Gabriel Murillo León*

# Acercamiento a una filosofía de la cultura

El primer elemento que consideramos imprescindible en el quehacer de la filosofía de la cultura es el de la experiencia. Ésta nos proporciona los elementos con los cuales formaremos nuestra manera de ser, "un filósofo no es sólo un pensador, sino también y fundamentalmente un hombre real. Su modo de pensar es inseparable de su modo de ser".<sup>1</sup>

Cada uno de los seres humanos experimentamos nuestra existencia a través de relaciones que nos procura nuestra problemática cultural. La experiencia más común es con la familia y/o personas allegadas a nosotros, asimismo con cualquier tipo de gente en múltiples ocasiones. A las relaciones entre seres humanos las llamamos —como todos sabemos— intersubjetivas. Otra forma es cuando nos relacionamos con instituciones, eventos y quehaceres más generales, como en la universidad; en algún museo o concierto, o también en algún mo-

vimiento político. Este tipo de eventos no son algo abstracto sino una manifestación real, por gente real hecha no de manera particularizada sino general. A este tipo de relación la podemos llamar sujeto-objeto. Pero así como existen —al menos— estos dos tipos de relación, asimismo a su interior podemos encontrar otras dos maneras de realizar esta experiencia: una es la relación pasiva, la otra es la activa o consciente.

Entiendo por relación pasiva la que se da de manera superficial, acrítica e irreflexiva. Una relación pasiva es cuando nos enfrentamos a la problemática de la vida pero de manera superficial, esto es, cuando nuestra manera de ser es llevada a cabo sin un análisis de lo que se nos dice, sin comprender realmente nuestra posición ante las circunstancias, sin juzgar los discursos o las decisiones que toman los otros o que se nos hacen tomar, sin saber por qué las cosas se dan o dejan de darse de alguna u otra

forma ya sea que se nos afecte de manera directa o indirectamente; en suma, la relación pasiva lo único que puede procurar es una base experiencial ilusoria.

Retomando un tanto la argumentación de Daniel Innerarity podemos encontrar algunos de los factores por los que se da una relación pasiva y su generación de ilusiones. Según este autor, a partir de la era moderna se ha generado un mayor desequilibrio entre la ciencia y la tecnología por un lado, y las ciencias del espíritu por el otro. Son las primeras las que han ocupado el papel casi único de la actividad del hombre, dejando a las segundas un papel secundario sólo para un número pequeño de humanistas. La característica más marcada en el ámbito científico-tecnológico es la vertiginosa velocidad en la consecución de sus logros, la ciencia en el último siglo es una carrera consigo misma para alcanzar logros y descubrimientos, algunos efectivos,





Hieronymus. Alegoría de la fecundidad.

otros fascinantes, que le otorgan a la humanidad muchos beneficios pero también, y por desgracia, más tragedias y reveses. ¿Pero en qué radica el carácter perjudicial del mundo técnico-científico? A principios de esta era sus logros eran conocidos y hasta cierto punto comprendidos por el común de la gente, pero conforme el tiempo fue pasando esa actividad iba especializándose cada vez más y como consecuencia las personas que no estaban involucradas de manera directa iban comprendiendo cada vez menos al científico o técnico especialista en su rama, y, por ende, en vez de comprender el fenómeno se optó por creerle o declararse ignorante al interior de esa actividad y adoptar de manera pasiva los patrones de consumo y utilización que ofrece fantásticamente ese mundo científicista y/o tecnocrático. Hoy en día no sabemos hasta dónde ha llegado la carrera armamentista, siendo los países industrializados quien realmente van a la cabeza tecnológica; para darnos otro ejemplo, tal vez más ilustrativo, hasta con saber que en el mundo de la cibertecnología los ciclos son de tres meses, es decir que, algún programa que sale a principios de año, con todas sus "nuevas herramientas", potencia,

etc., así como procesadores y demás componentes, a final de ese año se habrán producido cuatro avances más que dejarán como "pasado de moda" ese modelo, y obsoleto en un par de años. Entonces si el grueso de las personas, hoy en día, somos sujetos legos, es decir, no especialistas, en ese mundo de la ciencia y la tecnología, difícilmente podremos ir llevando el paso en la comprensión de manera paralela a los avances que se generan ahí, y por tanto no nos queda de otra que, o especializarnos y así comprender realmente alguna rama de las ciencias o creerle a los especialistas y seguir relacionándonos de manera pasiva, creyéndonos a los científicos, y vivir una vida acrítica e irreflexiva por el profundo desconocimiento que genera el fascinante mundo moderno. Así pues, el hombre que adopte la pasividad en sus relaciones carecerá de una experiencia sólida, real, en tanto que vive de una manera acrítica; no interpreta lo que le procura la vida en su cultura; es irreflexivo puesto que no comprende su lugar como ser vinculado a los demás; su experiencia es ilusoria y por ende no tiene la capacidad de enfrentarse a la realidad con todo y lo que eso implica; ese tipo de persona necesita creerle

a lo desconocido presentándosele como suyo; no juzga porque su experiencia es ilusión y no conocimiento.

Creemos que la segunda manera de relación, la activa o consciente, es una opción para procurarnos una experiencia que nos acerque a lo real de manera más directa.

El primer elemento que hemos de tomar para esto es una actitud escéptica. No obstante "el escepticismo consecuente ha de comenzar desconfiando de la duda absoluta acerca de la realidad",<sup>2</sup> es decir, debemos dejar de lado la idea absurda de que no se puede confiar en nada, de que hay que empezar de cero. Asimismo afirmar que no existe verdad que el ser humano pueda llegar a conocer. Pero esa verdad, ese conocimiento de lo real no es algo externo al hombre y su cultura sino precisamente es una construcción, un devenir histórico al que se llega pero que asimismo nos rebasa y nos trasciende en tanto que puede darnos más de un sentido que el meramente lineal; las verdades más altas que el ser humano puede generar son los universales de los cuales hablaremos más tarde.

Ser escéptico no significa negar todo *a priori*, sino involucrarse de manera consciente en las problemáticas que nos afectan continuamente, y estos problemas son expresiones culturales como las repercusiones que genera una mala política y que nos afecta de manera real; como ser espectador o intérprete de la expresión artística que nos guste ya que sin nosotros —como intérpretes— no existiría esa expresión que llamamos arte, y viceversa, sin el arte, nosotros los espectadores, no podríamos interpretar de manera tan especial lo que sólo el arte puede ofrecernos. Con respecto a lo anterior, asociándolo a la interpretación de la realidad como elemento de nuestro quehacer filosófico, Daniel Innerarity tiene una frase interesante y que nos puede seguir ayudando



do: "La estética no es un sustituto de la realidad, sino más bien su expansión y ensanchamiento, una atención que amplía sus horizontes y temple su receptividad".<sup>3</sup> La política y el arte son sólo dos problemáticas culturales y que con una actitud escéptica la experiencia que nos procura nos ayuda a entender y acercamos a la realidad de manera más consciente. No es necesario que seamos artistas o militantes políticos para entender esos aspectos culturales pero sí necesitamos involucrarnos a ellos de manera consciente desde el lugar en que estamos, y el filósofo con más razón ya que: "a éste le corresponde un papel de aclaración y orientación en el saludable caos de la cultura [...] y orientar significa 'señalar un camino', nunca despejar las incertidumbres o ahorrar el esfuerzo de andar".<sup>4</sup>

Así pues, una relación activa que tiene como requisito al escepticismo, me obliga a que, como ser real y consciente, me enfrente directamente a cualquier evento cultural en primer instancia para comprender de lo que se trata, interpretar y valorar su función ya sea para asumirlo como algo propio, para modificarlo o rechazarlo; me refiero a experiencias que se dan perfectamente en una época determinada como los movimientos de liberación en Chiapas o en el feminismo; como aquellas formas y prácticas educativas que generan sujetos acrílicos, dogmáticos o conformistas pues para ellos esa educación es todo lo necesario. Pero también existe la educación crítica, propositiva, y constructiva. Asimismo como fenómenos artísticos: una puesta en escena, una película perfectamente puede dar sentido a problemáticas reales e históricas y si logran trascender su época se consolidan como arte y superan el momento particular para radicar en lo universal.

La experiencia dada a través de una relación consciente del individuo con cada uno de sus eventos personales no son —hay

que señalarlo— experiencias aisladas, es decir, cada uno de nosotros somos individuos, seres particulares e independientes pero no autosuficientes. La experiencia es algo particular en tanto que se me presenta a mí de manera muy singular, desde el nacimiento, pasando por toda la evolución de mi vida; no existe otra persona que haya vivido ni siquiera algo cercano a lo que yo vivo; soy tan singular como cada uno de mis congéneres; los detalles son los que me caracterizan igual que a todo otro hombre, pero es dependiendo cómo lo interprete, de qué manera me afectan, así como los gustos por x o y cosa lo que me da ese elemento distintivo. Hasta las dos personas más acrílicas e irreflexivas tienen algo que los diferencia en su mundo, en su forma de ser y eso son los eventos particulares y su repercusión en su espíritu. Pero así como no hay dos personas idénticas en el mundo, que como dijimos, existen diferencias que nos hacen seres con características propias, esto es dado siempre e irremediamente en una cultura determinada, con prácticas determinadas, es decir, siempre en relación con otros seres culturales. Por lo general cada individuo nace al seno de una familia, la cual tiene una cierta forma de ser que los caracteriza; ello se da siempre en un ámbito cultural determinado, con más familias de las cuales los seres que las conforman viven asimismo en una cultura específica. Lo que queremos decir es que cada individuo es un ser cultural y que sus experiencias siempre se dan en el ámbito cultural; es un diálogo entre individuo y colectividad.

"Hablando y pensando para sí mismo, el filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad, y lo hace con el material transmitido y utilizado por esa sociedad. Pero al hacer ésta, habla y piensa dentro de un universo común de hechos y posibilidades. A través de los diversos agentes y soportes individuales de la expe-

riencia, a través de los diferentes 'proyectos' que guían las formas del pensamiento desde los asuntos de la vida cotidiana hasta la ciencia y la filosofía, la interacción entre el sujeto colectivo y un mundo común persiste y contribuye la validez objetiva de los universales".<sup>5</sup>

Como dijimos al principio, un filósofo de la cultura es un ser real que tiene a la base una experiencia que le da una forma de ser específica y de la cual no puede deslindarse ni como persona ni como pensador, y esto lo hace siempre desde su posición particular frente a una colectividad cultural que comparte con su sociedad. También dijimos que la tarea de un filósofo es comprender la cultura en que vive, pero también debe comprender otras culturas y ver la relación entre ellas, y como una cultura no es un bloque homogéneo de partes sino un conjunto de actividades específicas y dinámicas, esta comprensión se debe de dar siempre en una relación activa y consciente.

A una cultura siempre le es intrínseco un diálogo entre polos opuestos, es decir, ésta siempre es tanto material como simbólica, objetiva y subjetiva, local y universal, estable y dinámica. El filósofo de la cultura es un experimentador activo de ese par de opuestos; vive su existencia local-material-objetiva siempre en diálogo e interpretándola con esa parte cultural de carácter simbólico-subjetivo-universal.

El problema de los universales en la filosofía de la cultura no es ajeno a la experiencia de la vida; es ésta y sus particulares históricos lo que da pie para su constitución: "los universales son elementos primarios de la experiencia; no (sólo) como conceptos filosóficos, sino como las cualidades propias del mundo con el que uno es confrontado diariamente";<sup>6</sup> y una cualidad del mundo la podemos encontrar por ejemplo en la idea clásica de "belleza": el universal de belleza se da en un diálogo entre sus



expresiones particulares que cada distinto sujeto, desde su perspectiva, realiza conformando entre todas las ideas generales, no obstante esto no quiere decir que las partes sean igual al todo; históricamente se le ha dado el adjetivo de bello a múltiples entes, históricamente se ha llegado a una idea general de este concepto, pero una vez logrado esto, dicho universal trasciende lo meramente particular, deviene suprahistórico pero sigue teniendo cabida para cualquiera de sus singulares; el universal es un concepto abstracto que no puede ser agotado por ninguno de sus referentes particulares, no es metafísico puesto que surge de la experiencia: "ser abstracto es trascender la ocasión particular del acontecer actual. Pero trascender una ocasión actual no quiere decir estar desconectado de ella. Al contrario, yo sostengo que cada objeto etemo (universal) tiene su propia conexión con cada una de tales ocasiones, a la que yo llamo su forma de incorporación en esa ocasión".<sup>9</sup>

¿Pero cómo es posible la construcción de los universales? Siendo cada uno de nosotros seres culturales que conformamos una sociedad tenemos la capacidad de adoptar, transformar o crear maneras culturales que nos identifiquen como una cultura específica con expresiones propias. Como sociedad compartimos creencias religiosas, gustos por fenómenos artísticos, afinidades políticas, festividades históricas, etc., pero eso no quiere decir que todos los elementos de una misma sociedad sean llevados a cabo de igual forma por sus integrantes. Como individuos podemos discriminar *x* o *y* expresión cultural; en arte habrá un grupo de personas que prefieran al cine y no el teatro, en religión el cristianismo y no el protestantismo, en política a la izquierda y no la derecha, en educación la laica y no la religiosa, etc. y viceversa. No obstante las discrepancias, éstas están determinadas en mayor o menor medida, por las maneras concretas

de dicha cultura, es decir, cada uno de nosotros decidimos en lo particular lo que en general la cultura nos ofrece. Dado esto se va creando una especie de conciencia colectiva, una especie de marca que va formando la identidad de una cultura: los asiáticos distintos de los europeos y ambos a su vez distintos a los latinoamericanos y a su vez a los africanos. Pero asimismo al interior de éstos también hay culturas más particulares y que se logran definir entre sí: la mexicana de la argentina o colombiana. Particularizando cada vez más iremos encontrando diferencias entre los grupos culturales. Este tipo de conciencia colectiva también es una creación histórica de prácticas adoptadas y posiblemente transformadas por su sociedad heredera: "la conciencia puede muy bien ser llamada una disposición, una propensión o una facultad. [...], una dis-

posición general que es común, en diversos grados, a los miembros individuales de un grupo, clase o sociedad. [...] sintetizará los datos de la experiencia en conceptos que reflejen, tan total y adecuadamente como sea posible, la sociedad dada en los hechos dados".<sup>9</sup>

Una vez conformada esta disposición, propensión o facultad que aquí llamamos "conciencia colectiva" es que se posibilita la creación de los universales. El universal es un concepto general que necesita de una colectividad para lograr ese *estatus*; es decir, es más que un mero significado particular, es un concepto acordado por una colectividad que se hace deviniendo históricamente a través de uno de los logros máximos de la civilización humana: el lenguaje.

*Escultura Flaminio (De la Quercia, siglo XV).*







Pascetti, Marco y Vitali.

¿Qué función tienen los universales en la cultura? El universal principalmente debe tener una función conceptual de ideas generales para dar sentido de manera dinámica y activa en relación abierta ante su intérprete. A diferencia de la alegoría y del signo donde su razón de ser, en la primera es ser una: "ficción por la cual una cosa representa o significa otra diferente",<sup>9</sup> y en el segundo: "cosa que evoca en el entendimiento la idea de otra".<sup>10</sup> Alegoría y signo soci funciones que sustituyen, son herramientas unilineales según que sustituyan, en ellos el ser es otro, lo otro es lo que les da su ser. El universal está por sí mismo de manera total en tanto que no viene otro a darle su razón de ser, su constitución le ha dado una cierta autonomía que posibilita su función de aclaración, orientación e interpretación. En ese caso la constitución total del universal no significa estar terminado o cerrado, es decir, totalizado. Su totalidad le da suficiencia para entrar en juego abierto, dinámico y hasta transformable y en el último de los casos preceder en tanto que son creaciones por seres culturales que le dan la vigencia tanto tiempo como permanezca actual para la cultura.

El que un universal posea esas facultades no lo exime de interpretaciones falsas o de que se cometan errores en su utilización; lo más común es creer que se adopta un universal pero llevándolo a cabo de una manera opuesta a lo que realmente es:

Se cree morir por la Clase, se muere por las gentes del Partido. Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales. Se cree morir por la Libertad de las personas, se muere por la libertad de los dividendos. Se cree morir por el Proletariado, se muere por su Burocracia. Se cree morir por orden de un Estado, se muere por el dinero que lo sostiene. Se cree morir por una nación, se muere por los bandidos que la amordazan. Se cree... pero, ¿por qué creer en una oscuridad tal? ¿creer? ¿morir? ... ¿cuándo se trata de aprender a vivir?"

El mismo Marcuse nos dice: *una reconversión que disolviera la sustancia espuria de lo universal es todavía un desiderátum*.<sup>12</sup> No obstante creemos que una clave la encontramos, como se mencionó en un principio, en el compromiso de relacionarse de manera consciente e interpretando lo que nuestra experiencia cultural

nos deja. Logrando esto los universales vuelven a tomar su estatus. Uno de los compromisos de la filosofía de la cultura es: desmitificar interpretaciones erróneas, comprender la función de los universales, crear nuevos y modificar los que así lo requieran precisamente para vivir una vida activa y propia, y aún más: llevar a cabo el quehacer del filósofo que es el papel de aclarador, mostrador y guía de la sociedad en ese "saludable caos de la cultura".

Una filosofía de la cultura nunca se termina: su ejercicio es tan dinámico como estable, lo que se consolida hoy hay que reinterpretarlo mañana y si es el caso modificar su significado; es radicar en una crítica constante para poder seguir creando cultura, es también una valorización continua de las actividades ricas en su espíritu y que merecen permanecer por sí mismas, en la cultura que les de cabida, o más bien, dar cabida a la cultura que las merezca.

\* Este trabajo obtuvo el segundo lugar en el III Concurso de Ensayo Filosófico, en el cual participaron los alumnos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UMSNH.

#### Notas

1. Daniel Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*, México, Ariel, 1996, p. 10.
2. *Op. cit.* p. 43.
3. *Ibid.*, p. 15.
4. *Ibid.*, pp. 11-12.
5. Herbert Marcuse, "El compromiso histórico de la filosofía", en *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995, p. 246.
6. *Op. cit.*, p. 239.
7. *Ibid.*, pp. 243-244.
8. *Ibid.*, p. 226.
9. Definición del Diccionario de la Lengua Española, Durvan, España, 1970.
10. *Ibid.*
11. François Perroux, *La Coexistencia Pacífica*, loc. cit., vol III, p. 631. Nota utilizada por Marcuse en el mismo capítulo aquí citado.
12. Herbert Marcuse, "El compromiso histórico de la filosofía", en *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995, p. 234.



Lourdes Vargas

# El consumismo y la fiesta

Cuando alguien intenta filosofar sobre la cultura, por lo regular vienen a su mente temas que suenan plétóricos de cargas significativas, como pueden serlo: la ciencia, la técnica, la religión, el mito y algunos más por el estilo. Sin embargo, en esta ocasión, han sido otros los temas que me han motivado a reflexionar con mayor detenimiento: la fiesta y el consumismo; los cuales, aunque desde una primera impresión pudieran parecer superficiales, si los analizamos con detenimiento les encontramos una gran riqueza de contenidos.

Vivimos inmersos en una sociedad de consumo que nos manipula mediante la creación de necesidades para que adquiramos los satisfactores correspondientes. Para abordarlo, me baso en Baudrillard, quien desarrolla el tema en su obra titulada *La génesis ideológica de las necesidades*.

Además, pocas veces nos detenemos a analizar la fiesta como una manifestación cultural, más allá del aspecto folklórico. Es por esto que quise hacer hincapié en este punto: que los autores leídos durante la segunda parte del curso la desglosan desde perspectivas que para mí han sido novedosas.

Más que sustentar formalmente una hipótesis, pretendo plantear algunas reflexiones personales con respecto de los temas analizados para hacer notar la importancia que tiene para el hombre el ser consciente del tipo de valor que da a los objetos dentro de

la cultura consumista en que vive y la importancia de la fiesta como manifestación cultural que permite tener una cierta experiencia de eternidad.

El esquema que pretendo seguir consiste en destacar primeramente las ideas referentes a cómo influye la cultura en la relación entre los satisfactores y las necesidades humanas. Particularmente he centrado la atención en la propuesta de Baudrillard, quien plantea la inexistencia de las necesidades humanas como fundamento para crear sus respectivos satisfactores; argumenta que nuestra cultura consumista parte más bien de la producción de satisfactores para crear necesidades en los consumidores.

Posteriormente, trato el tema de la fiesta destacando las ideas que sobre el tema nos proponen tanto el mismo Baudrillard, como Duvignaud y Gadamer.

Finalmente, hago algunos comentarios personales a manera de conclusión, a partir de las ideas de los filósofos antes señalados. Espero lograr los objetivos que me he planteado.

## 1. La relación entre satisfactores y necesidades humanas.

El hombre, a lo largo de su historia ha producido diversos objetos que le facilitan sus actividades cotidianas. Paulatinamente se fue





Turner, *Un bar en el "Folies-Bergère"*

dando una transformación en su forma de relacionarse con tales objetos. No obstante, de una u otra manera, la relación que se establece entre el ser humano y los objetos por él mismo creados, constituye una manifestación cultural.

Sobre este punto, Jean Baudrillard, en su texto titulado *La génesis ideológica de las necesidades*, hace algunos planteamientos interesantes a partir de una teoría que él denomina "la lógica de los objetos".

Señala Baudrillard que el hombre puede dar diversos valores a los objetos, según sea su propia apreciación de ellos: un valor de uso, un valor de cambio, un valor de cambio simbólico o un valor de signo transitorio. Cabe hacer notar que aún tratándose del mismo objeto puede haber diferentes valoraciones acerca del mismo.

El *valor de uso* del objeto se refiere a su carácter de objeto de consumo. A fungir sólo como un satisfactor de necesidades. Simplemente importa la utilidad práctica que pueda brindar. Por ejemplo, poseer un teléfono celular resulta muy útil para facilitar las comunicaciones.

Su *valor de cambio*, se refiere a las cualidades que posee para fines de intercambio. Empleando el mismo caso del teléfono, si yo poseo un celular y necesito dinero en efectivo para comprar comida, lo empeño o lo vendo. De este modo, estoy dándole un valor de cambio.

Cuando dicho objeto ya no importa por su valor de uso ni su valor de cambio económico, se convierte en un objeto con *valor de cambio simbólico*.

Es la paradoja del regalo: es a la vez arbitrario; cualquier objeto, con tal que sea dado, puede significar plenamente la relación. El regalo es único, especificado por las personas en el momento único del cambio. Es arbitrario y, sin embargo, absoluta-

mente singular. Lo que constituye el objeto como valor en el cambio simbólico es que nos separamos de él para darlo, para arrojarlo a los pies del otro, a la mirada del otro, es que nos desprendemos de él como de una parte de nosotros mismos, que se constituye en significativo, el cual funde siempre a la vez la presencia mutua de los dos términos y su ausencia mutua".<sup>1</sup>

Es por este motivo, que el valor de cambio simbólico siempre encierra una ambivalencia: el regalo es siempre amor y agresión. Siguiendo con el ejemplo del teléfono; cuando yo regalo un teléfono celular a mi madre o cuando recibo como obsequio un teléfono antiguo que perteneció a mi abuelo, estoy dándole un valor de cambio simbólico, ya que me importa más por lo que representa que por sus cualidades prácticas.

Cuando el objeto se vuelve autónomo, intransitivo, opaco y comienza a significar al mismo tiempo la abolición de la relación, ha trastocado su valor: de poseer un valor de cambio simbólico, pasa a ser considerado como un objeto de *valor signico*. Uno de los más característicos ejemplos de este caso es la moda. "El objeto convertido en signo no adquiere ya su sentido en la relación concreta entre dos personas, lo adquiere en la relación diferencial respecto de otros signos".<sup>2</sup> Por ejemplo, la posesión de un teléfono celular suele ser signo de un mayor status que sólo poseer un teléfono convencional; porque está de moda el teléfono celular.

Cada uno de los cuatro casos mencionados, se rige mediante una cierta lógica; por tanto, estamos hablando de cuatro tipos de lógica: *la lógica funcional del valor de uso* (de la utilidad), *la lógica económica del valor de cambio* (del mercado), *la lógica del cambio simbólico* (del don) y finalmente, *la lógica del valor/signo* (del status).

Sin embargo, Baudrillard no se queda aquí. Hace una reflexión acerca de los objetos como satisfactores de necesidades humanas. Mucha gente piensa que los objetos satisfacen necesidades que el hombre tiene: el hambre, el sueño, el frío, el calor... y que en función de ello es que adquiere cosas. Pero en realidad —según Baudrillard— podemos constatar que las necesidades son creaciones artificiales. Primero se crean los objetos y mediante la publicidad crean en el hombre la necesidad de satisfacer tales necesidades. Dice Baudrillard: se busca "que la gente tenga necesidad a posteriori y como milagrosamente de aquello que se ha producido y se ofrece en el mercado".<sup>3</sup> De este modo se legitima la producción.

Llega incluso Baudrillard a la afirmación de que las necesidades primarias no son más que un mito. El mínimo vital antropológico, no existe. "El mínimo vital hoy es el *standard package*, el mínimo de consumo impuesto. Por bajo de esto, se es un



asocial, y la pérdida del status, la inexistencia social, ¿es menos grave que el hambre?"<sup>4</sup>

De este modo, el autor cuestiona que la relación entre el hombre y los objetos que supuestamente se constituyen en "satisfactores de necesidades" se dé a partir de las necesidades. Sostiene que las necesidades son creadas artificialmente para poder vender los supuestos "satisfactores".

## 2. La fiesta.

Otra de las manifestaciones culturales que quiero destacar es la fiesta. Ya Baudrillard menciona el tema en el texto que hemos referido, cuando habla sobre el ocio y el *potlach*.

Baudrillard señala que: "El ocio no es, función de una necesidad de ocio en el sentido corriente de goce del tiempo libre y de reposo funcional. Puede invertirse en actividades, con tal de que no sean de necesidad económica. Su definición es la de un consumo de tiempo improductivo".<sup>5</sup>

Se trata de un *tiempo gastado*.

Esto lo relaciono con las ideas que Jean Duvignaud expone, en su libro titulado *El sacrificio inútil*, acerca de la fiesta. Al describirnos un tipo de fiesta brasileña denominada "umbanda", nos hace reflexionar sobre el sentido profundo de tales celebraciones.

Señala cómo: "hombres y mujeres de todas las clases, de los obreros a los intelectuales y de los campesinos a los oficinistas, de todas las razas y oficialmente pertenecientes a alguna de las religiones oficiales, todos vienen a experimentar papeles distintos de aquellos que les ofrece la vida social".<sup>6</sup> Asimismo, se aprecia la mezcla entre rituales animistas amerindios, cultos africanos y catolicismo barroco de origen portugués.

Se cuestiona el autor, ¿qué es lo que mueve a esas personas para actuar de esa manera? Pareciera como una especie de "magia" protectora contra la civilización tecnológica, o una liberación de los roles cotidianos.

El festejo de la umbanda gira alrededor de una mujer que funge como *la madre de los santos*, la cual entra en trance y parece contagiar a todos, desde momentos previos. Se aprecia una confusión entre lo real y lo imaginario, pero nadie se preocupa por marcar los límites; a nadie le interesa hacerlo.

"Los nombres que se dan a las figuras suscitadas son arbitrarios. Sin duda lo esencial es que se produzca ese efecto de alejamiento (...), esa capacidad momentánea de ser "otra cosa", un individuo sin personalidad".<sup>7</sup>

También hay un manejo de signos totalmente ajenos entre sí. No importa la coherencia entre ellos; importa que haya signos y el movimiento que ellos motivan.

La experiencia del trance parece brindar, durante algunas breves horas y en el marco limitado, una posibilidad delirante: la de ya no tener uno mismo. La de no ser más una personalidad, según el código del universo colectivo en que hemos nacido, sin haberlo deseado. Asimismo, nos conduce a comprobar y a experimentar que el yo puede ser destruido, dejando el campo libre a una posibilidad indefinida, abierta. Allí ocurre algo que los antropólogos borran demasiado frecuentemente con su análisis: la rítmica y la danza ayudan al cuerpo a despojarse intelectualmente del yo impuesto, pero no sugieren en absoluto ningún otro papel que representar.<sup>8</sup>

Otro dato importante es que nadie permanece ajeno a la fiesta. Aun los espectadores participan: no pueden quedarse al margen.

Dentro de la fiesta se pueden dar el trance y/o la posesión. El trance se caracteriza por un estado de inconsciencia, por estremecimientos nerviosos y por las alucinaciones en que se sumergen; incluso desemboca en la disolución momentánea de la vida social organizada; en el desprendimiento del propio yo. Por su parte, la posesión consiste en la asunción del rol de otro, como si fuera el ser propio. Pueden darse ambos momentos como en se-



La Foto: El Trance de Zafra.



cuencia o sólo uno de ellos. No es necesario que exista primero el trance y después la posesión.

La última frase del texto indica que "Es posible que, en nuestra civilización tecnológica y racionalizada, que define las necesidades sin tener en cuenta los deseos, el trance y la fiesta hayan sido reemplazados por el sueño y —¿quién sabe?— por la locura...".<sup>9</sup>

Gadamer, por su parte, nos propone también algunas ideas sobre la fiesta. Aunque sus reflexiones están encaminadas a relacionar la fiesta con el arte, me parece que podemos seleccionar algunas de sus consideraciones para aplicarlas al análisis que pretendo hacer sobre la fiesta. Señala Gadamer que la fiesta es comunidad; siempre es fiesta para todos. Por tanto, alguien *se excluye* si no toma parte. Además, para Gadamer hay una oposición entre la fiesta y el trabajo; por eso la fiesta implica un *hacer a un lado el trabajo*. En el trabajo, los hombres se separan, y en la fiesta se unen, se congregan.

Con respecto al manejo del tiempo, indica Gadamer que, "al celebrar una fiesta, la fiesta está siempre y en todo momento ahí. Y en esto consiste precisamente el carácter temporal de una fiesta: se la celebra, y no se distingue en la duración de una serie de momentos sucesivos".<sup>10</sup> Incluso, dice, el orden del tiempo en el calendario se organiza en función de las fiestas.

Según Gadamer, hay dos experiencias fundamentales de tiempo: la cotidiana del tiempo para algo; y la del tiempo propio. El tiempo para algo se viene a convertir en un tiempo vacío, que *hay que llenar con algo*. Se dan dos casos extremos: el del aburrimiento y el del ajetreo. Frente a esta experiencia del tiempo tenemos la otra, que tiene más que ver con el arte y con la fiesta. Este segundo caso es el del tiempo propio porque al llenar el tiempo de la fiesta, el tiempo se ha vuelto festivo, y con ello está inmediatamente conectado el carácter de celebración de la fiesta. Esto es lo que puede llamarse tiempo propio, y lo que todos conocemos por nuestra propia experiencia vital. Formas fundamentales de tiempo propio son la infancia, la juventud, la madurez, la vejez y la muerte. (...) El tiempo que hace a alguien joven o viejo no es el tiempo del reloj.<sup>11</sup>

Gadamer lo relaciona con la fiesta puntualizando que "la fiesta que por su propia cualidad de tal ofrece tiempo, lo detiene, nos invita a demorarnos. Esto es la celebración. En ella, por así decirlo, se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo".<sup>12</sup>

Una última idea gadameriana que me parece importante en este contexto es la siguiente: "La esencia de la experiencia temporal del arte consiste en aprender a demorarse. Y tal vez sea ésta la

correspondencia adecuada a nuestra finitud para lo que se llama eternidad".<sup>13</sup> Dado que en el texto referido, Gadamer establece un paralelismo entre la fiesta y el arte, me parece que si aplicamos este concepto a la fiesta, también podemos hablar de una cierta experiencia de eternidad.

Reflexionando un poco sobre las ideas que los autores han expresado, con respecto de estas dos manifestaciones culturales, en seguida expongo mis puntos de vista:

No cabe duda que las influencias culturales que recibimos de esta sociedad globalizada y consumista nos van influyendo paulatinamente, a veces, de manera determinante para actuar de una manera o de otra. Con suma facilidad se nos puede perder el equilibrio, por ejemplo a partir del aspecto económico: cuántas veces preferimos mantener un cierto status —guiándonos por los paradigmas que marca la publicidad actual, o el círculo en el que nos movemos—, a costa de vivir pidiendo dinero prestado todo el tiempo, con deudas que se van acumulando hasta el infinito; en lugar de llevar un estilo de vida más estable, aunque con menos apariencia de status elevado.

Aquí se aprecia la influencia de la cultura de consumo en la que estamos inmersos y de la que muchas veces no somos conscientes. Creo que vale la pena dedicar un tiempo a pensar qué tanto nos estamos dejando envolver por esa cultura consumista y si en realidad tenemos opciones para actuar de distinta manera.

Con respecto de la lógica del valor que expone Baudrillard, estoy de acuerdo en su manera de presentar las distintas valoraciones que damos a los objetos. También creo que en la medida en que se viva más a fondo el "valor de cambio simbólico", podremos incidir en una mejoría de las relaciones humanas, sin considerar el don como "la panacea", pero sí creo que puede ayudar a no reducir el trato humano a mera utilitariedad; especialmente si partimos de que importa más la actitud de donación que el don mismo.

Sin embargo, aquí vuelve a influir la cultura del consumismo, puesto que resulta más rentable para los productores el hecho de tratar de dirigir la donación mediante las reglas de la moda. Así, se implementan estrategias publicitarias tendientes a relacionar el costo del don con la cantidad o tipo de aprecio que se tiene hacia el otro; o a convertir ciertos objetos tradicionalmente simbólicos en meros objetos signícos que cambien al compás de la moda que vaya rigiendo.

Con respecto al tema de la fiesta, quiero comentar que los textos estudiados me hicieron pensar en la fiesta no sólo como una descripción de expresiones folklóricas, sino en una actividad que tiene implicaciones más profundas.



Aunque el punto de partida, en el caso de Duvignaud es la *umbanda*, sus reflexiones bien pueden aplicarse a nuestras fiestas usuales; especialmente a las que no revisten un carácter solemne, sino más bien de relajamiento, como los bailes, las tardecadas, la asistencia a centros nocturnos, las reuniones de amigos, por citar algunas.

Especialmente el caso del baile dentro de la fiesta, me hizo pensar mucho en que nuestras reacciones encajan bastante bien en las características que hace notar Duvignaud: es una respuesta a la necesidad de "perder el yo cotidiano" salir de lo convencional; del rol que "obligatoriamente" cumplimos, para "liberarnos" de los convencionalismos en los que estamos inmersos. Las actitudes de los que bailan en buena medida se parecen a la del trance; especialmente si hay alguna que otra bebida alcohólica ingerida...

Y realmente, en la fiesta importa mucho la reunión, el compartir. Regularmente no asistimos solos a una fiesta; tendemos a buscar con quien ir o con quien estar en ella. Incluso, lo que le da sentido es el estar con alguien más.

Finalmente, con respecto del tiempo que señalan tanto Baudrillard como Gadamer, cabe destacar que efectivamente, el tiempo que dedicamos a la fiesta es una "experiencia cercana a la eternidad". Sentimos que no transcurre; que permanece. Es un espacio que va construyendo nuestra vida.

Cuántas veces nos dejamos llevar por un estilo de vida sumamente acelerado, en el que tenemos todo el tiempo cubierto de actividades; siempre hay algo que hacer... Y nos dedicamos tanto al "hacer" que se nos llega a olvidar el "ser", el ser personas que requerimos de un manejo del *tiempo propio* y no sólo de *llenar el tiempo vacío*. En el otro extremo tenemos el caso de quienes *no saben qué hacer con su tiempo*.

Jan Steen, Los Reyes.



Creo que ambos extremos llevan a la vacuidad de vida como ya lo indica Gadamer. El reto es buscar el equilibrio para aprovechar al máximo el tiempo propio e incluso, convertir en *tiempo propio* el *tiempo vacío* que regularmente sólo tratamos de llenar con algo.

#### A manera de conclusiones.

Según las ideas que sustentan los autores leídos: Baudrillard, Duvignaud, Bataille y, —en ciertos pasajes— Gadamer, la fiesta se puede concebir como un acontecimiento necesario para el ser humano, es el "momento en que experimentamos un poco la eternidad",<sup>14</sup> es "una probada de infinito", por decirlo de algún modo.

¿Quién no ha sentido que el tiempo se detiene cuando está disfrutando de una fiesta o cuando comparte unos momentos de ocio en agradable compañía, olvidando los compromisos cotidianos que impone *el deber ser*?

En el mundo actual, tan ajetreado y lleno de actividades que "hay que cumplir", imbuido por el consumismo, nos preocupamos por capitalizar el tiempo, porque "el tiempo es oro". En contraste, resulta una experiencia gratificante el hecho de disfrutar en la fiesta, "la dicha inicu de perder el tiempo" —como dice la canción. La vivencia de ese "tiempo lleno"<sup>15</sup> al que alude Gadamer, cuando se disfruta de la fiesta, por ser "tiempo propio", nos pone en contacto con la propia experiencia vital; mientras que el tiempo visto desde el punto de vista consumista, sólo nos deja una sensación de no ser nosotros mismos, por eso Gadamer lo llama "tiempo vacío", ya que es un tiempo que *otros* nos manejan.

Sin embargo, la fiesta no es algo que se da y ya, sino que encierra mucha complejidad. Recordando a Duvignaud,<sup>16</sup> cabe señalar cómo la fiesta posee todo un carácter simbólico, está impregnada de "rituales": el baile, el regalo, la vestimenta, ciertos protocolos..., por mencionar algunos. Para cada celebración tradicional —por ejemplo— nos vestimos de cierta manera y preparamos ciertos platillos especiales, ya se trate de una Noche mexicana, de la Navidad, del Carnaval, en fin...

Aunque cada uno de esos detalles constituye un símbolo, la fiesta en sí, también posee un carácter simbólico. ¿A qué me refiero con ello? Me refiero a que la fiesta no sólo es un símbolo de la eternidad, sino también de la necesidad del hombre de quitarse máscaras, de romper roles, así como de ciertos estereotipos que nos ha impuesto la vida social; en pocas palabras: es un símbolo de la necesidad del hombre de encontrarse consigo mismo.



Por medio del baile nos despejamos intelectualmente de ese "yo" impuesto,<sup>17</sup> no nos interesa representar a nadie en especial: es simplemente una forma de expresión de un "yo" más libre.

No obstante, las necesidades que se van creando para que la gente consuma —de las cuales nos habla Baudrillard, en su texto—<sup>18</sup> han invadido a la fiesta.

Si cada vez que hay fiesta, debe hacerse un regalo, estrenarse ropa, preparar cierto tipo de comida, y demás; resulta muy conveniente multiplicar el número de fiestas. Así pues, nacen casi tantas celebraciones como días del año: el día de la madre, del compadre, del médico, del empleado... y ¿por qué, no?, ¿quien sabe si hasta el "día del filósofo"!

De este modo, por influencia del consumismo, se olvida que uno de los principales sentidos de la fiesta es, por un lado, la liberación del yo; pero por el otro, el compartir con el otro, dejando de lado nuestro "rol cotidiano" y sumergiéndonos en la celebración.

A esto se debe que mucha gente ya no sabe qué es lo que le da sentido a la fiesta, cuál es su motivo simbólico. Sólo sabe que es un día de asueto para emborracharse, intercambiar regalos —ocasionalmente— y comer lo mejor que se pueda, (si es gratis, mejor aún).

Otro de los vínculos entre el consumismo y la fiesta lo constituye el regalo. En determinadas ocasiones se suele dar un regalo al anfitrión o a quien nos invitó a compartir con él alguna celebración personal: cumpleaños, boda, quince años...

El regalo —según lo señalado por Baudrillard— puede asumir diversas connotaciones.

En su sentido más profundo, desde lo que Baudrillard llama "la lógica del cambio simbólico" viene a constituirse en un símbolo de donación, de vínculo entre dos personas; más aún, me atrevo a decir que casi siempre lleva una connotación afectiva. Quien regala, de algún modo pretende expresar en algo material la donación de sí.

Aunque obviamente, esto se da en distintos niveles, en el fondo hay algo de ello. Por supuesto que no tendrá el mismo peso afectivo el regalo hecho a una persona a quien amamos, que el que otorgamos a quien queremos demostrarle gratitud, ni el regalo dado a quien simplemente nos resulta simpático y queremos hacerle patente que nos gustaría iniciar una amistad con él.

Sin embargo, lo que hay en común en esos casos es que "el objeto simbólico está hecho para que dure y atestigüe con su duración la permanencia de la relación".<sup>19</sup>

Si nos dejamos llevar por la cultura consumista en la que estamos circunscritos, podemos asumir diversas posturas: nos pre-

ocuparemos por adquirir algo costoso o sumamente vistoso, "de moda", para "impresionar a los demás", para "quedar bien" o para recibir posteriormente algo de similar calidad; o nos comportaremos como aquél que se preocupa mucho porque no falte su regalo pero se retira cuanto antes, porque de ese modo "ya cumplió". En ambos casos, se aprecia que lo que menos le interesa es la persona que recibirá el regalo, no importa establecer un lazo de unión, se pierde la dimensión de cambio simbólico del regalo para sumergirse en la lógica del signo o de la economía: te doy algo caro para que tú me des algo del mismo valor.

Para concluir, me pregunto si actualmente el regalo máspreciado que podemos dar o recibir de alguien no será el tiempo.

Pero me refiero a un tiempo con las características de un verdadero don; de un don que significa darse a sí mismo, no sólo cumplir con un horario obligatorio, ni tampoco se trata de estar porque no hay más remedio —por compromiso—, sino de abrir un espacio de encuentro con el otro, con ese otro que puede ser la pareja, los hijos, los amigos, y hasta aquel desconocido que quiere compartimos su propia historia...

Ojalá que no permitamos que por influjo del medio en que estamos inmersos, se pierda la magia del símbolo, que encierran tanto la fiesta como el regalo, dentro de la vorágine consumista.

## Notas

1. Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 52 y 53.
2. *Ibid.*, p. 56.
3. *Ibid.*, p. 64.
4. *Ibid.*, p. 79.
5. *Ibid.*, p. 71.
6. Duvignaud, *El sacrificio inútil*, México, FCE, 1979, p. 11.
7. *Ibid.*, p. 19.
8. *Ibid.*, pp. 24-25.
9. *Ibid.*, p. 57.
10. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 102.
11. *Ibid.*, pp. 104-105.
12. *Ibid.*, p. 104.
13. *Ibid.*, p. 111.
14. *Cfr.* Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 111.
15. *Ibid.*, p. 104.
16. Duvignaud, *El sacrificio inútil*, México, FCE, 1979, p. 11.
17. *Cfr.* *Ibid.*, p. 25.
18. *Cfr.* Baudrillard A., *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 64.
19. *Ibid.*, p. 57.



Rodolfo Vera García

# La Voluntad de Poder

## Una reflexión surrealista a partir del corte del ojo racional

Iniciaremos esta consideración evocando las primeras imágenes del film de 17 minutos de duración *Un chien andalou* dirigida por Luis Buñuel en París en 1929 y en cuyo guión intervino de manera decisiva Salvador Dalí. La secuencia comienza así:

"Un plano muy cercano nos muestra dos marcos masculinos, las mangas de la camisa arremangadas, afilando una navaja de afeitar... la noche se insinúa a través de una vaga luminosidad, como lunar, procedente de una ventana próxima. Hay luna llena. Una pequeña nube avanza hacia la luna. El hombre está ahora junto a una joven, con la navaja recién afilada. La nube pasa por delante de la luna, como si la partiera en dos. En un primerísimo plano... el ojo de la joven es seccionado por la navaja longitudinalmente. La pantalla se oscurece."

"A partir del shock visual producido por este provocador montaje, la mirada (el ojo) del espectador va a cambiar. Como sucederá con la mayor parte del arte de nuestro siglo, ya

no nos servirá el ojo del realismo, aquella mirada que sólo identificaba las imágenes de lo lógico y lo racional. Una nueva mirada se impone, una mirada abierta al sueño, al inconsciente, a la libertad".<sup>1</sup>

Esta ruptura con la unidimensionalidad de la perspectiva humana se constituye como fundamental punto de partida para la conformación del movimiento surrealista que surge en 1919, y que en líneas generales podemos definir, de acuerdo con Chénieux, de la siguiente manera:

"El surrealismo, en su proyecto más general, pretende mezclar el deseo al discurso del hombre, y el Eros a su vida —y no sólo decir (descubrir) el deseo o el Eros—; pretende abolir la noción de incongruencia o de obscuridad, dejar hablar al subconsciente y simular diferentes patologías del lenguaje; pretende socavar la busca de verosimilitud en el arte en una formidable apuesta a lo imaginario, presentado como el poder central del

espíritu humano... Una vida en que lo inverosímil, lo extraordinario, lo incongruente, surgirían en abundancia... en el que lo verdadero ya no sería buscado como tal, sino el vivir de otro modo, fuera de la mediocridad de lo cotidiano, vivir al lado de los rieles que la sociedad nos asigna".<sup>2</sup>

A partir de esta definición encontramos una preocupación por el problema de la dimensión del hombre. El surrealismo, como "máquina de integrar" se propone re-integrar al hombre todas sus dimensiones poniendo particular énfasis en la imaginación. Pero, según aclara André Breton, "la imaginación no es don, sino por excelencia, objeto de conquista".<sup>3</sup> En el poder que guarda la imaginación para proyectar sobre nosotros lo posible como accesible, existe una constante adecuación de lo imaginado con lo factible, en donde, sin embargo, la imaginación desempeña una "función central del sujeto, a partir de la cual se reordenan el conocimiento y la acción".<sup>4</sup>



Es así como el surrealismo surge como una corriente artística decidida a expandir las "posibilidades" del hombre contra la tendenciosa reducción de las mismas desde la razón. Esto nos recuerda el nacimiento del concepto nietzscheano de *Voluntad de poder* a propósito de la reducción de la dimensión humana a su fracción pensante: "A pesar de ser el cuerpo lo inmediatamente visible de todo hombre, se ha convertido teóricamente en un desconocido justamente en la medida en que a él se lo ha dejado "detrás" de los "pensamientos y sentimientos", en tanto éstos han sido considerados como los verdaderos representantes de todo lo que el hombre es y puede ser".<sup>5</sup> Más aún, la tradición, en aras de la objetividad, subordina las formas de los sentimientos a las de los pensamientos para el ejercicio "transparente" de la reflexión.

He aquí entonces que, de un mismo problema se plantean dos direcciones resolutivas:

Por un lado Nietzsche y la voluntad de poderío y por el otro, el surrealismo, cuyos conceptos centrales tienen que ver con la imaginación, el deseo, el azar, el sueño, la violencia y el inconsciente. Una vez ex-

puestos los conceptos inherentes a estas dos directrices trataremos de hallar sus puntos de contacto así como sus diferencias sustanciales, no sin que, de paso, hagamos una breve aproximación a Freud en relación al inconsciente surrealista.

\*\*\*

La puerta que nos ha de servir de intercomunicador entre Nietzsche y el surrealismo (al menos en un primer momento) es el concepto de Sujeto. Hablaremos pues, de *sujeto surrealista* y *sujeto nietzscheano* para introducirnos en el problema.

Podemos hablar de un sujeto surrealista en la medida en que este movimiento nos da cuenta de dos dimensiones entre las que constantemente se maneja tal sujeto. Por un lado, nos dice Chénieux<sup>6</sup> "El individuo...se presenta como una subjetividad pura". La introspección permite a la subjetividad "hundirse en sí misma... la idea de surrealismo tiende simplemente a la recuperación total de nuestra fuerza psíquica por un medio que no es otro que el descenso vertiginoso en nosotros, la iluminación sistemática de los lugares ocultos".

Esta subjetividad pura estaría fundamentada sobre todo en la "seguridad de la productividad del autoanálisis".<sup>7</sup>

El yo se convierte en abrevadero inagotable de recursos. Para Marcela Raymond "una especie de espíritu subterráneo va a inducir al hombre a experimentar hasta el límite las posibilidades de metamorfosis del yo, su plasticidad. Pasando por alto resistencias de la razón y de la costumbre, las consignas heredadas, violentando los instintos, forzando la imaginación a lanzarse a lo desconocido, fuera de todo camino trazado".<sup>8</sup> La imaginación es el navío surrealista que surca los mares del in-

consciente y del sueño, para traer sus tesoros más ocultos a la conciencia que, hasta ahora imperturbable, se fija en certidumbres heredadas de una larga tradición racionalista.

Pero a esta subjetividad "pura" no se reduce el sujeto surrealista; hace falta el elemento concretizador de los hallazgos introspectivos. En el manifiesto surrealista (1924) Breton expresa: "Me parece que todo acto lleva en sí mismo su justificación, al menos para quien ha sido capaz de cometerlo, que está dotado de un poder irradiante que la menor glosa es capaz de debilitar", y Chénieux por su parte redondea la idea que dice que habría que "reconocer cada acto cometido, sin distinción moral *a priori*, hasta asumir el acto surrealista más sencillo: Bajar a la calle, revolver en mano y disparar al azar".<sup>9</sup> Esto no se refiere tanto a la transgresión del tabú del asesinato como a la indicación de una "violencia límite cuya función sería asumir, de manera dionisiaca, el espacio en su totalidad y, simétricamente, realizar un consumo de la conciencia, que ella misma sería espacio y disolvería en el instante, por desesperación, su propio devenir."

Sólo a partir de la tensión entre estas dos dimensiones: la subjetividad "pura" y el "acto" puro es como surge el sujeto surrealista, un explorador/creador de posibilidades dimensionales ignotas para el hombre.

Un análisis del sujeto nietzscheano nos permitirá dar cuenta de los mecanismos por los que surge esta visión integradora y revaloradora de los elementos que constituyen la dimensionalidad humana.

En Nietzsche es patente la labor de destrucción de las categorías metafísicas tradicionales: el ser, el ente, la esencia en oposición a la apariencia, el sujeto y el objeto. El concepto de causalidad, dice Nietzsche, proviene de la creencia en que a todo fenó-





meno corresponde un "ejecutante". "La referencia de un efecto a una causa es la referencia a un sujeto; todos los cambios son tomados como producidos por sujetos".<sup>10</sup> En todo caso, "la división en un sujeto y un objeto, el acto y lo que se hace, son una mera semiótica y no designan nada real".<sup>11</sup> Son construcciones útiles al intelecto pero que por la fuerza de la costumbre se han convertido en algo que parece incluso más real que lo existente. Nietzsche descubre que eliminando tales agregados lo que queda son cuantos dinámicos en relación de tensión con otros cuantos dinámicos. Son innumerables fuerzas cambiantes que pugnan por llegar a expresarse. Esta expresión ocurre de tal manera que el hombre elabora simplificaciones para poder pensar este devenir y vivir en él. Las categorías metafísicas sirven para ordenar un mundo vitalmente útil para el hombre. La destrucción del sujeto en Nietzsche implica dar al conocimiento un carácter más allá de la utilidad funcional que la categoría de verdad limita en, por ejemplo, el saber científico. Incluso, "en este sentido será el arte la actividad que implique la máxima afirmación y no posea la pretensión de verdad exclusiva del saber científico"<sup>12</sup> porque, como señala Vattimo<sup>13</sup> "el arte es un modelo de la voluntad de poder no sólo en sentido por así decir, descriptivo, sino también en sentido normativo. Si se da una voluntad de poder no prisionera del ideal ascético... de la tradición moral metafísica... esta puede sólo realizarse en el mundo del arte." Más adelante retomaremos este tema.



En honor para G. Lauffer, con Nietzsche como modelo.

Y es que al ya no tener la consoladora diferencia entre un mundo verdadero y otro aparente, el mundo se revela de manera distinta a la concepción habitual. Dice Nietzsche<sup>14</sup> "Hay un sólo mundo, y es falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido... un mundo hecho de esta forma es el verdadero mundo. Por eso es que aquí es de central importancia el concepto de interpretación para entender el lugar que ocupa la voluntad de poder.

Lo que comúnmente llamamos hechos o acontecimientos es a lo que Nietzsche llama interpretación: "No hay ningún suceso en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos seleccionados y sintetizados por un ser interpretante".<sup>15</sup> Más aún, este ser interpretante está conformado a su vez por múltiples interpretaciones cuya relación entre sí es del todo incongruente y carece de sentido; es en eso donde radica su propia justi-

ficación, pues, la "realidad" del devenir consiste en carecer de solidez ontológica: no hay ningún nivel fundante, no hay sujetos, no hay entes ni una conciencia sintética del universo, lo que hay es una lucha (pólemos) de interpretaciones, cada una de las cuales pugna por su máximo dominio posible.

Según Dolores Castrillo<sup>16</sup> "el despliegue de fuerzas de la voluntad de poder puede leerse... en un triple aspecto: como concepción del mundo, como conflicto de las pasiones en la subjetividad y como conflicto de fuerzas en el resto de los organismos vivos." De este modo cabe esclarecer que la voluntad no es posesión o despliegue de algún "ente", sino un elemento "móvil, variable, plástico, que interpreta, modela, confiere sentido y da valor a las cosas. La voluntad de poder es esencialmente "artista".<sup>17</sup>

Este sentido creativo de la voluntad de poder no se reduce a la producción de objetos u obras, sino incluso, a la superación ininterrumpida de sí mismo. (En los tres niveles señalados arriba). En ese sentido es que Vattimo<sup>18</sup> precisa que los mecanismos de la voluntad no pretenden conservarse o simplemente subsistir, sino que, Son fuerzas encaminadas siempre a un plus, "voluntad de poder es, pues, querer ser más".<sup>19</sup>

"La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere".<sup>20</sup> Nietzsche piensa en el arte como momento de despegue de la voluntad de poder porque no oculta una verdad de fondo en las cosas.

"Todas las actividades espirituales del hombre son mentira, naturalmente, y no sólo el arte. En este sentido, ante todo, el arte es el modelo mismo de la voluntad de poder".<sup>21</sup>





Nietzsche en sus últimos días.

Así las cosas, la completa expresión humana se da en la vida misma, no en las teorías, no en las simplificaciones, no en el miedo. Hay fuerzas desconocidas que lo habitan todo y que se manifiestan (queramos nosotros o no) siempre de maneras incomprensibles.

Se entiende pues la necesidad de mirar el mundo (a partir de esta interpretación) desde otra perspectiva que "el ojo racional". El surrealismo pretende despertar en los observadores de su arte (y sobre todo de su experiencia vital) aquellas fuerzas dormidas, sublimadas o anémicas que provocan en el hombre algo más que tedio. Las fuerzas nietzscheanas ocupan en el surrealismo el lugar del inconsciente, la intensidad del sueño, la vehemencia del deseo. La irrupción del "objeto surrealista" tiene el propósito de provocar una fractura en la conciencia, de obligarla a moverse según relaciones inesperadas en aras de una redefinición de lo que es objeto de tal conciencia. Cabe la pregunta: "¿No sería posible "fabricar" objetos surrealistas que expresaran lo mejor posible las fuerzas desco-

nocidas, los deseos del sueño, que materializaran estados y formas apenas entrevistos?"<sup>22</sup>

Pero el surrealismo es más que una corriente artística en tanto que llega a ser un modo de vida. Una actitud, como plantea Salvador Dalí con su método paranoico-crítico, que es ya una interpretación y se convierte en un elemento activo dentro del campo de fuerzas en devenir.

"Digamos solamente que... el automatismo o incluso el sueño mismo son estados pasivos. Y ello tanto más cuanto que se los aísla del mundo exterior en el que deberían expandirse con plena libertad; se convierten en refugios, en "evasiones idealistas", mientras que la paranoia es actividad sistematizada que se dirige a una intrusión escandalosa, en el mundo de los deseos del hombre, de todos los deseos de todos los hombres"<sup>23</sup>

Apuntaremos de paso, y a este respecto, que dentro del surrealismo histórico existen marcadas diferencias conceptuales entre sus miembros. Aquí Dalí se distancia con fuerza

de Breton para quien el automatismo poético<sup>24</sup> y la "utilización atenta de la dinámica del sueño constituyen elementos esenciales para el aprendizaje de la vida." Aragón por su parte, en una tercera perspectiva, intenta restituir a la vida su "color trágico"<sup>25</sup> y en este sentido se acerca más que los otros a la concepción del arte como voluntad de poder de Nietzsche, pues apunta al problema de cuál es el arte que en efecto "realiza la posibilidad no reactiva y nihilista de la voluntad de poder". "El gusto por lo trágico nos dice Vattimo<sup>26</sup>, es posible sólo para quien no necesite soluciones finales".

El arte entendido como voluntad victoriosa y no como catarsis, como fuente de todos los lenguajes, tan cerca de Dionisos, que "parece poner en duda que la única forma de arte sano, como voluntad de poder, sea la que sabe dominar el caos que se es, obligar al propio caos a convertirse en forma".<sup>27</sup>

Por otro lado, uno de los conceptos más representativos del surrealismo es el que tiene que ver con el inconsciente. Dado que este tema es muy extenso, sólo miraremos



unos cuantos entrecruzamientos entre Nietzsche, Freud y el surrealismo.

Las fuerzas mandan y obedecen; y no por ello dejan de ser fuerzas. Según el desarrollo que hace Deleuze<sup>28</sup> de este concepto nietzscheano, las fuerzas que obedecen se llaman reactivas y las que mandan se llaman activas. Lo reactivo en Nietzsche remite a los acoplamientos mecánicos y utilitarios de estas fuerzas, de modo que cuando dice que la conciencia es esencialmente reactiva<sup>29</sup> se refiere a que esta sólo da cuenta de algunas relaciones de fuerzas reactivas con fuerzas activas y por lo tanto, las fuerzas activas (las que mandan) son inconscientes. Son las que se apropian, subyugan y dominan.

Si bien es cierto que el inconsciente para Nietzsche dista un largo trecho de las distinciones freudianas de inconsciente e inconciencia, las dos vertientes apuntan hacia un análisis psicológico de caso de los deseos (y pulsiones) y sus mecanismos de aparición activa. Así, lo desconocido y lo incognoscible de Freud, remiten de algún modo a las fuerzas activas y reactivas nietzscheanas cuando, respecto del inconsciente, realiza una crítica del surrealismo. Chénieux nos dice: "El inconsciente es en Breton algo como la inconciencia. Cuando Freud desea revelar los mecanismos de un inconsciente para armonizar las conductas del analizado con el mundo tal como es, Breton solicita los poderes de nuestra inconciencia para alcanzar una surrealidad".<sup>30</sup>

\*\*\*

Con todo, el surrealismo, desde el punto de vista nietzscheano de la voluntad de poderío, patentiza la necesidad de exploración de las zonas oscuras del mundo a partir de las del propio interior humano. El azar que en cada instante se interpone entre los de-

seos y su satisfacción; la violencia con que estos deseos renuncian a la sublimación impuesta socialmente; y la imaginación que da "estilo" y "belleza" al actuar de tales fuerzas, son sólo algunos de los elementos que enlazan el "vivir" surrealista al pensamiento nietzscheano, aun cuando ciertamente aquél carezca de una fundamentación teórica resistente a las críticas venideras tanto de las nuevas corrientes artísticas como del pensamiento discursivo que en muchas ocasiones no repara demasiado en estas interpretaciones. Pero es gracias a que el surrealismo se distingue más como detonador vital que como fuente de reflexión discursiva, como adquiere relevancia dentro de los desarrollos a partir de la voluntad de poderío nietzscheana.

Y si bien es cierto que (tomando en cuenta la imagen buñueliana del inicio de este trabajo) el "ojo racional" no necesariamente tiene que ser cortado del rostro vital de nuestras fuerzas, el ver esa imagen ya nos sugiere surrealmente que hay que hacer algo con ese ojo.

\* Este trabajo obtuvo el tercer lugar en el III Concurso de Ensayo Filosófico, en el cual participaron los alumnos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UMSNH.

#### Notas

1. C. Barbachano, *Buñuel*, Barcelona, Salvat, 1986, pp. 61-62.
2. Jaqueline Chénieux-Genieiro, *El Surrealismo*, México, EC.E., 1989, p. 11.
3. Breton, citado en Chénieux, *op. cit.*, p. 217.
4. Chénieux, *op. cit.*, p. 214.
5. José Jara, *Nietzsche: un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1988,

- p. 190.
6. *Op. cit.*, pp. 202-208 sobre la categoría de Sujeto.
7. Esta concepción distancia al surrealismo del psicoanálisis freudiano en relación al inconsciente, pues éste, en Freud, tiene asignada una polaridad negativa.
8. Raymond M., *De Baudelaire al surrealismo*, México, FCE, 1960, p. 188.
9. Chénieux, *op. cit.*, p. 203.
10. Nietzsche, *Opúsculo de los ídolos* en Vermañ José Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthespos, 1987, p. 185.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 191.
13. Vattimo G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Nexos, 1987, p. 127.
14. *Ibid.*, p. 125.
15. Nietzsche en Vermañ, *op. cit.*, p. 192.
16. Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAE, 1981. Prólogo p. 18.
17. *Ibid.*
18. Vattimo, *op. cit.*, p. 120.
19. Prólogo Nietzsche *op. cit.*, p. 19.
20. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagnina, 1986.
21. Vattimo, *op. cit.*, p. 125.
22. M. Naudeau., *Historia del surrealismo*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 205.
23. *Ibid.*, p. 201.
24. A grandes rasgos: plantear mediante la escritura automática el real funcionamiento del pensamiento. Cf. Chénieux, *op. cit.*, pp. 87-105 y la obra de Breton *El mensaje automático*.
25. Chénieux, *op. cit.*, p. 213.
26. Vattimo, *op. cit.*, p. 129.
27. *Ibid.*, p. 132.
28. Deleuze, *op. cit.*, pp. 61-64.
29. Nietzsche, *op. cit.*, II, p. 227.
30. Chénieux, *op. cit.*, p. 323.





Mario Teodoro Ramírez

# El poder a la imaginación

Por distintas vías y desde distintas perspectivas, los filósofos Paul Ricoeur y Cornelius Castoriadis nos han enseñado a precisar y valorar el concepto de la *imaginación creadora* en tanto que actividad colectiva, en tanto que experiencia social. La lección de estos pensadores es que sólo podemos actualizar productivamente el concepto filosófico-clásico de imaginación si superamos los enfoques meramente psicologistas e individualistas, si dejamos, pues, de considerar a la imaginación como una "facultad" de la mente y la asumimos mejor, desde una perspectiva semiótico-hermenéutica, como una actividad social, como un proceso, un devenir histórico-cultural. Sintéticamente, podemos delimitar de la siguiente manera los diversos niveles en que opera la imaginación colectiva.

1) *La imaginación lingüística*. En sus estudios sobre la metáfora Ricoeur concluye —previa recuperación de diversas teorías y tradiciones teóricas— que el uso metafórico del lenguaje posee un carácter originario respecto al llamado "uso literal", y que, de alguna manera, contiene el secreto del ser y las posibilidades del lenguaje.<sup>1</sup> A Ricoeur le importa demostrar que la metáfora es un procedimiento semántico, un procedimiento de resignificación que nos permite una "re-comprensión" del mundo. Ella posee una función cognoscitiva y no se puede reducir a un mero artificio retórico o emotivo, a una mera "connotación" informativamente

irrelevante. Por el contrario, el procedimiento metafórico se encuentra en el origen mismo del lenguaje: toda "expresión literal" fue una vez "expresión metafórica" y, como dice Rorty, recordando a Nietzsche, todo uso actual que consideramos literal o propio es en realidad una metáfora muerta.<sup>2</sup>

La metáfora es la obra de la imaginación en el lenguaje. La facultad de la metáfora —y todo su séquito: la analogía, la comparación, la metonimia, el juego de las semejanzas y las similitudes— es la imaginación creadora. Es ella también la facultad que se pone en obra cuando entendemos una metáfora, cuando queremos ver y captar el "como si" de la expresión metafórica. Sin la imaginación el procedimiento de "re-descripción" del mundo que propone la metáfora nos pasaría inadvertido y nos sería inaprehensible.

2) *La imaginación social*. Según Castoriadis, el conjunto de significaciones que caracterizan y constituyen un mundo histórico-social (valores, ideas, ideales, etc.) es producto de la imaginación creadora. "Llamo imaginarias a estas significaciones —explica Castoriadis— porque no corresponden a elementos 'rationales' o 'reales' y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen en tanto que instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo".<sup>3</sup>



Que las significaciones sociales son "creadas", "infundadas", quiere decir que ellas sólo existen en tanto que son llevadas o portadas —esto es, realizadas, expresadas, interpretadas y comprendidas— por los sujetos miembros de una sociedad. Hay así mutuo soporte, mutua complementación entre las "significaciones imaginarias" y la "vida social": nada son una sin la otra. Las significaciones sociales no deben ser entendidas como si fueran unas entidades conceptuales abstractas que podrían aprehenderse y definirse independientemente de la manera como se correlacionan entre sí para formar una totalidad y de la manera como se expresan en los diversos ámbitos y niveles de la experiencia social. Evitamos caer, como nos solicita el antropólogo Michael Carrithers, en cualquier tipo de mistificación o *feticización* de las significaciones sociales, de la "cultura". Para Carrithers, la cultura es un medio y no un fin en sí mismo, una realidad virtual y no una realidad actual y plena: "las representaciones colectivas —afirma con contundencia— poseen significado en tanto que se utilizan por unas personas en relación con otras, y carecen de él al margen de ese uso".<sup>4</sup> Esto es, las significaciones sociales sólo existen en tanto que son "interpretadas", en tanto que son recreadas por los sujetos sociales.

Igual que en el caso de la experiencia lingüística, en la vida social la imaginación participa dos veces: una primera para crear las significaciones que configuran un mundo histórico-social, y una segunda, para actualizar y recrear esas significaciones, para convertirlas en conducta, acción y mundo.

Para Ricoeur también la imaginación es constituyente del mundo social. Dos son según él las formas fundamentales en que opera la imaginación social: la ideología y la utopía.<sup>5</sup> Ricoeur recuerda que ambos términos son utilizados para designar algo negativo: la "conciencia falsa", "invertida" en el primer caso; el "escapismo", la "conciencia ilusa" en el segundo. Sin embargo, considera Ricoeur, este significado no es el único, y él mismo no

sería posible sin uno primordial de valor positivo. Es, por una parte, la función de la ideología como medio de constitución e integración simbólica de la comunidad humana; y es, por otra parte, la función crítica de la utopía en cuanto capacidad de proyectar alternativas a las realidades sociales existentes. Así, según Ricoeur, lo que en verdad se opone a la ideología como conjunto de representaciones falsas, irreflexivas y acriticas no es un supuesto "saber" científico no-ideológico acerca de lo que son realmente las cosas, ni tampoco una supuesta "conciencia" crítica que sabe como nadie lo que ellas deben ser. Si todo discurso social posee

irremisiblemente un componente imaginario, hermenéutico, lo único que podemos oponer a la *imaginación ideológica* en su función negativa, es la *imaginación utópica* en su función positiva. No escapamos a una forma de la imaginación sino mediante otra, de la misma manera como, según Gadamer, no superamos un lenguaje —que nos parece inadecuado o engañoso— sino con otro lenguaje —que nos parece más adecuado y verdadero—.

3) *La imaginación histórica*. El devenir histórico es para Castoriadis institución de la imaginación humana. A su vez, el "saber histórico" no sería posible según Ricoeur sin los procesos sintéticos de la imaginación creadora.

Decíamos hace un momento que no hay sociedad sin significaciones imaginarias y que éstas, a su vez, no subsisten fuera

del modo en que se realizan en las interacciones sociales concretas. Entendida la *historia* como constitución de un "mundo común", de una "realidad de sentido", ella obtiene su existencia de los procesos hermenéuticos de interpretación y prosecución recreadora del sentido. A través de la reinterpretación de una tradición cultural ligamos el pasado con el presente y abrimos ambos al futuro. Sin esta "figuración" jamás podríamos tener los humanos el sentimiento de que formamos parte de una historia, de que hacemos una historia.



Schubert, filósofo



Pero la imaginación juega su papel más relevante en la constitución del "conocimiento histórico". Existe una *imaginación narrativa*, una constitución imaginaria de la "narratividad" sin la cual sería imposible la comprensión del acontecer histórico e incluso el propio vivir y actuar histórico-social. Mediante la "trama narrativa" la imaginación hace posible la unidad de sentido de lo histórico: "Ella 'toma juntos' e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo".<sup>6</sup>

Hay incluso como llega a sostener Carrithers una superioridad del "pensamiento narrativo" sobre otras formas de pensamiento —en particular sobre lo que este autor llama el "pensamiento paradigmático", que consiste en un acervo de fórmulas y definiciones abstractas, "atemporales". Esa superioridad se muestra en que es al pensamiento narrativo al acudimos cuando queremos comprender y resolver las cuestiones esenciales de nuestra existencia: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?

Duero, Sin título



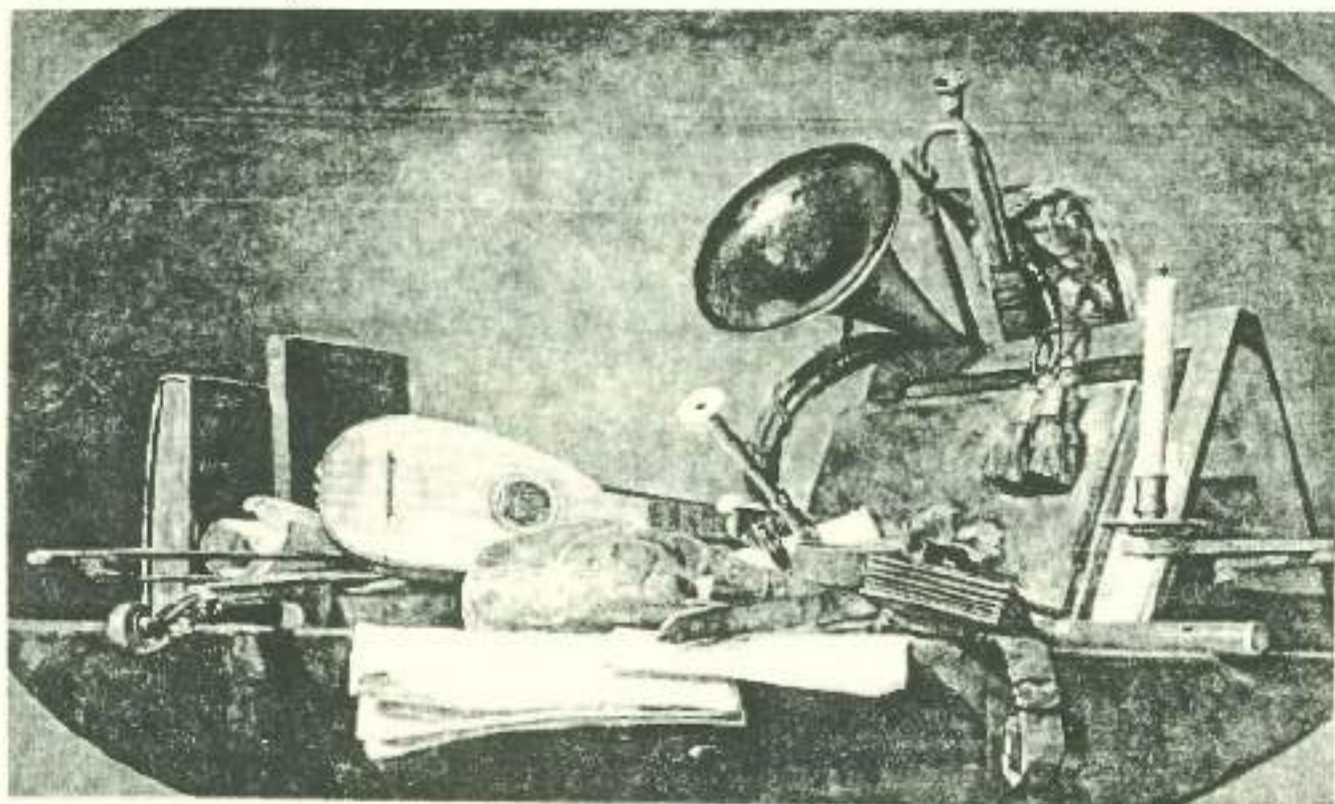
4) *La imaginación ética*. Ricoeur lleva la teoría narrativa del conocimiento histórico a la dimensión de la vida y la autocomprensión personal. En su obra *Sí mismo como otro* el pensador francés sostiene que en tanto la *identidad personal* "sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia", esa identidad es necesariamente *identidad narrativa*. El sujeto se constituye a sí mismo en tanto que tal —en tanto que "*soi même*"— y, por ende, en tanto que "sujeto ético", gracias a un acto de autocomprensión narrativa. En esto radica para Ricoeur la posición esencial del "narrar": que establezca un puente entre el "describir" y el "prescribir", esto es, entre lo que *es* y lo que *debe ser*. Pues, pregunta Ricoeur, "¿cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?".<sup>7</sup>

Además de preparar lo que podemos llamar la "condición material" de la experiencia ética: un sujeto capaz de acción moral; la imaginación tiene otro rol ético esencial. Todos sabemos que sin la postulación de un "ideal", de una proyección de cómo podrían ser las cosas de otra y mejor manera, no sería posible la vida ética, pero todos también nos hemos planteado cómo hacer para que esta proyección "idealizante" no nos deje en un mero "idealismo", tanto más puro cuanto más irrealizable. Aquí requerimos la participación de la imaginación en la aprehensión del ideal ético. Pues sólo ella, es decir, sólo la viva *figuración* de lo que puede ser una vida mejor es capaz de conmovernos y de empujarnos al camino de su real construcción.<sup>8</sup>

5) *La imaginación política*. La última pero no la menos importante esfera de la imaginación creadora es la imaginación política: el otro nombre, según Castoriadis, de "democracia". Pues la "política" surge precisamente cuando una sociedad asume explícita y activamente el carácter creador que la constituye y toma entonces la responsabilidad de construirse y dirigirse a sí misma, esto es, de ser plena y verdaderamente autónoma. Esta capacidad de "autoinstitución", de "autocreación", de invención de la vida social humana es, para Castoriadis, el sentido originario y la fuerza esencial de lo que llamamos democracia: la obra de la imaginación en el mundo de las relaciones sociales y las instituciones, en el mundo concreto y cotidiano de las mujeres y los hombres.

En este sentido es que proponemos invertir la consigna romántica que enarbolaron los movimientos juveniles de la década de los sesenta ("¡La imaginación al poder!"). A más de treinta años de aquella explosión de rebeldía, queremos superar una mera visión decepcionada que se contentaría con lamentarse del fracaso de ese movimiento. Por el contrario; hoy sabemos que la imagina-





Quinta, atributo de la música

ción sólo llega al poder a costa de corromperse, de simplificarse, instrumentalizarse y abdicar de todas sus funciones transgresoras y sus potencias reveladoras. Que en todo caso de lo que se trata es de que la imaginación ejerza el poder que siempre ha poseído; que le demos *el poder a la imaginación*, a nuestra capacidad de inventiva, a nuestro poder de crear. A sabiendas, al fin, de que no hay poder más verdadero, más auténticamente poder, que el de la imaginación, que el de la creatividad en todos los ámbitos de la vida personal y pública: en el trabajo, en el arte, en la vida ética, en la comprensión histórica, en el saber científico, en la filosofía, y hasta en ese ejercicio absoluto de la imaginación que es la experiencia religiosa. Y a sabiendas también, por otra parte, de que no hay nada más estéril, más impotente al fin, que la rutina del poder político y la manía de la dominación.

Los múltiples niveles en que opera la imaginación creadora nos dan ya la idea del carácter no simple ni inmediato de la acción imaginante. En todas partes la imaginación actúa y es eficaz porque ella siempre está mediada por realidades objetivas —materiales o cuasi-materiales como el lenguaje— e intersubjetivas —como el orden de las acciones e interacciones sociales—. La imaginación nunca es ni podría ser "ruptura total" con lo existente, pero precisamente por eso nunca será mera elucubración inútil, pura ficción ineficaz. Desde esta perspectiva podemos afirmar que la esfera por excelencia de la imaginación creadora lo sigue

siendo la actividad artística, a condición de ubicar ahora esta actividad como el "laboratorio" y hasta el "modelo" de una *potencia* que va mucho más allá y que se pone en juego en todas las dimensiones esenciales de la experiencia personal y la vida colectiva. La potencia, en fin, de imaginar, ante todo, lo que *somos* y, para siempre, lo que *podemos ser*...

### Notas

1. Cfr. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.
2. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 38.
3. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 68.
4. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995, p. 60.
5. Cfr. Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Compilado por George H. Taylor, Barcelona, Gedisa, 1989.
6. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995, p. 32.
7. Paul Ricoeur, *Si mismo como obra*, México, Siglo XXI, 1996, p. 160.
8. Sobre los temas de la "ética" y de la "narratividad", cfr. de Paul Ricoeur también: *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993; "Individuo e identidad personal", en P. Veyne y otros, *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990.



Marina López López

# El sentido crítico de la filosofía de Nietzsche

A Rubi Gómez y Alberto García

*"Para poder levantar un santuario  
hay que derruir un santuario: esta es  
la ley (...) Nosotros los hombres modernos,  
nosotros somos los herederos de la vivisección,  
y de la autosección, también durante milenios,  
de ese animal que nosotros somos"*  
Federico Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

Federico Nietzsche se inscribe en la tradición filosófica como un pensador crítico, quizás siguiendo irónicamente la tarea asignada por Kant a la Modernidad y, a la vez, radicalizándola. Pero hablar de la filosofía de Nietzsche como una continuación de la tradición de occidente ¿no es una contradicción con la esencia misma de su pensamiento? Nietzsche no va a criticar de entrada algo que no conoce, por lo que tiene que ir necesariamente al origen de aquello que ha causado una interpretación parcial e incluso falsa de la realidad.

¿Qué sentido da Nietzsche a la crítica? He aquí la cuestión que me ocupa ahora: traer hasta nosotros algunos de los puntos más importantes en los que Nietzsche encuentra la posibilidad de ir más allá de lo establecido, cuestionar lo aceptado y hacer una propuesta nueva sobre el valor de la existencia y la vida en la tierra; es decir, no podemos negar la pertenencia de Nietzsche

a Occidente, pero tampoco, y dado el carácter de su filosofar, desconocer el significado de su pensamiento y el valor que contiene al dejarnos guiar por visiones parciales que lo consideran, más que filósofo, como un simple destructor de lo edificado por quienes le preceden. Nietzsche no es esto, por el contrario, su proceder crítico se dirige en otra dirección: se trata de vivir, padecer, casi fallecer en lo dado para poder comprenderlo, criticarlo, destruirlo y, después, reedificarlo, conformarlo de acuerdo a la fuerza, al querer y al poder de cada subjetividad a través de una afirmación de la vida, de *la voluntad de poder*.

Contra todo lo que se oponga hay que ir al origen, a la raíz de lo que es y ponerlo en duda. En lo que sigue quiero intentar llegar a la afirmación de la voluntad a través del sentido crítico que da Nietzsche a la filosofía, entender en qué consiste ese sentido y cómo es que rebasa el postulado

kantiano; en qué momento deja éste de ser útil a la nueva concepción de la filosofía sobre la que Nietzsche había estado martillando.

## 1. La crítica moderna.

La crítica, tal como Kant la entiende, consiste en marcar el territorio del conocimiento humano; en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma: "porque esto no se ha hecho, creemos que la indiferencia, la duda, y por último, una severa crítica, son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y Nuestra época (moderna) es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse.<sup>1</sup> El intento crítico de Kant lleva en sí el encontrar las ilusiones de la razón sostenidas como formas de conocimiento verdadero por el racionalismo cartesiano y al mismo tiempo revelar las



condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Ciertamente, ya Kant se dirige al pensamiento metafísico anterior a él, va hacia su fundamento dentro del ámbito propiamente humano del conocimiento y la acción y, al mismo tiempo, a justificarlo como parte ineludible de la naturaleza humana; aquí está su error. Las entidades metafísicas: Dios, el alma y la libertad, aun cuando no son demostrables bajo ningún medio, tampoco son eliminables; por el contrario, dan sentido y significación a los actos humanos, regulan el comportamiento de los hombres y constituyen la esperanza de trascender en el tiempo hasta la eternidad.<sup>2</sup> Podrá decirse aquí que Kant propone también, a través de la crítica, desligarnos de ese tipo de ideales, o más bien, darles su lugar en la medida en que son imposibles de desmoronar; sin embargo, aun cuando hay una propuesta de desacralización del pensamiento, estas ideas dan pie a la formulación del imperativo categórico, a la norma, a la ley regida por encantadoras ilusiones.

Es imposible negar, no obstante, que a partir de Kant se inaugura un nuevo momento de la filosofía, un nuevo episodio; con su propuesta se da forma y validez a una nueva concepción del mundo y al parecer un nuevo orden de la sociedad.<sup>3</sup> La crítica se convirtió en la actividad intelectual por excelencia, todo estaba en su lugar. Kant, sin duda alguna, había colocado la crítica como proceder fundamental para el ejercicio de la razón y había dado paso a toda una generación de filósofos que, en mayor o menor medida, asumían el trabajo encargado por el viejo de Königsberg.

Pero ¿hasta qué punto fue seguida la crítica kantiana? ¿hasta dónde pudo ofrecer elementos para legitimar la verdad? Desde el momento en que Kant pone a la voluntad como la facultad propia del reino

metafísico, regulado y determinado por él, confiere el fundamento de las acciones humanas a algo desconocido, indemostrable, incluso inalcanzable y pone en duda la existencia del hombre en el mundo:

"3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, impredecible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la idea sublimizada, pálida, nórdica, de Königsberg)"<sup>4</sup>

El "código Nietzsche" o prácticas de siglo, por su hermana



Nietzsche se inscribe dentro de la generación de filósofos críticos y tal parece que continúa con la tarea dada por Kant: se dirige sin desvíos a la tradición metafísica occidental y pone en tela de juicio toda forma de interpretación humana del mundo: la ciencia, el arte, la religión, la moral, la cultura y la filosofía misma. Pero ¿hasta dónde lo pudo seguir? ¿cuál es el sentido de su crítica si "el pasado no debe ser interpretado más que por un presente más fuerte que

él"?<sup>5</sup> A diferencia de Kant, Nietzsche prolonga su crítica hasta los más remotos momentos de la filosofía, se mete en lo más profundo de la cultura griega para encontrar el origen de la creencia en un fundamento metafísico de lo real: lo bello y enigmático, pero también terrorífico que había de heredar a la posteridad. La crítica nietzscheana se presenta así, como una nueva forma de hacer filosofía, una filosofía que se dirige a la raíz de la razón para "cortarla con el cuchillo", y al mismo tiempo, para encontrar los elementos que permitan afirmar el valor de la vida. Precisamente es aquí donde se separa de la tradición metafísica kantiana y da una dirección propia a su pensamiento, pues Kant termina dando legalidad a la concepción metafísica del mundo entendida por Nietzsche como la más clara y peligrosa forma de negar la única vida que se conoce:

"La "virtud", el "deber", el "bien en sí", el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal —ficciones cerebrales en que se expresa la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense. Lo contrario es lo ordenado por leyes más profundas de la conservación y del crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico"<sup>6</sup>

## 2. Crítica, historia y genealogía.

Ir al origen de los valores y al mismo tiempo encontrar el valor de ese origen' este es el doble sentido que da Nietzsche a la crítica y se propone a partir de aquí dar una nueva interpretación a los hechos históricos y a los presentes. Pero, el pensar la crítica como una especie de rastreo por los acontecimientos del pasado, nos invita ya a considerar esa



crítica en términos históricos, o más precisamente, genealógicos.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche plantea la necesidad de ir al origen histórico de los valores y no sólo a los síntomas de su época como resultado de un sucederse lineal de los acontecimientos más significativos y edificantes de la humanidad, sino ir hacia el principio y encontrar a cuál tronco pertenecen, y resultado de qué acontecimiento. Por otra parte, Nietzsche ve esta necesidad en razón de que, genealógicamente, es también posible ir a la raíz etimológica de las palabras con las que se designan los valores dominantes y descubrir así por qué se interpretan de una manera entre los hombres.<sup>8</sup>

Con la genealogía, como filosofía de los valores y como filosofía crítica e histórica, Nietzsche se propone, filológicamente, encontrar las causas de la interpretación occidental del mundo, metafísica y objetiva. Esto es, se trata de una modificación sustancial tanto de la filosofía como de la ciencia, el arte, la moral y la cultura en general, y después de esto disfrutar la fiesta que sobrevino a las privaciones; alegría ante el renacer; esperanza en el futuro de las aventuras próximas, de los fines que vuelven a ser accesibles y en los que es válido creer,<sup>9</sup> hacer de la filosofía una ciencia alegre, festiva y no continuar momificando frases del pasado.

Con esto, lo que Nietzsche se propone es dar un giro a la interpretación metafísica de los valores en toda la tradición occidental; no se trata, sin embargo, de sustituir una forma de valoración por otra que terminaría por cometer los mismos errores, sino de una construcción artística de lo que los valores son.

Nietzsche se manifiesta contra toda forma lineal de ver la historia, contra todo aquello que crea que la 'utilidad' es la consecuencia de lo 'bueno'; es decir, los

genealogistas proceden de tal modo que ven en las valoraciones la justicia y la bondad relucientes, pero eso sólo es posible a partir de una confusión en el origen de una falsa interpretación, de la imposición de valores adversos a la vida humana. Y este es nuestro objetivo: ver, a través de Nietzsche, cuáles fueron las causas de esa "falsa interpretación", pues todo acontecer en el mundo orgánico (vivo, humano, terrestre) debe ser interpretado, reajustado; de tal modo que el sentido y la finalidad han de quedar oscurecidos o totalmente borrados.<sup>10</sup>

La historia que Nietzsche nos propone, entonces, es una historia útil a la vida y para esto advierte que hay que ir contra la corriente, enfrentar críticamente la historia dominante, objetiva y metafísica. Aquí aparece una vez más, la figura del filólogo, sólo él puede viajar en el tiempo sin temor a perderse en las significaciones etimológicas epocales de los valores.<sup>11</sup> Pero, por otra parte, se trata de un análisis sintomático de los efectos que ha producido la interpretación dada a los valores; la genealogía es también un hacer de psicólogos, médicos que diagnostiquen el grado de fuerza de los hombres, que indiquen cuáles fueron las causas por las que la humanidad se vio en la necesidad de dar una explicación trascendente de la realidad.<sup>12</sup> Ambas características son propias del filósofo del futuro, más allá del bien y del mal "hay que guardar para ello un nuevo género de filósofos que tengan gustos distintos y opuestos a los tenidos hasta ahora, filósofos del peligro quizá, en todos los sentidos de esta palabra. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos filósofos".<sup>13</sup>

En *La historia de un error*, Nietzsche nos cuenta en seis escenas la historia completa de la metafísica occidental, siempre tendiente a la homogeneización de los hombres, de la objetivación de las conciencias y la falsificación del mundo empírico y cuán-

les fueron las causas de este error? Genealógicamente hay que ir al origen, al mundo griego, a sus formas de vida, más que a sus creaciones artísticas e intelectuales.

En la tragedia griega, Nietzsche encuentra una posible explicación; más que en ella, después de ella: cuando se hace el intento por comprender objetivamente lo vivido durante el acto trágico, el mundo heleno se desmorona; se da la necesidad de crear dioses que justifiquen la existencia humana y no es que antes no los hubiera, sino que se les veía como miembros del mismo mundo humano. ¿Entonces qué fue lo que pasó? Al parecer surgió una raza de hombres débiles que invirtieron el orden del mundo: Dios se alejó de ellos y se tendría que sufrir en la tierra para alcanzarlo *más allá de las estrellas*.

"1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis 'Yo, Platón, soy la verdad')."<sup>14</sup>

El origen de la inhibición de las pasiones, de la construcción de una memoria en el hombre y la erección del método dialéctico (progresivo de la historia humana que se prolongaría hasta la modernidad con el absoluto hegeliano y la evangelización cristiana universal) y la interpretación dicotómica del mundo (cuerpo-alma, empírico-metafísico, subjetivo-objetivo) dieron como resultado las más terribles acciones sobre los hombres, las autotorturas más despiadadas y las batallas más desastrosas; esto es lo que interesa, saber cómo fue que el animal hombre llegó a la situación moderna que a Nietzsche le tocó vivir, después de la crítica tan prometedora de Kant. La inhibición de las pasiones y el olvido de sí





friedrich berthold sutter

Es obra, F. Sutter de Sutter.

condujeron al hombre al ensanchamiento del interior (a la robustez de alma) por medio de una negación del cuerpo para alcanzar la gloria prometida al virtuoso; al sacrificado, castigado, memorioso y racional hombre.<sup>15</sup>

### 3. Genealogía y creación.

Lo horrible y caótico del devenir humano, pero también lo victorioso, lo monumental de los acontecimientos es lo que importa al genealogista (a veces médico, filólogo o etnólogo, etc.): el origen de las autotorturas y los autosacrificios que, forzosamente, han de dar lugar a un guerrero.

La creación de un espectador divino y un destino que convertía al hombre en un medio, un episodio intermedio para una gran promesa -el paraíso inventado por él mismo- respondió a la necesidad de dar tranquilidad, sentido y seguridad a su existencia en la tierra; pero para alcanzar ese fun-

damento se tuvo que "criar un animal manso", homogeneizar, reglamentar la conducta humana virtuosamente y objetivar a los hombres (hacerlos cosa); es decir, hacer de ellos autómatas, sin carácter ni personalidad con el fin de vivir en armonía dentro de una comunidad.<sup>16</sup> Se inhibieron las potencias de razas fuertes, nobles, buenas y se invirtió su identidad (desde la perspectiva racional, moral, religiosa aparecen ahora como los malos, déspotas, viles) al punto de verse sustituidas por los más bajos instintos y la incapacidad de los hombres débiles, virtuosos, compasivos y de gran corazón a los que les fueron conferidos los secretos divinos; a saber, los teólogos y filósofos con sangre

de teólogos, negadores del mundo y de la vida, desde Sócrates hasta Hegel.

¿Cuáles fueron los motivos por los que razas fuertes y poderosas fueron sometidas a la voluntad reactiva de estos señores? En *La genealogía de la moral*, Nietzsche recurre a los orígenes y las formas sangrientas de poner en el hombre una memoria: después de una acción rebelde ante la ley inscrita en los libros sagrados viene el castigo, "para que algo permanezca en la memoria se lo graba con fuego, sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria"<sup>17</sup> y así, con unos cuantos castigos, ¡cómo no hacerse cristianos!, cómo no obedecer las leyes y olvidarnos de lo que somos.

Pero, esta invención no fue gratuita, "para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades, algo, en suma, que también vagabundea en lo oculto, que

también se ve en lo oscuro y que no se deja escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante".<sup>18</sup> Ahora lo que queda hacer es, aun cuando el hombre haya creado un mundo divino que le ha costado incluso la vida, valorar esos acontecimientos críticamente y activar la facultad de olvido para dar lugar a nuevas expectativas, nuevos soles para engendrar la vida.<sup>19</sup>

Nietzsche encuentra en la facultad de sentir la posibilidad de afirmar la corporalidad, la tierra y su sentido actual; vivir en el instante, pero sin abandonar por completo el pasado que nos determina y conduce a ser lo que somos. Superar el pasado, pero no sin conocerlo, y conocerlo a fondo; pues, sólo si se tiene una experiencia de la crueldad y el peligro de la moral es posible afirmarnos después de superar el estado de nihilismo en el que se sume al hombre en el intento fallido de alcanzar la felicidad. La vida es lo que se niega y con ella la voluntad de poder, de vivir, de crear, de olvidar. Con la moral se crea una conciencia y una memoria sin advertir la diferencia y singularidad; el poder, la dureza y la nobleza que como creadores de sí los definen.

La segunda parte de la genealogía consiste en la construcción de nuevos valores, propios de cada ser fuerte y potencial. Se trata de una visión pluralista de la realidad y de una interpretación en este sentido de los valores propios para la vida; quehacer de cada hombre como única garantía de alcanzar la libertad y la felicidad en el mundo. Después de las torturas y sacrificios, si se sale victorioso, se fortalece el espíritu, el signo, el fenómeno del ser que mora en cada humano habitante en la tierra.<sup>20</sup>

El autoconocimiento y la autocontemplación han de dar como resultado el autodomínio y significación de una individualidad y singularidad subjetiva. La ley, el imperativo ha de ser dado por sí: saber *qué* se quiere y *que* se quiere, después lo que se



debe. A través de la reinterpretación de los valores supremos desde la perspectiva pluralista se persigue la recreación de los valores que perdieron vigencia o, más aún, de los valores nuevos que permitan una vida más humana, sensible, arriesgada, guerrera; que vive lo trágico como parte de lo que el mundo es, la imperfección como parte de toda la historia y las glorias y desdichas como necesarias e imprescindibles para alcanzar lo que somos; es decir, no puede salir del porvenir y del destino nada absolutamente idéntico, de ahí las variaciones históricas y la permanencia de lo doloroso, más allá de cualquier aparente superación. La vida que deviene no es como se la ha pensado, progresiva y perfecta, si es así es porque no se ha mirado alrededor del hombre, de su vida concreta y cotidiana para encontrar las desdichas de las que es objeto. Ceder el lugar a lo nuevo, a lo ligero, al nuevo día y la esperanza de vivir en un mundo más real, más verdadero, más humano, humildemente humano.

"6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...  
¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!  
(Medio día, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATUSTRA)"<sup>22</sup>

La crítica, tal como Nietzsche la entiende, da al hombre su terreno de acción, de vida, de ser. Con la crítica, Nietzsche no se plantea una desobediencia ciega a lo establecido, sino por el contrario, es una manera de poder vivir al destruir y aniquilar el pasado para construir el templo que a cada quien le cubra de la intemperie, y también asumir que la historia no tiene un fin determinado por la linealidad y progresión de la que se ha provisto: la historia es devenir universal,

azaroso y necesario, que gira en torno al ser y lo incita a develarse, a liberarse de la determinación pasada y proyectarse al futuro de la manera más noble e inocente, tal como si fuera un niño. Recurrir a los hechos del pasado, no para retomarlos o negarlos, sino para superarlos. ¡He aquí la pertenencia de Nietzsche a la tradición! Una tradición que le fue insuficiente para penetrar en el infinito limitado que le habían dejado sus predecesores, unívoco y lineal. Tradición a la que supera con el golpe certero del martillo, pero recupera a cada cincelada que da forma, que con-forma el mundo en que somos.

"Un poco de silencio, un poco de tabula rasa de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el determinar (...) es este el beneficio de la activo, como hemos dicho, capacidad de olvido".<sup>22</sup> No venganza, sino la activación de las potencias adormecidas durante milenios.

\* Este trabajo obtuvo el primer lugar en el III Concurso de Ensayo Filosófico, en el cual participaron los alumnos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UMSNH.

#### Notas

1. Kant, "Prefacio de la primera edición" de la *Crítica de la Razón Pura*, Losada, Buenos Aires, p. 121.
2. *ibid.*, "Dialéctica de la razón pura" en *Crítica de la Razón Pura*, Losada, Buenos Aires.
3. Con la "revolución copernicana", Kant da un giro a la forma de concebir la realidad empírica y, de hecho, es a través de ella como legitima la crítica.
4. Nietzsche, "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", en *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1982, p. 51. La "Historia de un error" imitada por Nietzsche consta de seis escenas; sin embargo, hemos optado ahora por sólo citar aquellas

que sean útiles a la ilustración del problema, aunque no correspondan al orden señalado por Nietzsche.

5. Nietzsche, "Consideraciones intempestivas", en *Obras completas*, Buenos Aires, Alianza, 1966, p. 237.
6. Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 35.
7. Deleuze y Guattari, *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Asagrat, 1986, p. 7.
8. Nietzsche, "Bueno y malo, bueno y malvado", en *La genealogía de la moral*, *op. cit.* El término latino *malus* tiene su raíz en el vocablo griego *meios* (negro, plebeyo, esclavo).
9. Nietzsche, *La Gaja Ciencia*, México, Editores Unidos Mexicanos, pp. 13-14.
10. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1985, p. 88.
11. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, *op. cit.*, p. 201.
12. Deleuze, *op. cit.*, p. 108.
13. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1987, p. 25.
14. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 51.
15. Nietzsche considera que son estas características las que hacen al hombre distinto de los demás animales: el recuerdo de un pasado que les obliga a actuar racional y cruelmente, con maldad. Los animales en cambio, olvidan instantáneamente lo que pasa. "Consideraciones intempestivas", *op. cit.*
16. *Ibid.*, p. 80.
17. *Ibid.*, p. 69. Nietzsche da una breve lista de los castigos impuestos a los delincuentes en Alemania todavía practicados en el siglo XV. Entre otros podemos mencionar el hecho de freír al delincuente en aceite, colocarlo al sol después de cubrirlo con miel para que sea devorado por las moscas o lapidarlo.
18. *Ibid.*, p. 78.
19. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, *op. cit.*, p. 202. El punto de vista histórico como el no-histórico son necesarios a la salud, sólo hay que determinar en qué momento son útiles.
20. Nietzsche, *La voluntad de poder*, España, EDAF, 1990, párrafo 109.
21. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 52.
22. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1985, p. 66.



Alberto Garcia Salgado

# Hermenéutica y Razón práctica

## Introducción.

La hermenéutica gadameriana tiene toda la apariencia de ser, ante todo, una ontología. Sin embargo, en Gadamer encontramos también una teoría sobre el conocimiento que parece tener más peso que la ontología inmanente al planteamiento hermenéutico. Esto resulta ser de interés fundamental, ya que implica considerar a la hermenéutica gadameriana no desde los conceptos de la ontología, sino a través de las categorías y tendencias epistemológicas. Juzgar a la hermenéutica desde la epistemología permite al mismo tiempo considerar y evaluar en su justa dimensión problemas hermenéuticos de los que hasta ahora se ha hablado poco, uno de los cuales es el de la "phronesis", o la razón práctica.

## Primera Parte: Las bases epistemológicas de la hermenéutica gadameriana.

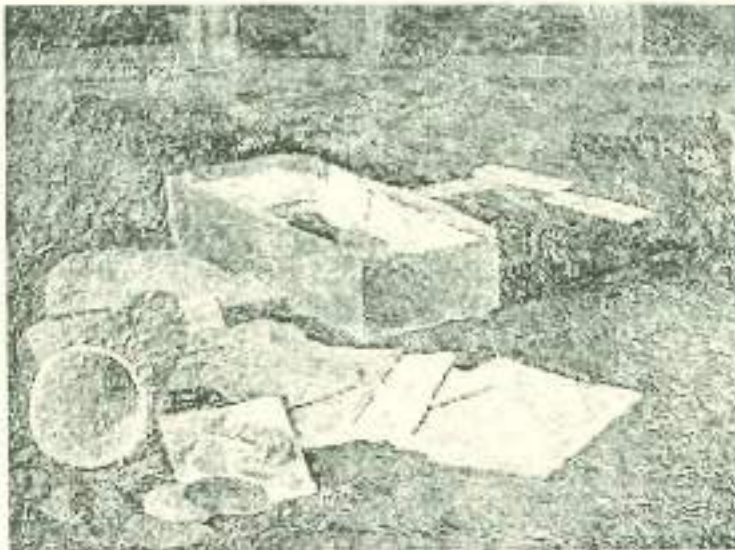
En términos generales se puede considerar que la intención gadameriana de formular una *hermenéutica filosófica* responde a la tentativa de anteponer verdad a método. Para Gadamer, la hermenéutica debe reconducir la reflexión a la experiencia de la ver-

dad, aquella que no necesita de mediaciones sino que se da de forma inmediata en toda actividad humana; se trata de encontrar una experiencia que no proceda metódicamente y que al mismo tiempo se pueda sostener como una experiencia no carente de "objetividad". La comprensión es precisamente esta experiencia directa de la verdad a la que se refiere la hermenéutica gadameriana.

La comprensión, como se señala en la Introducción a *Verdad y Método* no es un asunto que concierne sólo a las ciencias, sino que, más allá de ello, es la experiencia humana en la que se vive la verdad, en la que se reconoce objetivamente "algo como algo". La comprensión no puede ser considerada ya como un procedimiento metódico o una herramienta secundaria de las ciencias del espíritu; por el contrario, debe otorgársele la primacía que de suyo tiene en tanto que experiencia de objetividad.

Lo anterior constituye una innovación en lo que hasta antes de Heidegger y Gadamer se venía considerando como la tarea de la hermenéutica. Dilthey, por ejemplo, concebía al comprender como un estadio anterior al conocer; la comprensión ha de tomarse como un proceso que parte de las manifestaciones de la vida anímica, operando sobre ellas algún trabajo de síntesis, para llegar al conocimiento. Pero, estas manifestaciones de la vida anímica son más claras y comprensibles, y por tanto cognoscibles, en tanto que estén



Charles Peirce, *Naturalista Abierta*

fijadas por escrito. Por eso mismo, una comprensión certera debe estar guiada por la interpretación, que es definida por Dilthey como el *comprender técnico de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito*.

Ahora bien, el modelo por excelencia de la interpretación diltheyana es el ideal romántico de la genialidad del intérprete: "la interpretación es una obra de la técnica personal, y su aplicación más perfecta está condicionada por la genialidad del intérprete". Una interpretación genial es aquella en la que el intérprete se funde con el autor llegando a descubrir lo que en el autor está inconsciente y que opera en la producción de la obra; un intérprete genial es aquel que llega a saber más que el autor sobre la obra.

Dilthey precisa, además, que no todos los posibles intérpretes pueden ser geniales, pero que aún éstos tienen necesidad de operar algún tipo de interpretación; por lo que, para no cerrar la posibilidad de interpretar sólo a los intérpretes geniales, se debe fijar en reglas la técnica de los intérpretes geniales *tal como se hallan contenidas en su método o tal como estos intérpretes se han hecho conscientes de ellas*, siendo esta noble tarea el fin de toda hermenéutica. Por último, una hermenéutica que ha puesto reglas al modelo de la interpretación genial debe ser, según Dilthey, el fundamento de toda operación y proceder de las ciencias del espíritu, por lo que la hermenéutica gozaría de cierta validez general.

La hermenéutica gadameriana se constituye, por su parte, como una reacción al modelo de la interpretación genial. Por ello, las diferencias entre Dilthey y Gadamer no son casuales; para el primero la objetividad de la comprensión viene asegurada por una operación posterior a ella —la interpretación—, para el segundo la comprensión conlleva en su mismo ejercicio hacia la objetividad;

para el primero la hermenéutica debe fijar reglas que posibiliten a los intérpretes no-geniales el ejercicio de la interpretación, para el segundo la comprensión y la interpretación no están negadas de suyo a nadie, sino que son parte de la condición humana misma, por lo que la hermenéutica, para no traicionarla, debe deshacerse de toda idea de método.

Para Gadamer, la hermenéutica busca describir en términos generales todo tipo de comprensión e interpretación: "...su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende". La comprensión es elevada, en sentido heideggeriano, a carácter óntico-ontológico de la vida humana, y es tanto una comprensión de lo otro como una auto-comprensión —ya que en la comprensión uno se comprende junto con lo que intenta comprender. Así, la hermenéutica, al tratar la comprensión como parte de la "esencia" humana, es *un aspecto universal de la filosofía*.

Ahora bien, aunque Gadamer considera a la comprensión como una categoría ontológica del hombre, sigue concibiendo, al igual que Dilthey, que el modelo por excelencia de la comprensión e interpretación es el del texto escrito. A partir de la actividad de lectura de textos es posible determinar con mayor precisión lo que significa comprender e interpretar. Leer un texto significa tratar de comprender objetivamente lo que este dice; pero la comprensión objetiva, piensa Gadamer en contraposición de Dilthey, no se logra de cara al autor, sino de cara al texto mismo. Nuestro autor considera un error el pretender comprender una lectura a partir de la biografía del autor, es decir, a partir del conocimiento de las circunstancias psicológicas que llevaron al autor a escribir el texto en cuestión, y es un error porque si bien es cierto que algunas circunstancias psicológicas del autor se reflejan en el texto, más cierto aún es que el texto cobra cierta independencia del autor ya que, por lo regular, el texto sobrepasa las propias expectativas del mismo autor.

Así, comprender un texto es dejarse interpelar por él mismo, independientemente de lo que el autor nos quiso comunicar. Sin embargo, el texto no es una entidad autosuficiente, es decir, no puede comunicar nada sin la interpretación; por ello, la labor del intérprete es hacer hablar al texto de acuerdo a lo que el mismo texto dice. El intérprete se convierte, así, en la voz del texto. Sin embargo, el intérprete hace hablar al texto con su voz de intérprete, es decir, mete "ruido" en el texto; esto significa que en toda interpretación, por muy depurada que se pretenda, es imposible evitar la aportación del intérprete al sentido del texto. La confluencia del sentido descubierto por el intérprete en el texto y el sentido puesto por el intérprete en el mismo texto es a la vez necesaria como irreductible.



Otro elemento fundamental en la lectura de textos es que confiamos en que el texto está diciendo algo que tiene sentido; damos credibilidad de antemano al texto teniendo la expectativa de que lo que dice es verdad. Es lo que Gadamer llama "anticipación de perfección": la comprensión e interpretación se guían previamente por el supuesto de que el texto es una *unidad perfecta de sentido*, robusteciéndose, con ello, el sentido del texto antes de leerlo. Obviamente, nuestra opinión sobre la unidad de sentido del texto o sobre la referencia a la verdad por parte del mismo puede cambiar durante la lectura; pero anterior a esta posible modificación, el texto es de antemano recibido con optimismo.

La anticipación del sentido apunta a la idea de "prejuicio". Si antes de leer un texto estamos ya suponiendo algún valor sobre él, esto significa que cuando interpretamos un texto lo hacemos con ciertos conocimientos previos que nos orientan en la lectura y que, anterior a la misma, nos ayudan a elegir el texto a leer. Estos conocimientos previos no son conocimientos que el intérprete construya y que deliberadamente elija, sino que son nociones "previas" que nos vienen dadas por nuestra tradición cultural, es decir, son "prejuicios". La tradición y los prejuicios implicados en la lectura indican que en toda comprensión e interpretación de textos están presentes concepciones previas por medio de las cuales es posible entender de qué habla el texto, y que toda comprensión e interpretación se dan desde una tradición, desde una historicidad cultural determinada.

La tradición es definida por Gadamer como aquello en lo que se fundamenta la validez de nuestras costumbres; es la conservación y afirmación de la historia, es la memoria de la historicidad humana. La tradición determina lo que el hombre es: su condición de humano está sujeta a una tradición. Pero la tradición no subsiste por sí misma, necesita ser *afirmada, asumida y cultivada*, y esto ocurre cuando se reproducen acciones y formas de pensamiento ya dadas. Sin embargo, la tradición no es sólo necesidad, sino que forma también parte de la libertad humana. Gadamer considera que, si bien es cierto que la tradición nos condiciona, uno tiene la libertad de elegir o no la tradición en la que se está, por lo que cualquiera puede cambiar de tradición al afirmar, asumir y cultivar otra tradición diferente.

Gadamer piensa a los prejuicios y a la tradición en términos universales, como las condiciones necesarias para todo tipo de comprensión e interpretación humanas. Incluso, en este tono ontológico en el que nos habla, Gadamer exige que se "rehabilite al prejuicio", que se le dé el lugar que de hecho ya tiene en el proceso hermenéutico. Aquí es donde entra en polémica contra la concepción del prejuicio en la Ilustración. El gran ideal de la Ilustración es la afirmación de

la autonomía de la razón bajo el principio del derrocamiento de la sumisión de la misma hacia las ataduras del pasado y hacia todo tipo de autoridad. Se asume a la razón como autónoma de la historia, del pasado, de la cultura y de la tradición.

Bajo esta idea, la Ilustración emprende una crítica hacia el prejuicio, considerándolo como un juicio que se forma antes de toda constatación en la objetividad; se trata de un juicio precipitado y sin fundamentación alguna en el ejercicio libre de la razón, un juicio que sustenta su validez en la autoridad arbitraria de la tradición y no en la autoridad de la razón. Para la Ilustración, la validez viene asegurada por la fundamentación del juicio, por lo que toda concepción previa que no pasase por la aduana de la razón era consignada como prejuicio.

Gadamer cuestiona a la concepción ilustrada del perjuicio de la siguiente manera: "¿estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica: para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce". La idea de una razón absoluta y autónoma sin determinaciones históricas es un absurdo, en tanto que la existencia y la razón humana se encuentran circunscritas por la tradición y los prejuicios.

Ahora bien, el prejuicio, como presupuesto básico de toda comprensión e interpretación, no es una herramienta de la que el intérprete hecha mano conscientemente; por el contrario, el prejuicio opera desde el silencio, haciendo hablar a los textos, desplegándose imperceptiblemente a través de la comprensión y la interpretación. Sin embargo, Gadamer está consciente de que la invisibilidad de los prejuicios puede también ser perjudicial para la actividad hermenéutica, de ahí que distinga entre *prejuicios productivos* y prejuicios que producen *malentendidos*.

Para que un intérprete pueda distinguir en él los prejuicios productivos —que hay que *estimular*— de los prejuicios que producen malentendidos —que hay que *desechar*—, tiene que distanciarse de ellos, dejando que los prejuicios operen por sí mismos; será sólo el tiempo el que determine qué prejuicios conservan el sentido interno y qué prejuicios se tornan incongruentes con su propio sentido interno. Sólo a través de la *distancia en el tiempo* es posible responder al problema epistemológico fundamental de la hermenéutica: *¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?*



Gadamer responde que "toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada hacia 'la cosa misma' (...) Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una 'buena' decisión inicial, sino verdaderamente 'la tarea primera, constante y última'. Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias". Así, la comprensión e interpretación serán correctas cuando se logren proteger contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, apegándose a la cosa misma.

Así, tenemos que, además de la distancia en el tiempo, se pueden corregir los prejuicios haciendo conscientes tanto los hábitos imperceptibles del pensar como la arbitrariedad de las ocurrencias. La idea de Gadamer es que, una vez hechos conscientes los prejuicios éstos se revelan como verdaderos o como falsos, de acuerdo a su observancia o no hacia la cosa misma que se intenta comprender e interpretar. Así, la posibilidad de corrección de los prejuicios se asume como la tarea epistemológica básica de la hermenéutica.

El apego a la cosa misma, por su parte, será la que determine la congruencia de los prejuicios particulares en la situación hermenéutica dada. Con ello, la congruencia es elevada por Gadamer a criterio de objetividad de la comprensión e interpretación: "el criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado". La idea de Gadamer es que una comprensión incorrecta basada en la arbitrariedad de las ocurrencias y en los hábitos imperceptibles del pensar, no puede sustentarse por sí solos durante mucho tiempo, y esto debido a un desapego hacia la cosa misma; los malentendidos y los prejuicios falsos no se pueden mantener porque destruyen el sentido del conjunto, igual que cualquier hábito lingüístico incorrecto no puede mantenerse sin que se note la incongruencia que provoca.

La congruencia de la comprensión correcta y la incongruencia de la comprensión incorrecta se mide de acuerdo a la cosa misma; la comprensión debe *confirmarse* en las cosas mismas, siendo correcta cuando logra hacerlo e incorrecta cuando no lo logra. Así, el criterio último de la objetividad hermenéutica de la comprensión e interpretación es la cosa misma.

Por otro lado, la congruencia y la objetividad que el apego a la cosa misma da lugar, remite en Gadamer a la regla hermenéutica básica: "comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo". Sólo se logra la congruencia cuando a partir de una

situación particular se comprende el todo y de éste nuevamente se comprende lo particular. El movimiento de lo particular al todo es la "anticipación de sentido" y el movimiento del todo a lo particular es la confirmación del sentido abierto por el primer paso, y el proceso mismo de los dos movimientos es el "círculo hermenéutico". El círculo hermenéutico es un movimiento por el que el intérprete comprende el todo por medio de lo particular, y lo particular por medio del todo.

Con la idea del círculo hermenéutico Gadamer intenta explicar el sometimiento a la tradición de todo intérprete al intentar interpretar un acontecimiento particular. El intérprete siempre ha de recurrir a la tradición para interpretar, pero al hacerlo se esclarecen de algún modo los prejuicios a partir de los que interpreta, con lo cual el intérprete llega a comprenderse a sí mismo. De ahí que todo comprender sea un comprender-se. Así, el círculo hermenéutico "describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete".

De todo lo anterior podemos concluir que, partiendo de la idea de anteponer verdad a método, Gadamer pone tanto a la comprensión como a la interpretación en un terreno preconceptual en el que la comprensión y la interpretación no son ya resultados de algún proceso cognoscitivo, sino las bases en las que puede desarrollarse todo proceso cognoscitivo. Los prejuicios adquieren, así, un papel totalmente positivo, en el que su afirmación y cultivo, a partir de la observancia a la cosa misma, nos llevarán a la coherencia de las partes con el todo, siendo esta coherencia ni más ni menos que el conocimiento objetivo.

## Segunda parte: El problema de la aplicación hermenéutica.

Ahora bien, Gadamer afirma que toda comprensión e interpretación se realizan a través del lenguaje. El proceso de la comprensión y la interpretación es siempre un proceso lingüístico en el que tiene lugar la *experiencia de sentido*, la experiencia que hace confluir el sentido del texto y el sentido puesto por el intérprete: "todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y que es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete".

Por medio del lenguaje puede explicarse nitidamente el círculo hermenéutico, el paso de la parte al todo y del todo a la parte. Comprendemos el *sentido* de un término cuando lo referimos a la cadena significativa en la que éste aparece, pero la cadena significativa tiene sentido sólo a partir del lugar de cada término. Pero el



sentido de los términos particulares y el sentido que adquieren de acuerdo a su acomodamiento en la cadena significativa son relativos a la tradición lingüística a la que pertenecen.

En la tradición se funda el sentido del lenguaje, por lo que comprendemos e interpretamos siempre en términos de lenguaje. El lenguaje es significativo, y lo es por tanto la comprensión y la interpretación, porque se fundamenta en la tradición, porque el lenguaje es el lenguaje de una tradición. Toda tradición es lingüística, y todo lenguaje constituye en sí mismo una tradición. De ahí que Gadamer no tenga reparo alguno en reconocer que existen comprensiones que producen malentendidos, ya que el lenguaje es siempre polisémico.

Pero Gadamer va más allá de la relación lenguaje-tradición, ya que considera que el lenguaje tiene una relación directa con la cosa misma, en tanto que en el lenguaje tiene lugar el consenso sobre la cosa: en el lenguaje se reconoce a la cosa como la cosa misma, es decir, como aquello que puede ser reconocido como lo mismo por todos los hablantes. Como asegura Félix Duque, comentando a Gadamer: "las cosas no están nunca sino en el lenguaje, y en un lenguaje compartido".

Así, el lenguaje hace posible hablar de "el mundo", entendiendo a este último como el *suelo común* que es reconocido por todos y que, por lo mismo, une a todos los hablantes de una tradición. Esto tiene una profunda significación ontológica, ya que "en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es 'absoluta'. Va más allá de toda relatividad del 'poner' el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente".

Ahora bien, la reflexión gadameriana sobre el lenguaje permite llevar la reflexión hermenéutica al planteamiento y *recuperación del problema hermenéutico fundamental*: la aplicación de la comprensión. El lenguaje, como el *elemento universal de la comprensión*, no puede existir sólo en tanto que gramática abstracta, sino que "es" sólo en cuanto se ejerce. La aplicación lingüística es más fundamental que la pura gramática, ya que en realidad la confirmación de las leyes del lenguaje no responde a un proceso consciente de formación lingüística, sino al uso mundano de la capacidad expresiva del ser humano, en la que las leyes del lenguaje se constituyen a partir de la práctica lingüística misma.

El significado de las palabras se determina de acuerdo al contexto, y no de acuerdo a la gramática que legisla el significado; la superación de la polisemia, es decir, la comprensión correcta, se logra no cuando se define anticipadamente el significado de las palabras, sino cuando se atiende a la práctica en la que el significado

viene determinado de acuerdo al contexto. De ahí que, si la comprensión e interpretación son siempre lingüísticas, y el lenguaje es siempre aplicación, entonces "la comprensión entraña siempre un momento de aplicación": Todo comprender es siempre un aplicar.

No obstante, el momento de aplicación de la comprensión falta en la hermenéutica filológica moderna, aún y cuando ya había sido considerado en la vieja tradición hermenéutica. Tal vez la preocupación de la hermenéutica moderna de encontrar un método seguro para la comprensión e interpretación hizo que se reservara el momento de la aplicación hasta no haber determinado las reglas del método hermenéutico. La omisión del momento de la aplicación, sin embargo, no puede generalizarse a toda la historia de la hermenéutica, ya que el mismo Aristóteles —sin ser hermenéuta— como las hermenéuticas teológica y jurídica lo reconocieron.

En Aristóteles, el problema de la aplicación aparece bajo el concepto de la *phrónesis*, es decir, del entendimiento práctico, del saber hacer práctico. Como saber práctico, la *phrónesis* es pensada por Aristóteles como asunto exclusivo de la ética y de la política, excluyendo de ella a la metafísica. La razón fundamental de la exclusión de la metafísica del saber práctico, se funda en que la naturaleza de la metafísica es el conocimiento de los primeros principios, de lo que es necesariamente y no está sujeto a cambio alguno, en suma, el objeto de la metafísica es la *theoría* o conocimiento luminoso de los asuntos divinos; "la prudencia, en cambio, se refiere a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación", su objeto es *lo que puede ser de otra manera*. La ética y la política son saberes de los asuntos humanos y de lo que no es necesario, por lo que la *phrónesis* sólo puede ser ética y política.

Aristóteles distingue la *phrónesis* de la ciencia —*episteme*— y del arte —*techné*— remitiéndose a la naturaleza propia del objeto de estos saberes y a la finalidad de los mismos. La *phrónesis* no es ciencia porque el objeto de la ciencia no puede variar y porque su finalidad es el conocimiento de lo universal; la *phrónesis* no es arte porque, aunque el arte puede variar, su finalidad es la producción. La *phrónesis* es saber de lo universal y de lo particular, y su finalidad no es ni la adquisición de conocimientos por medio de definiciones ni la producción de objetos; su finalidad no es otra sino la misma acción *phronética*, es decir la recta deliberación acerca de lo que es bueno y conveniente para sí mismo: la acción buena.

Lo que le interesa a Gadamer del análisis de la *phrónesis* aristotélica es precisamente la tensión entre lo universal y lo particular. Destacando en Aristóteles que todo saber moral tiende a la orientación de la vida buena en general, pero que para tal finalidad no existe determinación a priori, sino que se realiza mediante *un saber de lo que es en cada caso*, Gadamer afirma que "si lo bueno





Prometeo.

para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general”.

La situación práctica aristotélica es traducida por Gadamer como la situación hermenéutica en la que el intérprete comprende lo particular a través de lo universal y lo universal a través de lo particular. La hermenéutica filosófica debe tomar el modelo aristotélico del saber moral, en el que la “comprensión” de la situación concreta determina la consecución hacia la finalidad general del saber moral, la cuál no es otra sino un saber-se.

No obstante, en su análisis del papel de la *phrónesis* en la ética aristotélica, Gadamer delimita a la *phrónesis* sólo como saber moral, olvidando un tanto el papel que la *phrónesis* tiene en el saber político. Para Aristóteles, el político debe tener la cualidad de la *phrónesis*, es decir, no debe dejarse guiar en la administración de la polis por medio de reglas rígidas y absolutas, sino que debe gobernar desarrollando la capacidad de deliberar adecuadamente bajo la observancia de las situaciones particulares que se le presenten y resolviendo lo que más conviene para la polis de acuerdo a la situación.

Respecto de la hermenéutica teológica y jurídica, Gadamer considera que la interpretación teológica, que trata de explicitar el mensaje divino de los textos bíblicos, no puede separarse de su realización, es decir, de su predicación; el teólogo es el que interpreta el mensaje divino y lo aplica al predicarlo a los demás, por ello es que no puede haber teología meramente intelectual. La interpretación jurídica, por su lado, se basa en el intento de *concretar la ley*, es decir, de aplicar la ley general a cada caso particular, por ello es que “el jurista siempre se refiere a la ley misma. Pero su contenido normativo tiene que determinarse respecto caso al que se trata de aplicarla”.

Así, y a partir de la *actualidad hermenéutica* de Aristóteles como de la inclusión de la aplicación en la hermenéutica teológica y jurídica, Gadamer intenta restablecer a la aplicación dentro del proceso hermenéutico, ganando con ello para la hermenéutica filosófica el ámbito de la razón práctica, es decir, el ámbito de la razón histórica que *está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce*, superando al mismo tiempo el ideal de la razón absoluta de la Ilustración.

La aplicación es parte integrante y co-originaria del proceso hermenéutico, junto con la comprensión y la interpretación. De hecho, el mismo sentido del término alemán *verstehen* designa ya un saber hacer práctico: “es verdad que en la lengua alemana la comprensión, *verstehen*, designa también un saber hacer práctico: *er versteht nicht zu lesen*, literalmente ‘él no entiende leer’, significa tanto como ‘no se orienta en la lectura’, esto es, no sabe hacerlo”. Comprender es un saber hacer práctico en el sentido de que por medio de él sabemos hablar e interpretar con congruencia, es decir, sabemos orientarnos en el mundo abierto por la tradición.

### Conclusión.

El problema de la aplicación hermenéutica puede leerse en Gadamer como una continuación de la intención fundamental de anteponer verdad a método: no es necesario construir un método para la acción hermenéutica porque estamos de hecho siempre ya aplicando el legado de la tradición a través de los prejuicios; nuestra comprensión no es una herramienta más en el proceso cognoscitivo, sino que la comprensión misma es ya una aplicación del proceso hermenéutico. Así, la primacía de la verdad sobre el método desemboca en la aplicación. Por ello es que el problema hermenéutico de la *phrónesis* es fundamental en la hermenéutica filosófica y no solamente una curiosidad hermenéutica más. Por lo tanto, debemos ver a la hermenéutica gadameriana como un planteamiento ontológico-epistemológico —atinado o desatinado— con pretensiones de configurarse en una filosofía factual sustentada por una razón práctica e histórica.

### Notas

1. Wilhelm Dilthey, *Deo escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Itsmo, 2000, p. 83.
2. De hecho, van juntas una con la otra y mutuamente implicadas: “comprender e interpretar están intrincados de modo insoluble”, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 479. Del lado del comprender dice Gadamer:



"todo comprender es interpretar", y del lado del interpretar: "¿qué significa interpretar? A buen seguro, no es explicar o concebir, antes bien, es comprender, hacer *exégesis*, desplegar", Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 75.

3. Para no hacer muy largo el escrito, he optado por omitir el estudio de las similitudes entre Dilthey y Gadamer. Sin embargo, para no dejar la impresión de desconocimiento de la influencia diltheyana en Gadamer, señalo a continuación algunos puntos en los que confluyen: 1) la idea de otorgarle a la hermenéutica cierta validez general, 2) la insistencia en la primacía de lo histórico en la comprensión e interpretación, y 3) la idea del círculo hermenéutico: la comprensión del todo por la parte y de la parte por el todo.

4. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 365.

5. En este punto Gadamer olvida que existen diferentes tipos de lecturas. Ciertamente, hay lecturas que se hacen con la intención de dejarse interpelar por la verdad del texto. Pero también hay lecturas que se hacen deconstructivamente, es decir, con la intención de detectar los argumentos débiles de los textos; en este tipo de lecturas, la anticipación de sentido se realiza negativamente, debilitando de antemano el sentido del texto. A este último tipo de lecturas, Gadamer no hace referencia alguna.

6. Afirmar otra tradición diferente es posible, piensa Gadamer, cuando, por ejemplo, aprendemos otro idioma. Aprender otro idioma no es sólo conocer su estructura gramatical y sus reglas de locación, sino que además —y acaso fundamentalmente— es comprender la o las tradiciones en las que se practica, logrando pensar en términos de esa o esas tradiciones.

7. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 343.

8. "Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y accesible a sí a su desecho", *Ibid.*, p. 369.

9. *Ibid.*, pp. 332-333.

10. "Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas", *Ibid.*, p. 336.

11. *Ibid.*, p. 361.

12. ¿Qué entiende Gadamer por "la cosa misma"? ¿Se refiere al texto, a la situación hermenéutica, o a aquello que el texto y la situación hermenéutica apuntan? ¿Es el texto o aquello de lo que habla el texto? ¿Cuál es el *asunto mismo* que Gadamer utiliza como parangón de "la cosa misma"? Ciertamente, Gadamer nunca aclara qué entiende con exactitud por "la cosa misma", tomándose este asunto una posible fractura en su planteamiento epistemológico.

13. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 360.

14. "El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo", *Ibid.*, p. 484.

15. *Ibid.*, p. 360.

16. *Ibid.*, p. 467. Chapingo.

17. Valdría la pena preguntarse si las comprensiones correctas fundan su objetividad sólo dentro de la estructura del lenguaje, siendo correcta una comprensión cuando no rompe con las leyes gramaticales del lenguaje y puede ser entendida. La congruencia sería, entonces, sólo congruencia con la gramática y con el acuerdo lingüístico predefinido por una tradición; pero en tal caso, ¿dónde estaría la posibilidad de *corrección* de los prejuicios de la que nos habla Gadamer? ¿Se podrían corregir los prejuicios saliendo de la tradición lingüística a la que se pertenece, por ejemplo aprendiendo otro idioma? Pero en tal caso ¿la corrección no se volvería asunto de autoritarismo intercultural?

18. Félix Duque, *La humana piel de la palabra (una introducción a la Filosofía Hermenéutica)*, Chapingo, Universidad Autónoma de 1994, p. 24.

19. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 539.

20. Las palabras entre corchetes son de Tugendhat. En su artículo "La fusión de horizontes: un comentario sobre H-G Gadamer", contenido en *Verdad-Acción*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 189-196, Ema Tugendhat esboza un acercamiento sumario de la relación lenguaje-comprensión en Gadamer, señalando la influencia de las concepciones heideggerianas de verdad y comprensión en la obra del hermenéuta contemporáneo.

21. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 484.

22. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1998, p. 276.

23. Es saber de lo universal porque la recta deliberación se realiza para *estar bien en general*, y es saber de lo particular porque "tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular", *Ibid.*, p. 277.

24. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 384.

25. La "phronesis política" ha sido destacada por lo menos por Habermas y por Berlin. Habermas hace notar que en Aristóteles la filosofía política es *parte de la filosofía práctica*, una especie de continuación de la ética; por lo que la phronesis política, más que la phronesis ética, es la *filosofía práctica en general*, *cf.* Jürgen Habermas, *Teoría y Práctica*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 49 y ss. Isaiah Berlin, por su parte, nos habla de una *subdivisión práctica* preeminentemente política: "en el ámbito de la acción política, las leyes son mucho más remotas y escasas: las habilidades lo son todo. Lo que hace que los gobernantes, como los conductores de coche, tengan éxito es que no piensen en términos generales, esto es, no se preguntan primordialmente a sí mismos en qué aspectos se parece o no una situación determinada a otras situaciones durante el largo curso de la historia (...) Su mérito es que captan la combinación única de características que constituyen esa situación particular: esa y no otra. Lo que se supone que son capaces de hacer es comprender el carácter de un determinado individuo, de un singular estado de cosas, de una singular atmósfera, de una particular combinación de factores económicos, políticos, personales", Berlin, *El Sentido de la Realidad*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 85-86.

26. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 398-399.

27. *Ibid.*, p. 325.





Marcela Madrid Gómez Tagle

# La interpretación inconclusa

(Desplazamiento y sentido de la cura en la interpretación psicoanalítica)

## Introducción.

¿Sueño, chiste, lapsus lingüe, síntoma?: ¡interpretación!, profiere el joven Freud, quien habiendo abandonado ya la técnica del profesor Charcot, vislumbra en la interpretación un medio propicio para la cura. Y ciertamente, a partir de 1900 con *La interpretación de los sueños*, ésta resulta inseparable de la práctica psicoanalítica. *El psicoanálisis desde que nace, se presenta como consustancial a la actividad de interpretación.*<sup>1</sup> Pero, ¿en qué consiste la interpretación de la práctica psicoanalítica? ¿qué se ha hecho con la herencia que Freud nos legó?

Si bien es cierto que el tema de la interpretación no fue desarrollado, a lo largo de la obra de Freud, de manera explícita, no podemos negar que toda la práctica psicoanalítica, desde él hasta nuestros días, se desarrolla en torno a ella, al grado que es posible plantear que la interpretación constituye la piedra angular de la práctica psicoanalítica. Y es que reflexionar en torno a la interpretación ha sido uno de los imperativos de los últimos años de la historia del pensamiento, establecido, principalmente, por dos líneas de pensamiento: por una parte, por el gran desarrollo de la teoría psicoanalítica, que ha llevado a los estudiosos a reflexionar de manera explícita y central en torno a ella; y, por otra parte, por el renacimiento de la *hermenéutica* hecho por Schleiermacher y Gadamer entre muchos otros.

Ahora bien, de estas líneas de pensamiento es posible derivar dos concepciones distintas de lo que hemos de entender por interpretación: por una parte, la que plantea que interpretar significa esclarecer el significado, es decir, acceder a la esencia de lo que se quiere interpretar, esencia que se presenta como independiente de nuestra interpretación. En este sentido, la interpretación consiste en develar el sentido oculto de una naturaleza objetiva, que nada tiene que ver, aunque parezca paradójico, con nuestra interpretación. Por otra parte, y contrariamente a la consideración anterior, la interpretación se presenta como no determinada a la develación de una esencia oculta, sino que, más bien aquello que se interpreta, un texto, una obra de arte, un decir, etc., no tiene una interpretación determinada, única y verdadera, sino que, por el contrario, son susceptibles de múltiples interpretaciones, es decir, que no se reducen a un sentido único.<sup>2</sup>

A partir de estas consideraciones resulta necesario preguntarnos ¿de qué tipo de interpretación se habla cuando nos referimos al ámbito psicoanalítico? Muchas y muy diversas reflexiones han pretendido dar respuesta cumplida a este cuestionamiento; sin embargo, no parece ser una empresa sencilla. La pretensión de este ensayo es la de hacer una confrontación directa entre planteamientos antagónicos con el propósito de esclarecer la problemática; pero, explícitamente, con la intención de contra-argumentar algunas consideraciones actualmente muy difundidas en nuestro país por Mauricio Beuchot.



Salvador Dalí, *Apuntes de Freud*

### I. Interpretación: Sentido y Verificabilidad. Perspectiva desde la hermenéutica analógica.

La perspectiva de Mauricio Beuchot respecto a cómo entender la interpretación psicoanalítica ha sido una de las más difundidas en México en los últimos años, ya que muy acertadamente este autor ha considerado que la práctica psicoanalítica, desde sus inicios, ha sido un campo muy fértil de práctica interpretativa. Esta consideración que puede resultar acertada lo conduce a afirmar que el psicoanálisis es una 'hermenéutica' del símbolo, del enunciado y del discurso, de manera que toda experiencia analítica se despliega dentro del campo de la palabra. Pero ¿cómo hay que interpretar la palabra?, ¿qué grado de certeza esperamos de una interpretación psicoanalítica?, ¿es válido sujetar a la interpretación psicoanalítica a criterios de verificabilidad y falsabilidad? Es aquí donde empiezan los problemas en el planteamiento de Beuchot.

#### A). El *status* epistemológico del psicoanálisis.

Para Beuchot es una necesidad apremiante determinar el estatus epistemológico del psicoanálisis, ya que sólo de este modo será posible definir de qué tipo de interpretación estamos hablando. Sirviéndose de Ricoeur, Beuchot plantea que el *status* epistemológico del psicoanálisis no puede determinarse a partir de un modelo rígido de las ciencias naturales o físicas, como pretendía Popper,<sup>3</sup> sino que más bien, resulta menester que cada tipo de ciencia tenga el modelo de verificabilidad que le sea propio, esto es, que no se exija que todas

se adapten a un modelo único. En este sentido, el planteamiento que pretende determinar el *status* científico del psicoanálisis puede ser acogido bajo tres perspectivas:

1). Los que intentan ajustar a toda costa el psicoanálisis a la exigencia del modelo tradicional de la ciencia, para garantizar con ello su validez.

2). Los que rechazan el modelo analítico de la ciencia como inadecuado, pero sin renunciar al *status* de científicidad; afirmando que el psicoanálisis es ciencia bajo otro modelo científico distinto y más acorde con la episteme psicoanalítica.

3). Los que aseveran que el *status* epistemológico del psicoanálisis es algo distinto de la ciencia y más cercano a otro tipo de saber no-científico, como la hermenéutica y que no por ello pierde validez.

Ahora bien, Beuchot postula que el modelo epistemológico más propio al psicoanálisis es el que se circunscribe bajo la línea hermenéutica; esto, en tanto la episteme del psicoanálisis está más cercana a la interpretación que a la explicación y, por lo tanto, a la hermenéutica más que a las ciencias naturales. Y ciertamente, desde la perspectiva de Beuchot el paradigma hermenéutico es el modelo epistemológico que más le conviene al psicoanálisis. Así, una vez determinado el paradigma epistemológico propio del psicoanálisis resulta preciso preguntarnos, dentro del ámbito hermenéutico descrito por Beuchot, a qué modelo pertenece la interpretación resultado del análisis.

#### B). Hacia un modelo analógico de la interpretación psicoanalítica.

Beuchot parte de la consideración de que existen dos modelos básicos de la interpretación: por una parte, lo que él denomina el modelo univocista, que plantea que la interpretación sólo tiene como función develar las esencias o naturalezas objetivas que ya están dadas de por sí y que en nada dependen de la interpretación; y, por otra parte, el modelo equivocista, que postula que la interpretación no está determinada por lo interpretado, sino que por el contrario, es posible interpretar infinitamente. A partir de estas consideraciones Beuchot postula que es necesaria una mediación entre estas posturas extremas, es decir, que es preciso un modelo hermenéutico distinto que nos permita situarnos más allá del univocismo y el equivocismo: la analogía.

La hermenéutica analógica, sustentada por Beuchot, en la medida en que centra la interpretación más allá del univocismo y el equivocismo, pretende abrir las posibilidades de la verdad dentro de ciertos límites, a partir de la adopción de paradigmas analógicos



que, por definición, son plurivalentes y abiertos. Una hermenéutica analógica pretende darnos la posibilidad de una interpretación, pero no de cualquier interpretación ya que ésta debe estar determinada por una noción de verdad. Esto es, para Beuchot la apertura del modelo hermenéutico analógico se restringe a lo que se considera verdadero, ya que aun cuando las interpretaciones se integren, su validez está determinada "según grados de aproximación a la verdad".<sup>4</sup> Y ello porque, a partir de este planteamiento, la verificación de la interpretación es fundamental, es decir, no se trata únicamente de interpretar por interpretar.

Partiendo del primer Freud, quien aseveraba que *interpretar es buscar la relación causal entre lo manifiesto y lo oculto*,<sup>5</sup> Beuchot plantea que toda interpretación tiene que sujetarse a la noción de verdad, —pero aclara que no se trata de una verdad absoluta, sino de una verdad contextualizada—, ya que ésta tiene como finalidad única y primordial develar la verdad de lo oculto y, a partir de ella, producir sentido; pero no cualquier tipo de sentido, sino de buscar un sentido que tenga apego a la verdad. De lo que se desprende entonces que la interpretación es precedida por la comprensión.

Finalmente, ¿a partir de qué es posible asegurar la verdad de una interpretación psicoanalítica? Basándose en el texto de Ricoeur "The question of Proof in Freud's psychoanalytic Writings",<sup>6</sup> y junto con él, Beuchot hace suyo el planteamiento de que es posible determinar cuatro criterios que nos permitan aceptar como buena una interpretación psicoanalítica, de modo que pueda ser verificada o falsificada:

1. La interpretación debe ser coherente con el sistema teórico en el que se circunscribe.
2. La interpretación ha de satisfacer las reglas universalizables establecidas a partir de los procedimientos interpretativos para la descodificación del inconsciente.
3. La interpretación debe ser integrable a la vivencia y la conducta del analizado, para que se vuelva un factor terapéutico de mejoramiento o curación.
4. La interpretación debe producir una historia clínica con la clase de inteligibilidad narrativa.

Estos criterios normativos pretendidamente universales que se establecen en torno a lo que ha de ser y ha de hacerse con la interpretación psicoanalítica ponen de manifiesto el carácter rígido y unilateral de un planteamiento como el de Beuchot, en el que se desconoce, si no es que hasta se ignora, el carácter singular del inconsciente y la imposibilidad del analista de proferir no sólo la interpretación sino más aún la interpretación verdadera.

### C). El malentendido fundante de la interpretación de Beuchot.

Como hemos visto en los subtemas anteriores, el modelo de una hermenéutica analógica planteado por Beuchot y aplicado a la interpretación psicoanalítica incurre en algunos, pero muy graves, errores. En principio su consideración de que la validez de toda interpretación debe estar dada por su cercanía o apego a la verdad, rompe con su pretendido planteamiento de apertura, que suponía en un principio la hermenéutica analógica y la limita a la misma dinámica que postulaban los analíticos, es decir, aun cuando Beuchot pretende salir al esquema epistémico instaurado por las ciencias naturales o físicas, en realidad no logra hacerlo ya que no deja de moverse bajo el mismo esquema. Por otra parte, ese imperativo de descubrir la verdad y otorgarle un sentido a lo que está oculto tiene implicaciones bastante serias debido a que supone que el inconsciente es algo que está ahí, como un ente, a la espera de ser interpretado: *en el psicoanálisis el analista encuentra, por medio del sentido que alcanza a reconstruir en el analizado, un mundo al que apuntan sus aspiraciones y deseos de éste, un mundo al que lo dirige el sentido ... que se despliega desde su inconsciente*,<sup>7</sup> lo que resulta bastante absurdo si consideramos que el incons-

Freud. Museo Freud de Londres.





ciente se da en el acto mismo del decir, de la palabra. Además, concebir que la interpretación lleva a cabo esta dinámica, supone que existe, en el analista, un sujeto-del-saber, a la manera del discurso universitario postulado por Lacan, que es el que otorga la verdad y el sentido 'a' y 'de' la vida del analizado. Pero también, estas consideraciones suponen que toda interpretación psicoanalítica debe de estar precedida de una comprensión de lo que está oculto y, por lo tanto, de lo que es posible verificar. Así, la hermenéutica analógica de Beuchot tampoco vislumbra que la mayoría de las expresiones que profiere el analizado poco o nada tienen que ver con la verdad o la falsedad, es decir, no se trata para el psicoanalista de determinar la verdad o la falsedad de lo que manifiesta el analizado.

De este modo, el malentendido en el que incide Beuchot reside en considerar que la interpretación psicoanalítica consiste en hacer consciente lo inconsciente; es decir, en sostener que el propósito de la interpretación es el de esclarecer un sentido oculto que se esconde tras el inconsciente y el que sólo el saber del analista (sujeto-del-saber) es capaz de develarlo. En este sentido, los planteamientos hechos por Beuchot respecto a la interpretación psicoanalítica reducen a ésta a la definición más común y corriente. Definición que se puede encontrar en un diccionario y que plantearía a la interpretación como aquello que consiste en explicar o declarar el sentido de algo (texto o decir) falto de claridad. A partir de todas estas consideraciones, me parece que Beuchot está tan preocupado por encontrar el *status* epistemológico del psicoanálisis, que no alcanza verladamente a comprender el sentido que la interpretación psicoanalítica tiene.

## II. Rasgos generales de la interpretación psicoanalítica.

"La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida, está hecha para producir olas".

J. Lacan.

A partir de 1900, con *La interpretación de los sueños*, comienza a difundirse la idea de que la interpretación consiste en conferir un sentido latente a un contenido manifiesto pero incomprensible; sin embargo, otorgar una significación a un contenido manifiesto de ningún modo puede considerarse una interpretación ya que su principal característica estaría situada en la comprensión y es por esto que algunos autores distinguen entre la interpretación de los sueños y la interpretación tal como se da en la cura.<sup>8</sup>

Ahora bien, ¿en qué residiría dicha distinción? La interpretación psicoanalítica tal como se da en la cura no pretende otorgar

ninguna significación, ningún sentido, ya que carece por completo de él, es decir, no aclara nada, en la medida que no es hermenéutica. Y, ciertamente, el elemento que permite distinguirlas claramente, es el de la comprensión, esto porque a diferencia de la interpretación hermenéutica la psicoanalítica no supone la comprensión, es decir, en ella es posible hablar de efectos de sentido, pero no de comprensión, en la medida en que, como afirma Daniel Gerbez, la comprensión aquietta, tranquiliza y adormece lo real; mientras la interpretación lo despierta. En este mismo sentido ... *el mecanismo de la interpretación no reside en la comprensión. Comprender significa en primerísimo lugar 'encerrar en sí' y, aún más, 'incorporar' ('prender con'). Una de las cosas de las que más debemos cuidarnos es comprender demasiado, comprender más de lo que hay en el discurso del sujeto. No es en absoluto lo mismo interpretar que imaginarse comprendiendo; es exactamente lo contrario. Diría incluso que es sobre la base de un cierto rechazo de la comprensión como empujamos la puerta de la interpretación analítica.*<sup>9</sup>

Empero, si la interpretación psicoanalítica no es del ámbito de la comprensión, cómo es posible saber si una interpretación es afortunada. La única finalidad de la interpretación es propiciar la apertura del discurso, de tal forma que ésta no depende en ningún modo de la palabra del analista; y esto es así no por pura condescendencia; el propio Freud era consciente de ello cuando afirmaba que el sujeto "no puede tampoco recusar nuestra interpretación, porque no tenemos ninguna que proponerle".<sup>10</sup> En modo alguno la interpretación es algo reflexionado y predeterminado, por el contrario, surge como una sorpresa, en la medida en que, sorpresivamente, el inconsciente se da a través de sus formaciones. Sólo a partir de esto resulta comprensible la afirmación de Lacan de que la interpretación esta estructurada como un chiste, ya que el inconsciente, estructurado como un lenguaje, se expresa a través del chiste, del lapsus y ante todo del equívoco. Así, el inconsciente no se presenta como suponía Beuchot como un 'ente' a la espera de ser interpretado, sino que, por el contrario, surge sorpresivamente con la propia interpretación. De este modo, resulta que el inconsciente está sostenido por la interpretación, es decir, que no hay inconsciente antes a la espera de ser interpretado, sino que el inconsciente sólo existe en acto, en el acto de la interpretación.

Es por esto que Lacan recomienda que la interpretación sea siempre equívoca, más que comprensiva; que esté hecha más que para proporcionar certezas para introducir incertidumbre. En cuanto que la interpretación debe producir un sin-sentido, una ruptura del discurso y, como consecuencia, una apertura del mismo o un cambio de discurso; es posible afirmar que ésta (la interpretación) se da



entonces a partir de los accidentes del enunciado, de las formaciones del inconsciente y del equívoco. En este sentido, es posible afirmar que la interpretación recae sobre el significante, evocando el ser, lo real del goce. Así, la interpretación, no tiene porque ser entendida, sino que más bien malentendida, en la medida que produce olas, es equívoca y se presenta como un decir a medias...

Concebir a la interpretación como aquello que es equívoca, significa para Daniel Gerber que el lugar de la interpretación no puede ser otro que el del malentendido, en tanto que *el malentendido es lo real mismo de la lengua, real que causa al sujeto desante. Y si la interpretación no es otra cosa que un malentendido, su efecto no podrá ser otro que el de causar, la proeza del psicoanalista es explotar el malentendido. Explotarlo, no deshacerlo, actitud que quitaría al saber del lugar de saber supuesto, eliminando toda posibilidad de interpretación.*<sup>11</sup>

#### A). El lugar del síntoma en la interpretación.

El síntoma posee un lugar esencial en la interpretación, no sólo porque sin síntoma no hay demanda de análisis, sino porque él es ya, en sí mismo, una interpretación, está estructurado como tal, en tanto que quiere decir otra cosa. El síntoma es el medio a través del cual el cuerpo del analizado manifiesta algo que el decir calla, en este sentido es posible aseverar que el síntoma está colmado de sentido, y no requiere que un agente externo —el analista— se lo otorgue. Ahora bien, ¿qué implicación tendría afirmar que el síntoma requiere que la interpretación le otorgue un sentido?

Profil, James Freud de Londres



Facultad de filosofía

Suponer que la interpretación tiene como propósito fundamental otorgar sentido al síntoma para propiciar con ello su desaparición, es un gran error, ya que el síntoma adquiere con ella mayor consistencia; es decir, la interpretación —concebida como otorgadora de sentido—, lejos de disolver el síntoma, lo consolida. Y es que el síntoma no es algo que este ahí a la espera de ser interpretado, ya que es precisamente su exceso de sentido lo que, paradójicamente, no dice nada. De tal modo que *“el sentido del síntoma es, en última instancia, lo real; esto es, un sin-sentido. El síntoma se inscribe en este punto preciso donde el sentido se anuda al sin-sentido”*.<sup>12</sup>

El síntoma es una formación del inconsciente, y como éste, está estructurado como un lenguaje, es decir, es el equivalente a un mensaje hablado, cuyo médium es la palabra: chiste, lapsus lingüe, etc., o en su caso, de la negación de la misma: el silencio. Y es debido a esta característica que es posible resolverlo por entero en un análisis de lenguaje, de equívoco, de desplazamiento de sentido. Pensemos entonces que este descubrimiento es la condición de posibilidad de la cura por el habla.

Sin embargo, a pesar de que el síntoma se estructura como un lenguaje no es posible reducirlo a un mero signo que quiere decirnos algo, por el contrario, se trata más bien, de un significante que no dice nada y que sólo adquiere sentido o se consume en tanto se dirige a un otro significante situado en el analista. Así pues, el síntoma sólo se presenta completo en el momento del análisis, en el momento de la pregunta, el silencio y la palabra. Y es en esta medida que el analista es y se sabe la mitad del síntoma. Pero si el síntoma no requiere de un desciframiento por parte del analista ¿dónde queda entonces la figura del analista como sujeto-supuesto-saber? es decir ¿por qué el analista es la mitad del síntoma?

#### B). Función del saber en la interpretación.

Pretender elucidar la función que el sujeto-supuesto-saber tiene en la interpretación, resulta ser una tarea bastante compleja, debido a que este sujeto parece desarrollar una tarea antagónica, esto es, por una parte, se plantea que el sujeto del saber es indispensable para establecer la dinámica que ha de seguir la interpretación en la medida en que instauro el sentido al síntoma; pero, por otro lado, se considera que para que la interpretación pueda ser tal, el sujeto-supuesto-saber debe permanecer al margen o mantener una posición más que como sujeto del saber como sujeto del deseo.

Ahora bien, con el propósito de esclarecer dicha problemática, resulta preciso aclarar que únicamente en la interpre-



Max Pollack, *Sigmund Freud*, 1914

tación psicoanalítica, la constitución del sujeto-supuesto-saber es el malentendido fundante, y es este gran equívoco el que hace posible la interpretación. Y es que, en definitiva, la existencia de un sujeto supuesto al saber hace posible la dinámica del análisis.

La concepción hermenéutica de la interpretación, sustentada por Beuchot, supone la existencia de un sujeto de saber capaz de determinar la verdad y el sentido de lo interpretado; sin embargo, cuando se habla de interpretación psicoanalítica, a la manera en la que la hemos tratado hasta el momento, la perspectiva se presenta de manera distinta. La interpretación deja de ser el enunciado de un saber, es decir, la interpretación no hace saber, sino que, por el contrario, más que darse a partir de un saber, se da desde el deseo. En otras palabras, la función del analista en la interpretación del síntoma, no es la del sujeto del saber, sino más bien la del sujeto del deseo. Bajo este mismo sentido es posible aseverar que el analista es la mitad del síntoma. A partir de lo anterior, lo que se plantea entonces es que el analista profiere una interpretación del deseo del analizante.

El riesgo, en todo caso, de la función del sujeto supuesto de saber es la de convertir la suposición en saber efectivo, lo que implicaría la adopción de la estructura del discurso universitario postulado por Lacan:

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{S}$$

Y que mantiene una estructura distinta a la estructura del discurso del psicoanálisis:

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{S}{S_1}$$

Lo que anularía por completo el carácter abierto y deslizable del discurso e interpretación psicoanalítica, en favor de la rigidez y la cerrazón del discurso universitario.

### III. Lenguaje e interpretación psicoanalítica.

*"El ser es un ser de lenguaje".*

N. Braunstein.

Sin lugar a dudas, el psicoanálisis parte de una certeza: el inconsciente está estructurado como un lenguaje, por ello es que su ley primordial es la ley del lenguaje. Desde la instauración de la prohibición, que hace posible el surgimiento de la cultura, el lenguaje se ha presentado como lo humano por excelencia. Pero el lenguaje no sólo es la ley fundante, es también el malestar y la cura, y es precisamente por esto que el lenguaje es considerado como lo que constituye esencialmente al ser humano, porque más allá del lenguaje no existe realidad alguna, el lenguaje hace realidad, es decir, no existe realidad 'pre' o 'extra' lingüística. De este modo, el habla engendra una realidad discursiva.

Persemos entonces que el lenguaje constituye el instrumento y el medio del psicoanálisis, pero no en tanto es considerado en su función meramente comunicativa: la que pudiera establecerse entre analista y analizado, sino más bien, en tanto que permea todas nuestras dimensiones, esto es, que aun cuando impere el silencio en el análisis, el lenguaje no deja de estar presente. *El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio.*<sup>13</sup> Porque más que hablar somos hablados, es decir, somos atravesados por el lenguaje, y éste termina por decirnos. En este sentido, me parece necesario puntualizar algo: que el lenguaje no es un producto del ser humano en la medida en que éste emite su voz, sino que, por el contrario, es éste —el ser humano— producto de él.

Ahora bien, si más que ejercer nosotros un uso del lenguaje somos usados por éste, es preciso preguntarnos ¿cuál es la función



del lenguaje en el análisis? Ya no se trata de que nosotros, como agentes externos, 'abrochemos' significante y significado, en una realidad, que nos parece ya bien determinada y a la cual sólo hay otorgarle orden y sentido. Por el contrario, en el análisis, el lenguaje dice a través de nosotros, es decir, el sujeto que habla no es autor de lo que dice, porque más que ser un ser hablante, es un ser hablado. Y ciertamente, en cuanto el sujeto habla, es, de hecho, hablado por la lengua, porque como diría Heidegger "de todas partes nos viene el habla al encuentro".<sup>14</sup> Es por esto que el análisis siempre se da dentro del desplazamiento simbólico, porque el significado nunca deja de deslizarse en relación al significante.

Dentro de este ámbito, la función del lenguaje no es únicamente la de informar o describir, sino como diría Lacan la de evocar, equivocar y dejar deslizar, es decir, propiciar el desplazamiento del sentido, que es en última instancia, lo único que hace posible la interpretación. Así, el lenguaje configura todo el ámbito psicoanalítico, no sólo en tanto que es su estructura y condición de posibilidad, sino también en tanto que encarna, en sí mismo, la propia cura. De este modo, el descubrimiento principal del psicoanálisis, es la función que el lenguaje tiene en la vida y constitución del sujeto, y en tanto tal, en la práctica psicoanalítica. *El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre.*<sup>15</sup> Así, el hombre es hombre gracias al lenguaje, y es por eso que el habla configura su realidad y permite la cura. El habla, entonces, transforma el cuerpo.

### Conclusión.

¿En qué reside entonces la principal diferencia entre los dos conceptos de interpretación esbozados aquí? Me parece que el aspecto fundamental en el que se basa el antagonismo de estas dos posturas, reside en el hecho de que se está no sólo partiendo de fundamentos diferentes, sino también apuntado a ideales distintos.

La consideración de Beuchot de que la interpretación en el análisis debe darse bajo el modelo de una hermenéutica analógica, parte de un ideal normativo, es decir, Beuchot no puede renunciar al esquema implantado por la filosofía analítica, y por tanto, no puede tampoco dejar atrás nociones como las de racionalidad o una cierta moralidad casi religiosa. Esto es, la interpretación, para que realmente sea tal, debe apegarse a ciertas normas, como ser verificable y, por tanto, unívoca. Con esto, resulta evidente que Beuchot impone una finalidad moral y teológica a la interpretación psicoanalítica.

Por otra parte, los planteamientos que postulan que la interpretación es más bien el desplazamiento del sentido, el equívoco y el

malentendido, tienen como finalidad única y primordial describir simplemente como se da el análisis. Es decir, mientras Beuchot plantea como debería ser el análisis y la práctica psicoanalítica, Lacan y Braunstein, entre otros, se abocan únicamente a la manera en la que funciona el inconsciente, sin pretender instaurar ningún tipo de normatividad, ni moral ni racional.

Así resulta, creo yo, más saludable la última postura, ya que si consideramos que el psicoanálisis, como lo pensó Freud desde un principio, pretende dar cuenta o liberar la represión implantada por la racionalidad y la moralidad que exige la cultura, y en general por el peso de la verdad, resulta bastante absurdo pretender suplantar la represión, por un método que impone normas y enuncia verdades como lo es el método postulado por Beuchot.

### Notas

1. Braunstein, Néstor A., *La interpretación psicoanalítica*, México, Lumen, 1988, p. 5.
2. Cfr. Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, p. 357, citado por Beuchot, "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica" en *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, México, UNAM, 1995, p. 159.
3. Cfr. Popper, Karl, "El objeto de la ciencia", en *Conocimiento objetivo*, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 58.
4. Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1997, p. 48.
5. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, México, BUMP, 1989, p. 151.
6. *Ibid.*, p. 158.
7. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, p. 123.
8. Cfr. Poranías, Gérard, "La interpretación", en *La interpretación psicoanalítica*, México, Trillas, 1988.
9. Dromard, Jean-Paul, "De la interpretación y de la escansión", en *La interpretación psicoanalítica*, México, Trillas, 1988, p. 45.
10. Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1967, p. 102.
11. Gerber, Daniel, "Interpretar el malentendido", en *La interpretación psicoanalítica*, México, Trillas, 1988, p. 32.
12. *Ibid.*, p. 35.
13. Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal-Gutand, 1987, p. 11.
14. *Ibid.*
15. Miller, Jacques-Alain, "El prope: psicoanálisis y lenguaje", en *Recorrido de Lacan (Ocho conferencias)*, Bs. As., Manantial, 1987, p. 96.



Rosario Herrera Guido

# El sujeto del inconsciente, la ciencia y la verdad\*

A Marcela Madrid, por el diálogo.

*Al final de mi vida  
me doy cuenta que no he sido  
más que un muchacho,  
que caminando a la orilla de la playa  
a veces he encontrado unas conchas más bellas que otras,  
pero siempre ante el infinito océano de la verdad.*

Isaac Newton

## 1. El sujeto del inconsciente.

El concepto de sujeto se encuentra en Jacques Lacan desde sus primeros escritos; es un concepto que no contempla la obra de Sigmund Freud. Para Lacan el yo pertenece al orden imaginario y el sujeto al orden simbólico. El sujeto no equivale a la sensación consciente de agencia o de intencionalidad, pues estas son ilusiones producidas por el yo, sino al *sujeto del inconsciente*. Una diferencia que ya estaba en Freud, quien *...escribió Das Ich und das Es (El yo y el ello) para mantener esta distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo en tanto constituido en su núcleo por una serie de identificaciones alienantes.*<sup>1</sup>

El concepto de sujeto en Lacan refiere a los aspectos que no pueden objetivarse (reducirse a cosas). Lacan llama sujeto *... a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto*. Por ello las referencias al lenguaje determinan su concepto de sujeto. Asimismo, Lacan distingue al sujeto del enunciado del sujeto de la enunciación, para proponer que el sujeto es un *parlêtre* (hablante), un ser que no es autor de su decir, sino que es atravesado por el lenguaje, dividido, escindido, castrado. Ya Freud habla de la *escisión del yo* (en alemán *Ichspaltung*; en francés *clivage*

*du moi*), como un proceso apreciable en el fetichismo y la psicosis, fenómenos de los que colegía dos actitudes opuestas ante la realidad y que llegaban a coexistir en el yo: aceptación y desmentida. Lacan amplía el concepto de *Spaltung* pero no para designar procesos singulares sino una característica de la subjetividad en general, pues el sujeto está alienado de sí, por una escisión irreductible, incurable, ya que no hay síntesis subjetiva posible. Un sujeto dividido que denota la imposibilidad de autoconciencia plena, transparente y presente a sí misma, que hace que el sujeto se encuentre separado de su propio conocimiento. Lo que indica la presencia del inconsciente, como efecto del lenguaje, efecto del significante, pues es el habla misma la que determina una división entre sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. También la lingüística europea propuso la diferencia entre el enunciado y la enunciación: 1). *enunciado*: cuando las unidades gramaticales abstractas (como las oraciones), son independientes de sus circunstancias y 2). *enunciación*: cuando la producción lingüística es analizada como acto individual de un hablante en una situación específica (Ducrot y Todorov).<sup>2</sup>

Lacan enseña que el acto de hablar tiene un sentido en sí mismo, incluso si las palabras no tuvieran ningún sentido, pues antes que transmitir un mensaje la palabra es un llamado (una



demanda de amor) al otro. Así es como Lacan introduce la dimensión de la enunciación en términos de inconsciente. Mientras el enunciado es la palabra en su dimensión consciente, la enunciación es inconsciente. Por lo que la palabra no proviene del yo ni de la conciencia sino del inconsciente, pues el lenguaje procede del Otro, del orden simbólico. La idea de que el "yo" puede ser amo del discurso promueve la ilusión de unidad. La misma palabra "yo" es ambigua: puede ser sujeto del enunciado y también un índice que designa, pero no significa, al sujeto de la enunciación. Se comprende así que el sujeto está dividido en el acto mismo de articular el "yo", dividido entre el enunciado y la enunciación.

Este sujeto que se experimenta como siendo hablado, dicho por el lenguaje, es el sujeto del inconsciente. Un sujeto que se puede apreciar en las experiencias del ensayo, la novela, el relato y el poema, en los instantes en que las palabras no son dichas por el sujeto sino que éste es dicho por ellas. Y es que el lenguaje dice más de lo que el pensamiento intencional se proponía decir. Una experiencia que Michel de Montaigne o Pablo Picasso enunciaban en una famosa frase: *Yo no busco, encuentro*. Un enunciado que sugiere el tropiezo del inconsciente, la sorpresa del yo al percibirse produciendo un nuevo sentido. Una experiencia de la que Paul Valéry dice: *...vengo a ignorar en voz alta*.<sup>3</sup> Un ensayo comparable a la regla de oro del análisis, la *asociación libre*: decir todo lo que pase por la cabeza, sin censura, vía regia hacia una cierta verdad del deseo inconsciente, modo de conocimiento a través del cual todo lo que se puede saber, sólo se sabe al decirlo, pues la verdad habla.

El sujeto del inconsciente parte de un *no saber* sobre el deseo y con ello produce saber (condición para que surja algo nuevo). Ser atravesados por el lenguaje exige no saber a dónde puede llevar el lenguaje. Octavio Paz lo advierte: *...las frases se alinean una tras otra sobre la página y al desplegarse abren un camino hacia un fin provisionalmente definitivo*.<sup>4</sup> Se trata de la experiencia del sujeto dividido, al que le asiste la duda, y cuyas certezas iluminan universos jamás librados para siempre de las sombras. Por ello el sujeto del inconsciente parece de una herida en el saber. Lo que le posee es el lenguaje que lo atraviesa, como en la experiencia con la poesía, de la que Diego Romero de Solís advierte: *...guarda la perplejidad de lo subjetivo frente a lo abierto, en la duda íntima, en la indecisión de un mundo interpretado -en su inseguridad-, de lo que se habló*.<sup>5</sup>



Goya, Saturno devorando a su hijo.

## 2. La ciencia y la verdad.

Lacan también piensa al sujeto en términos de una división entre la verdad y el saber. La verdad es sobre el deseo; articular esta verdad es el fin de todo análisis. Pero la verdad no está esperando que el analista la revele al analizante, sino que se constituye en el análisis. En oposición a la filosofía clásica, Lacan afirma que la verdad no es bella y que conocerla no supone alcanzar el bien. Cabe señalar aquí que Lacan habla de verdad en singular, de la verdad de cada sujeto. En la enseñanza de Lacan no hay una





Iberreda, La anápsis

concepción unívoca de la verdad, pues la relaciona y la opone a diversos contextos:

A. *Verdad versus exactitud.* Mientras la exactitud introduce la medición en lo real (meta de las ciencias exactas), la verdad del deseo sólo concierne a las ciencias de la subjetividad. La verdad sólo tiene sentido en el contexto del lenguaje: *La verdad se abre camino en lo real gracias a la dimensión de la palabra. No hay nada cierto o falso antes de la palabra.* Esta no es la única vez que Lacan evoca a Heidegger: *Ninguna cosa sea donde falta la palabra.*<sup>6</sup> El logos, advierte Heidegger, designa el decir y el ser, pues decir y ser se copertenenen, en forma velada, *imposible de abarcar por ningún pensamiento.* Heidegger y Lacan, apelan a un *decir esencial* para escuchar la pertenencia del pensar y el ser. Lacan sugiere esta mínima ontología, cuando declara en *Radiofonía* que su experiencia sólo toca al ser para hacerlo nacer de la desgarradura que se produce en el ente que está por decirse. Y es que el ser solicita del inconsciente para retornar cada vez que lo requiere.<sup>7</sup>

B. *Verdad y ciencia.* La ciencia no puede pretender el monopolio de la verdad. Merito cuando la ciencia se basa en la expulsión (*Verwerfung*) de la verdad como causa, así como de la dimensión simbólica de la subjetividad. Aunque la crítica de Lacan

no se dirige a la ciencia *per se*, sino al modelo positivista. Lo que caracteriza a la ciencia para Lacan, es un alto grado de formalización matemática, transmisible. La ciencia se caracteriza también por una relación particular con el saber, excluyendo el acceso a tal saber por la vía de la intuición; por lo que propone un solo camino: la razón. Cuando Lacan sostiene que el psicoanálisis sólo opera al sujeto de la ciencia, afirma que el psicoanálisis no se basa en una experiencia inefable, sino en un diálogo razonado, incluso cuando la razón delira.

Mientras Freud recurre a las ciencias de la naturaleza y la termodinámica, únicos modelos rigurosos de su época, Lacan importa conceptos de las ciencias de la subjetividad (sobre todo de la lingüística). Pero no hay que olvidar que Freud, cuando tomaba conceptos de la biología los reformulaba hasta generar un nuevo concepto, ajeno a sus orígenes biológicos. Freud, enseña Lacan, con su hipótesis del inconsciente se anticipa a los descubrimientos de la lingüística estructural. Lo que para Freud en un principio es un método terapéutico, hacia 1925 es afirmado como la ciencia de los procesos psíquicos inconscientes.

Ante la oposición ciencia y arte, Lacan afirma que el psicoanálisis es un arte liberal, como los medievales: la música, la



gramática, la aritmética, la geometría. A pesar de ello, como la ciencia sólo se constituye aislando y definiendo su objeto de estudio, en 1965 aísla el objeto *a* (*objeto causa del deseo*), como el objeto del psicoanálisis. Sin embargo, a partir de entonces Lacan duda de la cientificidad del psicoanálisis, llegando a decir en 1977, que el psicoanálisis es un delirio del que se puede esperar que produzca una ciencia.

¿El psicoanálisis es una ciencia o un arte? Se puede decir, desde Ricoeur, que el discurso del psicoanálisis se ha sostenido gracias a una dialéctica entre lo metafórico y lo científico especulativo, entre lo lingüístico y lo poético, dado que lo poético se cuele por las discontinuidades que surgen en lo especulativo y lo científico, pues un sistema científico universal sería la muerte de la poética, y una poética universal implicaría la muerte de la racionalidad y de la ciencia.<sup>8</sup>

C. *Verdad, mentira y error*. La verdad está vinculada al engaño, pues la mentira puede revelar la verdad sobre el deseo con más elocuencia que el enunciado sincero. El engaño y la mentira no son opuestos a la verdad. El papel del analista es revelar la verdad que hay en el engaño. Freud mismo, adelantándose a Heidegger, sostuvo que a la verdad sólo se accede a través de la mentira y el autoengaño. Y es que la errancia está en el origen de la verdad, pues ésta no se agota en el juicio y el enunciado, ya que hay un plus en la enunciación, en la dimensión inconsciente: un decir que produce verdad.

La verdad y el error se copertenece. La verdad es revelada en los lapsus. La relación entre la verdad y el error se puede percibir a través de la estructuración que emprende la palabra en busca de la verdad, como el error que se fuga en el engaño y es atrapado al fallar. Lacan, muy avanzada su enseñanza, habla del inconsciente como "un embuste" (*Unbewusst*). A partir de aquí es que se puede hablar de que el inconsciente es falso, en el sentido en que el deseo inconsciente y su interpretación, hace falsear al sujeto, lo hace desfallecer, pues no se cierra con una significación unívoca sino que promueve el deslizamiento del sentido.

D. *Verdad y ficción*. La ficción tiene más en común con la verdad que con la falsedad. *La verdad está estructurada como una ficción o la verdad tiene estructura de ficción*. De esto se puede colegir que la ficción, deja de ser un estorbo para la articulación de la verdad. Freud mismo introdujo el concepto de *realidad psíquica* (la *Wirklichkeit*, que es verdad literaria), para designar la verdad subjetiva, tan real como la realidad objetiva (*Realität*), para combatir los ataques del positivismo contra el psicoanálisis.

E. *La verdad y lo real*. La verdad aspira a lo real. Decir el ser, es el deseo de todo analizante. Una imposibilidad que no reco-

mienda el silencio, como Wittgenstein, porque es *de lo que no se puede hablar de lo que más se habla*.

Al principio Lacan hablaba de lo real, desde Emile Meyerson, como "un absoluto ontológico". Después, lo real es uno de los tres órdenes (además de lo imaginario y lo simbólico) desde donde se pueden pensar los fenómenos psicoanalíticos. A diferencia de lo simbólico, hecho de oposiciones (presencia y ausencia), en lo real no hay ausencia. Lo simbólico es un conjunto de elementos discretos diferenciados (significantes); lo real es indiferenciado, sin fisuras. Es lo simbólico que introduce un corte en lo real, en el proceso de la significación; el mundo de las palabras significa el mundo de las cosas. Lo real está fuera del lenguaje, es inasimilable a la simbolización. Esto lo lleva a vincular lo real a lo imposible (de imaginar, de simbolizar). Lo real implica una sustancia que subtiende lo imaginario y lo simbólico. Lo real es lo biológico, el cuerpo, la pulsión, el goce. Más tarde, lo real es la mueca de la realidad, dado que la realidad designa representaciones imaginarias y simbólicas.<sup>9</sup> Decir lo real, lo imposible de decir, es lo que el analizante bordea en el intento de decir su ser.

Asimismo, Lacan diferencia el *conocimiento*, que es imaginario, del *saber* (que es simbólico). Y el saber es la meta del análisis. Saber de la articulación de los significantes en el universo simbólico del sujeto: saber de la cadena signifiante. El inconsciente es el otro nombre del saber simbólico, como saber desconocido. El único medio para acceder al saber en análisis es la *asociación libre*. Hacer que el sujeto hable de cualquier cosa, no es promover que confiese lo importante, sino que hable de lo que carece de importancia, *para él*. En psicoanálisis, las palabras revelan no lo que quieren decir sino otra cosa. Por ello es que el lenguaje es la causa del inconsciente. El psicoanálisis no se dirige, ni podría, a un saber absoluto, porque el inconsciente es irreductible; hay una división ineludible entre el sujeto y el saber. El saber simbólico es saber de la verdad sobre el deseo inconsciente. Pero el saber no reside en algún sujeto, ni en el Otro (el orden simbólico), ya que es intersubjetivo; esta es la causa de que se le supone un sujeto al saber (el sujeto-supuesto *al* y *del* saber: el analista), fundamento de la transferencia, que introduce la dimensión del amor, pues se ama al que se le supone el saber, como ya mostraba *El banquete* de Platón.

Para abordar la vinculación entre el sujeto del inconsciente, la ciencia y la verdad, Lacan escribe el texto "La ciencia y la verdad" (1965)<sup>10</sup>, que es el último de los artículos de sus llamados *Escritos*. Es un texto en el que propone que la noción de verdad escapa a la formalización integral, y que esta falta remite a la falla de la ciencia en general, que siempre busca saturarla. Ya la duda



cartesiana marcaba al sujeto con una división entre el saber y la verdad. Y es que el sujeto de la ciencia está, como todo sujeto, dividido entre el enunciado y la enunciación.

Como el psicoanálisis tiene la tarea de tomar por objeto al sujeto de la ciencia, que a su vez es efecto del significante que nace en falta, el sujeto de la ciencia está marcado por la falta. El sujeto de la ciencia es el que se dedica a hacer ciencia, y que el discurso científico mismo, para ser tal, expulsa de su campo.

Para hablar de la ciencia, Lacan retoma a Descartes, pues hay un momento del sujeto que es correlato de la ciencia: el *cogito*. La ciencia tiene una larga historia, pero es hasta la ilustración que adquiere su estatuto de ciencia, cuando el pensamiento racional se convierte en el método científico, lo que le da a la ciencia la verdad sobre el mundo. Se trata de un momento marcado por el rechazo de todo saber al que no se acceda de manera clara y distinta, ligando al sujeto al ser, para constituir el sujeto de la ciencia. Un momento del sujeto que conduce a Lacan a la división del sujeto entre el saber y la verdad, dada la falta en el orden simbólico, también marcado de incompletud.

La falla de la ciencia es la propia falta del sujeto de la ciencia, es decir del científico. A ello se debe que no exista la objetividad y que la ciencia esté marcada por esta falta. La falla en el científico y en la ciencia se debe a que toda la verdad no puede ser dicha (en los dos sentidos: ni hablada ni placentera). Porque siempre se puede saber más, la verdad es lo que falta en el saber para su realización.

Toda tentativa o tentación de suturar la falla de la ciencia conduce al error. La ciencia sólo se puede realizar pasando por el sujeto de la ciencia. Lo demás conduce al error. El sujeto de la ciencia no se puede suturar, pues está inscripto como sujeto en el lenguaje. A esto responde que Lacan reformule el "Pienso, luego soy" de Descartes en estos términos: "Pienso donde no soy por el pensamiento, por tanto, soy donde no pienso". Lo que significa que el pensamiento sólo funda el ser anudándose en la palabra que lo marca como sujeto del lenguaje. El sujeto está sujetado al lenguaje, por esto puede hablar. Por ello Lacan pone a la verdad como causa. La verdad, en tanto que lenguaje, es la causa que hace hablar al sujeto. Una verdad que no se revela sino que se produce.

El límite de la ciencia y la verdad es lo innombrable: lo real. Todo lo que hay que decir de la verdad es que no hay metalenguaje (un lenguaje que venga a decir lo verdadero sobre lo verdadero), y que sitúa al positivismo lógico. Y es que la verdad habla; no tiene otro medio para hacerlo. Esta caída del metalenguaje, en lo que tiene de engañoso y de lógico, significa la caída de la represión del



David Proctor: *My Surgery, My Mind*

sujeto de la ciencia, que desconoce su tachadura subjetiva. Lacan arremete contra el positivismo porque pretende hacer de las ciencias algo preciso y sin falla. Pero no hay palabras para decir la verdad; por ello nos quedamos en el campo del saber (que puede ser modificado constantemente). No hay una verdad única; de ello dan cuenta los diversos paradigmas científicos.

La verdad que promueve el inconsciente es que no hay verdad absoluta, sino sólo saberes superables. Por ello es que en el discurso psicoanalítico tenemos a la verdad como causa y al saber puesto en ejercicio.

\*Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la ciencia y la técnica, realizado en Morelia, Michoacán, entre el 25 y el 29 de septiembre de 2000.

#### Notas

1. Jacques Lacan, *Escritos, A Selección*, Londres, Tavistock, 1977, p. 128.
2. Oswald Duzot y Tsvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, Seuil, 1972, p. 405-10.
3. Paul Valéry, *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 1990, p. 44.
4. Octavio Paz, *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 56.
5. Diego Romero de Solís, *Poética*, Madrid, Taurus, 1981, p. 189.
6. Martin Heidegger, *De camino al lenguaje*, Barcelona, OOC, 1987, p. 213.
7. Jacques Lacan, *Psicoanálisis, radiofonía & televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 45.
8. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, cap. VIII.
9. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII, L'œuvre de la psychanalyse, 1969-70*, París, Seuil, 1991, p. 148.
10. Lacan, "La science et la vérité", en *Escritos II*, París Seuil, 1971, pp. 219-244.



Raúl Garcés Noblecia

# Tecnología, virtualidad y religión

El creciente uso de las tecnologías de ingeniería genética, robótica y telecomunicaciones en los ámbitos de creación, interacción y consumo de información sobre la vida, el trabajo y la comunicación han dado lugar a la existencia de acontecimientos que se encuentran en la franja que divide lo real de lo virtual, lo efectivamente existente de lo meramente simulado e ilusorio, como es el caso de la clonación, la inteligencia artificial y la globalización electrónica. Entre las reflexiones teóricas ocupadas en señalar y esclarecer los "fenómenos reales", distinguiéndolos de los "eventos virtuales" o las "evidencias verdaderas", distanciándolas de las "falsas ilusiones", destacan aquellas elaboraciones discursivas que toman especialmente los efectos que las tecnologías electrónicas tienen en la rehabilitación de preocupaciones propiamente filosóficas, cuestiones metafísicas e incluso experiencias religiosas.<sup>1</sup>

En un acercamiento general a dichas cuestiones presentamos una breve descripción histórica de algunas de las posiciones clásicas, instrumentalismo, artificialismo y virtualidad tecnológicos, inscritas en lo que se denomina filosofía de la tecnología. La caracterización de estas orientaciones teóricas nos servirán para abordar y reconsiderar desde una óptica contemporánea el sentido de los conceptos filosóficos básicos de *potencia y realidad, posibilidad y actualidad*, valiéndonos de recientes aportaciones

postestructuralistas que anuncian la existencia de nuevos *procesos culturales e interactivos* involucrados en el uso de las tecnociencias y los medios electrónicos digitales. Especialmente los que resultan de la convergencia de las fuerzas tecnológicas con las experiencias humanas fundamentales, entre las que destacamos a las prácticas religiosas que han sido reconsideradas nuevamente al discutir las relaciones existentes entre las creencias y las razones técnicas, expresadas tanto en las nuevas manifestaciones de la fe en las comunidades practicantes en línea, como en la irreflexiva globalización de la racionalidad tecnológica.

## 1. Del instrumentalismo técnico al artificialismo.

Existe una larga tradición filosófica que hunde sus raíces en el pensamiento griego, preocupada por los efectos y las implicaciones que tienen los recursos técnicos. Las valoraciones occidentales sobre la tecnología son diversas e incluso ambiguas, entre las que nosotros destacamos al menos tres importantes posiciones filosóficas: La primera posición es el *instrumentalismo*, que reduce la técnica a su condición de medio físico y mecánico cuyo propósito fundamental es la utilidad y la eficacia. El instrumentalismo con-



sidera a la tecnología como resultado del conocimiento especializado, y un medio preciso para la reproducción de las fuerzas, los movimientos del entorno y el orden de las leyes físicas de la naturaleza. En segundo término, se encuentra el *artificialismo*, que describe a las técnicas como «extensiones o prótesis» que amplían e intensifican las capacidades físicas y las facultades cognitivas de los hombres. Esta posición sostiene que la tecnología tiene la capacidad de prolongar artificialmente los alcances de la acción y el pensamiento humano más allá de lo naturalmente necesario y permitido.<sup>2</sup> Finalmente, se encuentra la perspectiva contemporánea de la *virtualidad técnica*, que afirma la independencia relativa del mundo físico e irreductibilidad de las fuerzas tecnológicas a meras extensiones artificiales; partiendo de la actual convergencia entre las técnicas electrónicas de simulación, la replicación audiovisual y los modos interactivos de comunicación. Esta reciente posición anuncia la complementariedad entre los sistemas binarios y las técnicas electrónicas, que a través de «modelos matemáticos e imágenes de síntesis», ofrecen un peculiar modo de reproducir modelos de simulación y reinventiones tridimensionales, de cualquier tipo de realidad natural, artificial, ideal e incluso inexistente.<sup>3</sup>

Volviendo al denominado *instrumentalismo técnico* se trata de uno de los enfoques teóricos surgidos de las concepciones planteadas por la tradición filosófica griega. De este surgirán las interpretaciones reduccionistas que determinarán el valor negativo y delimitarán un sentido accesorio entre las fuerzas técnicas y las experiencias humanas durante varios siglos de reflexión filosófica. A partir de la interpretación expresada en los diálogos de Platón y los argumentos de Aristóteles, serán enunciados juicios severos que orientarán, la crítica y la desvalorización de la técnica como objeto de una consideración filosófica positiva. En la interpretación de la obra de ambos filósofos griegos, cada uno de singular manera, es claro que se subestima teóricamente y se deprecia la falsa imitación de las fuerzas naturales lograda a través de los instrumentos y las



Uri, Picturo 1999.

máquinas. Ya que para el pensamiento griego clásico los instrumentos técnicos sólo dan muestra de la manera como las formas perfectas y los modelos matemáticos, expresiones de una idea verdadera, pueden llegar a ser reducidos y degradados a su insuficiente manifestación física y mecánica. Es a partir de estas interpretaciones fundacionales, que intelectuales y filósofos posteriores, medievales, modernos y contemporáneos, resolverán el problema de la técnica criticando la racionalidad mecánica y alienante inherente de estos recursos, reduciéndolos a su utilidad material, a su condición de falsas imitaciones e instrumentos enajenantes.<sup>4</sup>

Sin embargo, existe un corte histórico que nos permitirá mostrar la existencia de la principal concepción filosófica alusiva a la segunda posición que hemos señalado: el *artificialismo técnico*. Se encuentra en la obra del pensador alemán Ernst Kapp, creador en sentido estricto del concepto *filosofía de la técnica*. A partir de sus planteamientos serán recuperados el sentido positivo y el valor de la reflexión teórica sobre los medios técnicos y la crítica de los desarrollos tecnológicos. Kapp, a diferencia de su contemporáneo Karl Marx, consideraba que el desarrollo histórico de la civilización podía ser estudiado como el esfuerzo artificial del hombre para superar sus necesidades naturales y sus dependencias al entorno físico. Anunciaba que el esplendor alcanzado por la producción industrial, el transporte de las mercancías y las comunicacio-



nes férreas, a fines del siglo XIX, permitían visualizar por vez primera, "una colonización interna de la naturaleza", esto es, la producción de un espacio y un tiempo artificiales que independicen la existencia y la acción humana del mundo natural.

Ernst Kapp sostenía que el mundo moderno lograba conquistar una autonomía y emancipación para el hombre a través de la construcción de nuevos recursos técnicos, logros arquitectónicos y espacios civiles (las zonas urbanas y las metrópolis), la intensificación y simplificados del tiempo productivo (la coordinación entre el telégrafo y los transportes ferroviarios), más allá de las constantes espacio-temporales naturales, las distancias y las dimensiones geográficas, los ciclos del día y la noche, condiciones que se imponen como brechas insuperables para las facultades humanas y sus alcances. Con esta perspectiva artificialista sobre la técnica y cultura modernas el pensador alemán no sólo se anticipaba una reflexión positiva sobre el valor y sentido de las tecnologías en tanto medios artificiales y proyecciones de los órganos corporales y mentales, sino además señalaba el destino no antropomórfico de los medios tecnológicos: su capacidad para la intensificación de las fuerzas y las potencias de nuestra existencia más allá de lo natural y de lo humanamente posible.<sup>5</sup>

## 2. De la ilusión a la virtualización.

Será en el transcurso de las dos últimas décadas del siglo XX cuando los pensadores de la *virtualidad técnica*, logren examinar y vislumbrar los efectos sociales y culturales que las nuevas tecnologías, los medios electrónicos, las comunicaciones y las tecnociencias configuren una nueva dimensión del artificialismo técnico a través de la racionalidad numérica conformada por lenguajes binarios, modos de interacción e inéditas experiencias audiovisuales en diversos ámbitos de la cultura y la sociedad. Ahora, la consolidación de las tecnologías digitales como el hipertexto, la hipermedia, el INTERNET, la telepresencia y los simuladores virtuales anuncian la existencia de nuevos recursos intelectuales e interactivos que con dificultades pueden ser reducidos a meros instrumentos o extensiones mecánicas, ya que superan la condición de ser artificios utilitarios o ilusiones antropomórficas.<sup>6</sup>

Ciertamente, que bajo una concepción interesada únicamente en la eficacia instrumental de las tecnologías, caracterizar a los medios electrónicos con el término de *virtuales* puede encerrar una aparente contradicción. Ya que al determinar el valor de una tecnología por su eficacia objetiva, resulta difícil comprender la manera como algo posible logre ejercer un resultado efectivo, se

trate de una acción u operación que no existe aún. Bajo este concepto común de lo virtual como algo probable o posible nos hemos formado un concepto inadecuado para caracterizar las relaciones existentes entre lo virtual y lo actual, entre la virtualidad y la realidad, ya que se toma el primero, "lo virtual" como ausencia y falta de existencia, mientras el segundo lo "real" inscribiéndolo en el orden de las actualizaciones materiales y tangibles. Asumiendo este malentendido se toma a la realidad bajo el concepto de aplastante facticidad de frente a lo virtual cuya existencia es mera posibilidad irreal e ilusoria.

Es en el pensamiento aristotélico donde encontramos una fórmula más aproximada - pero aún insuficiente - para determinar las complejas relaciones entre lo virtual y lo actual, entre la potencia (*dýnamis*) y el acto (*enérgeia*), esto es, las diferencias entre lo que se mantiene "en espera" y lo que "se nos manifiesta", entre las fuerzas y su necesaria actualización. Con Aristóteles el pensamiento filosófico supera la equivocada y falsa distinción entre *lo virtual y lo real*, a la que hacíamos referencia anteriormente, oponiéndoles la distinción entre la *virtualidad* y la *actualidad* como dos modos de ser diferentes. Tal como ejemplifica Aristóteles, lo virtual o potencial es lo que tiende a su natural actualización en la misma forma como el ave se encuentra virtualmente presente en el huevo o la semilla que tiende a transformarse en árbol: lo propio de toda virtualidad es tender a su natural actualización.<sup>7</sup>

Sin embargo, el planteamiento aristotélico resulta todavía inadecuado ya que remite más a las relaciones que existen entre *lo virtual entendido como posible y la actualización como mera realización*. Es el filósofo francés Gilles Deleuze quien nos ha mostrado críticamente los límites y las afinidades entre lo virtual y lo posible, y de lo actual con lo real en el sustancialista pensamiento aristotélico. Para el pensador griego lo virtual se encuentra en potencia como posibilidad, esto es, ya está formalmente constituido pero aún no existe, esperando efectuarse y actualizarse sustancialmente. Pero cuando esto ocurre, en su actualización o realización no encontramos producido nada nuevo, ni en su naturaleza esencial constitutiva ni en sus determinaciones accidentales. Sucede entonces que para Aristóteles, de alguna manera lo virtual o posible ya se encuentra entre lo existente o al menos es idéntico a lo que todos ya hemos conocido, sólo hace falta un movimiento que lo impulse y haga existir. Desde esta perspectiva sustancialista no existe una verdadera diferencia entre lo virtual y lo actual, entre lo posible y la realidad, ya que tan sólo se trata de una diferencia lógica o formal entre lo potencial que mantiene la relación de identidad de lo actual con lo real.<sup>8</sup>



Será el filósofo francés Pierre Lévy quien opondrá al tránsito aristotélico que va *de lo posible a lo actual, de lo virtual a lo real natural*, la idea deleuziana que va *de lo real a lo inédito, de lo actual a lo nuevo*, a la creación como esencia de lo virtual. Al primer tránsito, descrito en la concepción griega, denomina proceso de actualización de la realidad mientras al segundo nombra proceso de creación e interacción virtual. Esta oposición nos permite superar la falsa distinción instrumental entre lo real y lo posible para dar paso a la que considera la *verdadera diferencia entre lo actual y lo virtual*, permitiéndonos descubrir los auténticos procesos de virtualización que han dado lugar a la *bominización estética*, esto es, a la capacidad que tiene el hombre para intensificar sus facultades innovadoras, inventivas e interactivas.<sup>9</sup>

Sin embargo, Lévy hace otra distinción, entre los procesos de actualización y los procesos de virtualización. El primero, la actualización de lo posible da lugar a la realización de lo que formalmente ya se encontraba constituido como esencia de lo ya existente. Esta actualización es una *respuesta o resolución* como lo es la metáfora aristotélica del árbol que ha dejado de ser semilla. Así, la semilla en tanto que problema encuentra su actualización en la forma del árbol que logra resolverse en la perfección de su forma actual. *Toda forma de actualización es una solución al problema, que esta predeterminada por una disposición natural previa de su potencia.*

Un ejemplo contemporáneo, nos permite mostrar como se involucran estos dos procesos distintos. Tratándose de una aplicación o programa de computación se enfrenta en primer término un *problema de actualización* cuando existe un equipo de técnicos en programación que estudia, interpreta, plantea y resuelve el modo como ha de aplicarse o realizarse una serie de operaciones predefinidas. La función de un programa de software consiste en hacer frente, resolver y orientar las posibles aplicaciones del programa. De esta manera su realización o actualización inventa una solución a un problema de operatividad y funcionamiento. Pero los programas de software no aportan nada nuevo, ni crean algo diferente, expresan tan sólo la realización de algo posible en la solución.

Sucede algo distinto cuando definimos la virtualización ya no como un modo de ser o potencia a la manera aristotélica, sino como dinámica o proceso de creación. Se denomina *virtualización al paso de lo actual a lo nuevo, de lo real a lo inédito, de lo existente al nivel donde alcanza su máxima potencia espiritual y creadora*. Es un segundo movimiento opuesto a la actualización de la esencia y la posibilidad de lo que consideramos en primer término como real. *Todos los procesos de virtualización*

*no se definen por las respuestas y soluciones que actualizan sino por las preguntas e interrogantes que plantean y suscitan.* Como afirma Lévy: "La virtualización inventa preguntas y problemas, es actualmente uno de los principales vectores de la creación de la realidad".<sup>10</sup>

De tal forma que *virtualizar la realidad* consiste en descubrir los problemas generales que expresa nuestro mundo, en invertir su ser en el orden de las interrogantes que redefinen continuamente la actualidad y el presente como una dimensión creativa. Así, cuando retomamos el ejemplo de la aplicación informática o software, nos permite mostrar que este segundo momento de virtualización, el del intercambio entre el programa y el usuario, entre la aplicación y la subjetividad inventiva, es decir la anónima interacción entre lo actual y las aplicaciones operadas por nuestra participación activa, es según Pierre Lévy la experiencia espiritual fundamental a las que nos abre el potencial creativo de las tecnologías electrónico digitales.

### 3. De la virtualidad a lo religioso en la aldea global.

A los fenómenos de creación virtual de lo inédito no escapan las diversas experiencias religiosas que se van conformando al iniciar el tercer milenio, experiencias que han llevado a teóricos como el reconocido intelectual francés Régis Debray, a considerar que quizás sea más adecuado referirse a ellas bajo la noción de *experiencias de lo religioso* que a *meras ideologías religiosas*. Esto significa, que la concepción que define una religión remitiéndose solamente a un código de creencias y un dominio de prácticas prohibitivas de relativa autonomía simbólica, debe ser completada por otra más amplia que la inscribe en un espacio compuesto de un conjunto de posiciones y relaciones coexistentes que hacen articular las experiencias espirituales con las prescripciones y rituales simbólicos.<sup>11</sup>

Así, en primer término, *lo religioso* remitiría a un *paradójico doble movimiento espiritual*, mediante el que podemos caracterizar toda conducta religiosa como aquella que "pone en relación un adentro con un afuera, un plano interno y un punto externo".<sup>12</sup> Esto significa, que reconocemos un rasgo general de *lo religioso como religare*, es decir, según uno de sus sentidos originales en tanto vinculación y reunión de los hombres, por la existencia de relaciones comunitarias entre individuos vinculados por representaciones afines que apuntan a una dimensión trascendente, exterior o inmanente que da cohesión a sus credos y cierre prescriptivo a sus ritos, ya se trate de un origen mítico, un tótem o



tótem o un ideal regulativo. Lo religioso es una experiencia espiritual donde nuestro adentro incursiona en el inabarcable exterior, e inversamente la totalidad del afuera se expresa en la singularidad de existencias concretas. Sin la internalización de un afuera eterno ni la exteriorización del interior espiritual no existe comportamiento religioso que pretenda expresar la reunión de los hombres en los límites de lo místico y lo inefable.

En segundo término, *lo religioso se caracteriza por un sentimiento de incompletud*, no se trata de la frecuentemente aludida falta ontológica o la insuficiencia espiritual que apunta una indeterminada eternidad del ser. Por el contrario, el sentimiento de incompletud remite a la condición finita de nuestra existencia y a su irrefrenable impulso de reunión con otros a través de experiencias espirituales afines. Existe un impulso antropológico de superación de la finitud de la existencia que conduce a la creación de un espacio comunitario cuya unidad simbólica conjura la muerte mediante los más variadas rituales de circunscripción y consagración. De esta manera las prácticas religiosas se encargan de redimir ya sea salvando el alma o liberando el cuerpo de su inevitable final. La incompletud antropológica y la reunión comunitaria aludidas expresan la delimitación y circunscripción simbólica que divide el reino de lo sacro del territorio de lo profano, la experiencia mística más allá del mundo cotidiano, la reunión de lo humano frente a la consumada dispersión, de la eterna infinitud frente a la ficción de la muerte.

La caracterización de lo religioso según los dos criterios señalados nos muestra el impacto en las experiencias intersubjetivas que tiene la consolidación de las tecnologías electrónicas y los enlaces globales en tiempo real, esto es, desde las comunidades de *chats* hasta los simuladores de telepresencia en la Aldea electrónica Global. Ya que estas tecnologías suponen la creación de relaciones comunitarias inélitas entre grupos de individuos vinculados o religados por motivaciones e iconos espirituales afines cuyo soporte tecnológico es una Red electrónica que da cohesión a sus aspiraciones y un amplio espacio interactivo para sus prácticas de iniciación y rituales de permanencia sin interdictos.<sup>13</sup>

Asistimos a una era en la que la aldea tecnológica global está transformando las relaciones que mantenemos con nuestra experiencia intelectual e interna al incursionar a un exterior anónimo de relaciones interpersonales en línea investidas de espiritualidad. E inversamente, la globalización de los bancos de información electrónica consolidan una infraestructura tecnológica en la que nuestras existencias concretas devienen existencias inmateriales y numéricas. Lo religioso, en su sentido originario en tanto modalidad general para *reunir o religar* nuestra experiencia íntima

con la trascendencia exterior; supone bajo el imperio de las tecnologías globales e interactivas la internalización forzada de un afuera de información ilimitada y la exteriorización del interior psicológico que deposita toda su acrítica confianza en la benevolencia del progreso tecnológico comunicativo.

De igual manera el sentimiento religioso de la incompletud es reemplazado por una ideología tecnológica de pretensiones místicas que pretende aplazar nuestra muerte mediante los triunfos alcanzados por la ingeniería genética, la robótica y la realidad virtual. No es desconocido que en los países altamente desarrollados existen religiones nacidas de la posguerra cuyos creyentes aportan recursos económicos y ofrecen sus cuerpos para la investigación tecnológica que conduzca a la demostración de la superioridad de la razón sobre la fe, de la práctica científica sobre la prohibición natural, y la inferioridad de la vida frente a la racionalidad instrumental de la tecnociencia. Así, la prolongación artificial de la existencia, la criogenia, las prótesis cibernéticas, la nanotecnología y la clonación de la vida se inscriben dentro del nuevo pseudoespíritu religioso de incompletud tecnológica sin prohibiciones.<sup>14</sup>

Por ello, actualmente no resulta extraña la existencia de ingenieros y programadores de tecnologías electrónicas que se encuentren asociados a prácticas religiosas, en las que convergen las terapias esotéricas y los cultos oscurantistas, las meditaciones orientales y el uso de drogas inteligentes que ponen en duda la añeja diferenciación entre una formación científica racionalista y la experimentación de prácticas y experiencias religiosas heterodoxas. También nosotros reconocemos el retorno de lo pseudoreligioso en esa extraña convergencia entre las aspiraciones religiosas de inmortalidad y la formación de los ideales trascendentes sin prohibición que sirven de impulso a la racionalidad tecnológica.<sup>15</sup>

Quizás es el intelectual norteamericano David F. Noble, quien más ha insistido sobre las relaciones existentes entre tecnociencias como la biotecnología, las telecomunicaciones y la





robótica, y su afinidad con las promesas e ilusiones religiosas, en especial de la esperanza y redención cristiana; que no se encuentra como suele considerarse en franco antagonismo con los logros alcanzados por la tecnología, sino por el contrario, un análisis histórico del pensamiento occidental nos revelaría las formas como la religión ha servido de ideología de la esperanza para construir las ficciones racionales que las nuevas tecnologías tienen aún como tareas incumplidas.<sup>16</sup>

Brevemente describiremos las diversas relaciones entre la religión y la racionalidad tecnológica, la fe y la racionalidad, buscamos destacar que los aspectos más relevantes de las recientes invenciones tecnocientíficas remiten, como afirma Noble, a problemas de carácter religioso, ya que expresan preocupaciones relativas a un *impulso de trascendencia y mito de la autorrealización del hombre*, esto es, a una confianza total en la presunta verdad de los medios tecnológicos como instrumentos de salvación y redención humana. Ya que para ciertos enfoques tecnoreligiosos e ideológicos la racionalidad tecnológica expresaría para el hombre una posible recuperación de la inmortalidad y divinidad perdidas.

Así, por ejemplo, la clonación de la vida puede ser repensada en el contexto teológico de la creación divina y la multiplicación de los seres. Ya que mediante la *ingeniería genética* se han logrado crear copias o clones de seres vivos, plantas y animales que reavivan los pasajes misteriosos de la multiplicación de los vinos, los panes y los peces. De igual forma las *máquinas robóticas* controladas por ordenadores y programadas para realizar trabajos e interacciones reiterativas de modo más rápido, eficaz y preciso que los humanos, hacen que los robots, las prótesis mecánicas electrónicas y las nanotecnologías aludan a la condición imperfecta, finita y alienada del hombre en favor del mito del movimiento perpetuo, la perfección y la liberación humana del trabajo mediante los autómatas robóticos. Así también, en los desarrollos de la denominada *inteligencia artificial*, esto es, la capacidad de los ordenadores hipermedia capaces de imitar o superar las funciones del pensamiento e inteligencia humanos, o el desarrollo de programas informáticos hipertextuales en línea capaces de procesar información simulando redes neuronales, reconocer el espacio y consolidación de la red mundial de información nos recuerdan la idea de una mente infinita, omnipresente y omnividente capaz de digitalizar y vigilar el *orbis mundi*. Y finalmente, tendríamos que considerar los arsenales de *misiles atómicos y nucleares* producidos durante la posguerra y la guerra fría cuya potencia destructiva superaría al mismo campo de batalla de Armagedón aludido en Apocalipsis 16,16 como escenario de la profetizada lucha final y decisiva entre las virtudes del bien y las fuerzas del mal.<sup>17</sup>

\* \* \*

En suma, quizás las promesas reiteradas por las tecnociencias y la racionalidad tecnológica no sólo se encuentran y pueden ser comprendidas en un nuevo contexto simbólico y audiovisual, ya que sus pretensiones de reunir globalmente o conectar la existencia de los hombres mediante una *ideología de las tecnologías electrónico digitales* no logre atravesar esa delgada línea en la que ni la religión ni la tecnología nos posibilitan distinguir lo real de lo virtual, esa ciega y cuestionable confianza que la racionalidad deposita en el instrumentalismo técnico.

Sin embargo, en nuestros días, hemos de reconsiderar los procesos de virtualización tanto por la actualidad o el conjunto de soluciones que nos ofrecen los medios digitales como por la riqueza sintética y la consistencia conceptual que se expresan en el campo problemático ofrecidos por el avance del conocimiento tecnocientífico. De ello, cada día constatamos sus nuevas modalidades y variantes: la virtualización global del tiempo real por medio de la internet; la virtualización de la lecto-escritura por el hipertexto; la virtualización de la acción física por los simuladores de telepresencia; la virtualización de la vida por la clonación genética; la virtualización de la violencia por la globalización económica y la virtualización de la virtualización por el arte sintético.

No resulta extraño que ante el veloz desarrollo y la consolidación económica de esta *religión de la tecnología*, pensadores de disciplinas filosóficas diversas: la epistemología (Pierre Lévy), la teoría de la democracia (Giovanni Sartori) la ética (Norbert Bibeny) y la estética (Paul Virilio), se preocupen por el examen crítico y los impactos que los medios interactivos tiene en las distintas esferas de la cultura y la experiencia humanas. Filósofos e intelectuales comparten una misma sospecha, actualmente asistimos a una restructuración de la forma y el contenido de los modos sociales y las expresiones culturales: dando nacimiento a un proceso civilizatorio complejo e incierto de virtualización generalizada cuya consolidación inicia con el tercer milenio.

Por filosofía de la virtualidad hay que comprender una reflexión crítica de esta extraña dimensión simbólico-cultural que ha devenido una peligrosa religión de la tecnología, resultado de la capacidad y velocidad que tienen las técnicas digitales para representar, procesar y manipular cualquier entidad física, biológica o formal partiendo de modelos de simulación con los que es reinterpretada la concepción y la materia de la realidad. A diferencia de lo actual, lo virtual se nos presenta ahora como un proceso creador y espiritual sin tener que ser meramente instrumental,





artificial sin tener que ser una extensión humana, operativo e irreductible sin ser abstracto. Actualmente las técnicas virtuales nos enfrentan a un inédito desafío de visualizar e interactuar con representaciones sintéticas, poder ampliar nuestras experiencias audiovisuales y construir otras formas de intersubjetividad que dejan de ser mera posibilidad ilusoria para convertirse en desafiantes problemas y nuevas ficciones verdaderas.

### Notas

1. Los problemas relativos a la relación entre la tecnología y la experiencia religiosa son debatidos por intelectuales desde enfoques diversos, destacan entre otros Debraj Rêgis, *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Buenos Aires, Manantial, 1996; Mattelard, Armand, *Historia de la Utopía planetaria. De la ciudad profética la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000; Noble, David, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999; Dery, Mark, *Velocidad de escape*, Barcelona, Sinuela, 1997 y Kurzweil, Ray, *La era de las máquinas espirituales*, Barcelona, Planeta, 1999.
2. El filósofo Martin Heidegger sostenía respecto de estos dos enfoques la existencia de una relación de correspondencia entre el instrumentalismo y el antropologismo de la acción, según el cual "la técnica es un modo y un hacer del hombre, a lo que podemos llamar la determinación instrumental y antropológica de la técnica". Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Filosofía ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 114
3. Sobre la infraestructura formal de las imágenes de síntesis generadas por los

ordenadores véase Quéau, Philippe, *Lo virtual. Virtudes y vertigos*, Barcelona, Paidós, 1995.

4. Cfr. Platón, *Fedro*, 245a y Aristóteles, *La ética nicomaquea*, VI, 3 y 4.

5. Ernst Kapp, "Los lineamientos fundamentales de la filosofía de la técnica. El origen histórico de la cultura. (1877)", en Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos, 1995.

6. Véanse, Paul Virilio, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997; Nubert Bilberg, *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Barcelona, Anagrama, 1997; Giovanni Sartori, *El homo videns. La sociedad teletrigida*, Madrid, Taurus, 1998; y Tomás Maldonado, *La crítica de la racionalidad informática*, Barcelona, Paidós, 1998.

7. Aristóteles, *Metafísica*, 1048a-1048b.

8. Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Ed. Conesinos, pp. 338-346.

9. Pierre Lévy, *¿Qué es lo virtual?*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 18.

10. *Ibid.*, p. 20.

11. Debraj, R. *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea Global*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

12. *Ibid.*, p. 15.

13. Sobre la connotación religiosa del concepto de aldea global en la obra de McLuhan véase Mattelard, Armand, *Historia de la Utopía planetaria. De la ciudad profética la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 365.

14. Dery, Mark, *Velocidad de escape*, Barcelona, Sinuela, 1997, p. 58.

15. Kurzweil, Ray, *La era de las máquinas espirituales*, Planeta, Barcelona 1999.

16. Noble, F. *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999.

17. *Ibid.*, pp. 129-244.





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

# Maestría en



# Filosofía de la Cultura

Objetivo: Abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura.

Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su curriculum vitae y acreditación de curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etcétera.

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2001.

Para mayores informes dirigirse a:  
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"  
Ciudad Universitaria  
Morelia, Mich., 58030  
México

Tel: (01-4) 3-27-17-99  
Fax: (01-4) 3-27-17-98  
Web: <http://ramos.filos.umich.mx>  
e-mail: [filos@jupiter.ccu.umich.mx](mailto:filos@jupiter.ccu.umich.mx)



# Filos

Hacia una nueva identidad femenina

Esperanza Domínguez Velasco

El feminismo en la teoría del poder  
de Michel Foucault

Juliana Patricia Guzmán



Crítica y cultura de la sospecha  
El feminismo como contracultura

Claudia Marcela Madrid Gómez, Ilego

Alteridad y femineidad

Marina López Torres



Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

BOLETÍN NÚMERO 15

MAYO - JULIO 2000





REVISTA DE FILOSOFÍA Y  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO II No. 3  
ENERO 2001

# 3

REVISTA DE FILOSOFÍA Y  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO II No. 3  
ENERO 2001

*Lo público y lo privado en Hannah Arendt*

RUTH DE MARÍA GÓMEZ

*La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth*

OLIVER KOZLOREK

*Poética de la desestructuración*

ÉSARDO HERRERA

*La construcción comunitaria de la identidad*

DORA ELIZABETH GARCÍA

*Devenires delocutivos*

FERNANDA NAVARRO

*El ensayo crítico de las culturas clásicas*

LETICIA FLORES FARFÁN

*La praxis filosófica clásica*

ALBERTO VARGAS PÉREZ

*Tótem y pírrica*

MARIO TRUCOCHO RAMÍREZ

*Sobre Clasicismo y Modernidad*

ANTONIO DÍAZ



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

De venta en la Facultad de Filosofía



"vencer para crear"

