



Sentidos

Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

2a. Epoca

Abril de 1994

No. 5



Filosofía

Crítica

Cursos

Eventos

Sentidos

2a. Epoca Abril de 1994 No. 5

Indice

Presentación	1
Sobre la Filosofía / <i>Gilles Deleuze</i>	2
La vida como encuentro o conjura de las significaciones / <i>Benigno Figueroa Nájera</i>	28
De la Esencia de la Cultura / <i>Georg Simmel</i>	21
Simmel, Esencia y Dinámica de la Cultura / <i>Alvaro Estrada Maldonado</i>	29
Screened Existence / <i>Eduardo Subirats</i>	30
Foucault y el "Cultivo de Si" / <i>Fernanda Navarro</i>	38
El Doble Impasse del Marxismo / <i>Rosario Herrera Guido</i>	40
El Valor de la Individualidad / <i>Jaime Vieyra</i>	45
Nietzsche y la Etica de la Diferencia / <i>Luis Felipe Cendejas</i>	49
El Erotismo en Georges Bataille / <i>Gabriela Soto Jiménez</i>	53
Psicoanálisis, Poesía y Lenguaje / <i>Ma. del Socorro Madrigal Romero</i>	58
La Autonomía del Arte / <i>Rubén Hernández Serna</i>	61
¿Qué podemos saber acerca del universo? / <i>Jesús Mosterín</i>	64
En busca de la novedad del pasado / <i>Roberto Sánchez Benítez</i>	78
Filosofía para Niños / <i>Ann Margaret Sharp</i>	1
El Pensamiento Crítico y la Filosofía para Niños / <i>Matthew Lipman</i>	XIII

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Rector: Lic. Daniel Trujillo Mesina, Secretario General: Dr. R. Armando Luna Escalante, Secretario Académico: M.C. Rubén Larios González, Secretario Auxiliar: Lic. José Napoleón Guzmán Avila, Tesorero: C.P. Francisco Javier del Toro Valencia, Secretario de Difusión Cultural y Extensión Universitaria: Lic. Armando M. Escobar Olmedo,

Facultad de Filosofía:

Directora: M.C. Ma. de la Luz del Rosario Herrera Guido, Sria. Administrativa: Profra. Alma Rosa Orozco Sánchez, Srio. Académico: Lic. José Jaime Vieyra García

Sentidos, es una publicación semestral de la Escuela de Filosofía.

Ilustraciones de Rodrigo Tavera Mendoza
Madero Oriente 580 Tel. 13-52-38, Morelia 58 000, Mich.

PRESENTACION

Con este número de **Sentidos** celebramos el XX aniversario de labores ininterrumpidas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana. Los trabajos que ahora presentamos constituyen una muestra de las actividades académicas que nuestra Facultad ha venido desarrollando durante los últimos meses: ensayos finales de los cursos curriculares de la licenciatura en filosofía, trabajos presentados en los seminarios de análisis filosófico, materiales proporcionados por destacados investigadores que han participado en conferencias y cursos de nuestra facultad, etc.

La diversidad de intereses y temáticas que constituyen este número confluye en un punto crucial: la comprensión del valor y la necesidad de la actividad filosófica para el desarrollo de la cultura, para la creación de las condiciones del surgimiento y afirmación de los individuos. Ya se trate del erotismo, de la creación artística, del lenguaje, del cultivo de sí, de los medios de comunicación, de las teorías acerca del universo, de la diferencia, de la democracia o de la propia filosofía, lo que está en juego hoy es la posibilidad concreta de instaurar procesos existenciales de autoformación humana que salgan al paso al aplanamiento mediático y a los novísimos mecanismos de sujeción y dominación de la sociedad contemporánea. La convicción básica de todos los trabajos que presentamos es que la Filosofía, como pensamiento libre y riguroso, es una de las vías fundamentales para la generación de individuos libres, capaces de colaborar en las tareas de la construcción de la Cultura. De ahí el filo a la vez crítico y propositivo de los trabajos de este número.

Una de las finalidades de la Universidad, como institución social autónoma, consiste precisamente en promover el ejercicio del conocimiento y la creación. En el XX aniversario de nuestra Facultad reafirmamos, contra todo nihilismo estéril, este objetivo universitario básico. Esperamos que la lectura de los materiales de pensamiento que presentamos sea útil en el sentido de este objetivo fundamental.

SOBRE LA FILOSOFIA*

Gilles Deleuze

(Entrevista con Raymond Bellour
y Francois Ewald)

*—Usted ha publicado un nuevo libro: **El pliegue, Leibniz y el barroco**. ¿Puede usted trazar el itinerario que, desde un estudio sobre Hume (**Empirismo y subjetividad**, 1953) lo conduce actualmente a Leibniz? Si se sigue la cronología de sus libros se diría que después de una primera etapa consagrada a trabajos de historia de la filosofía, que ha culminado en el **Nietzsche** (1962), usted elaboró con **Diferencia y repetición** (1969), y después con los dos tomos de **Capitalismo y esquizofrenia** (1972 y 1980), escritos con Félix Guattari, una filosofía propia en la que el estilo es todo menos universitario. Parece que ahora, después de haber escrito sobre la pintura (**Bacon**) y el cine, usted reanuda un tratamiento más clásico de la filosofía. ¿Se reconoce en tal camino? ¿Es necesario considerar su obra como un todo, como una unidad? ¿O ve usted al contrario rupturas, transformaciones?*

G.D. -Tres períodos, eso suena bien. En efecto, yo comencé por libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche.

La historia de la filosofía no es una disciplina particularmente reflexiva. Es más bien como el arte del retrato en pintura. Son retratos mentales, conceptuales. Como en la pintura, es necesario el parecido, pero a través de medios que no son semejantes, por medios distintos. La semejanza debe ser producida y no un medio de reproducir (que se contentaría con decir lo que el filósofo ha dicho). Los

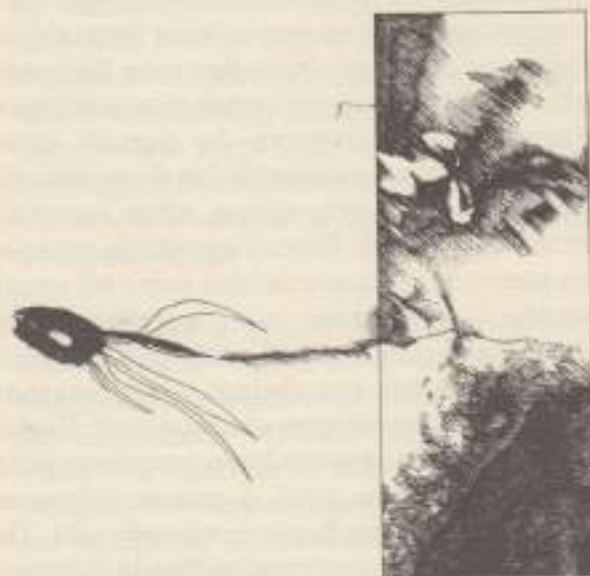
filósofos aportan nuevos conceptos, los exponen, pero no dicen, o no completamente los problemas a los cuales esos conceptos responden. Por ejemplo, Hume expone un concepto original de Creencia, pero él no dice por qué y cómo el problema del conocimiento se pone en juego de tal forma que el conocimiento sea un modo de creencia. La historia de la filosofía debe, no ofrecer lo que ha dicho un filósofo, sino decir aquello que él sobrentendía necesariamente, aquello que no dice y que está sin embargo presente en eso que ha dicho.

La filosofía consiste siempre en inventar conceptos. Yo nunca he tenido que ver con un rebasamiento de la metafísica o una muerte de la filosofía. La filosofía tiene una función perfectamente actual: crear conceptos. Nadie lo puede hacer en su lugar. Seguramente la filosofía ha tenido siempre sus enemigos, desde los "rivales" de Platón hasta el bufón de Zaratustra. Actualmente es la informática, la comunicación, la promoción comercial, quienes se apropian las palabras "concepto" y "creativo" y esos "conceptuadores" forman una raza desvergonzada que expresa el acto de vender como el supremo pensamiento capitalista, el **cogito** de la mercancía. La filosofía se siente pequeña y sola ante tales potencias, pero si ha de morir, seguramente será de risa.

La filosofía no es especialmente comunicativa, ni contemplativa o reflexiva: ella es creadora o revolucionaria por naturaleza, en tanto que no deja de crear nuevos conceptos. La única condición es que ellos tengan una necesidad, pero también una extrañeza, y las tienen en la medida que responden a verdaderos problemas. El concepto es eso que impide al pensamiento ser una simple opinión, un parecer, una discusión, un parloteo. Todo concepto es una paradoja, forzosamente. Félix Guattari y yo intentamos hacer una filosofía, en el **Anti-Edipo** y en **Mil mesetas**, sobre todo en **Mil mesetas**, que es un libro denso y propone muchos conceptos. Nosotros no colaboramos,

hicimos un libro y luego otro, no en el sentido de unidades, sino en el sentido de un artículo indefinido ("un"). Cada uno de nosotros tenía un pasado y un trabajo precedente: él en psiquiatría, en política, en filosofía, ya rico en conceptos y yo con **Diferencia y repetición** y **Lógica del sentido**. Pero nosotros no colaboramos como dos personas. Eramos más bien como dos pájaros que se unen para hacer "un" tercero que éramos nosotros. Después de todo, en "filosofía", una de las cuestiones ha sido siempre cómo interpretar "philo". Una filosofía, eso fue para mí como un segundo período que no habría comenzado y desarrollado jamás sin Félix.

Luego, supongamos que haya un tercer período en el que se trata para mí de la pintura y el cine, de imágenes en apariencia. Pero esos son libros de filosofía. Es que el concepto, creo yo, comporta otras dos dimensiones, las del percepto y el afecto. Esto es lo que me interesa, y no las imágenes. Los perceptos no son percepciones, son paquetes de sensaciones y de relaciones que sobreviven a quienes los aprueban. Los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan lo que pasa por ellos (el devieneotro). Los grandes novelistas ingleses o americanos escriben por perceptos y Kleist, Kafka, por afectos. El afecto, el percepto y el concepto son tres potencias inseparables; ellas van del arte a la filosofía y a la inversa. Lo más difícil, evidentemente, es la música. Hay un esbozo de análisis en **Mil mesetas**: el Ritornelo entraña las tres potencias. Nosotros intentamos hacer del Ritornelo uno de nuestros conceptos principales, en relación con el territorio y con la Tierra, el pequeño y el gran Ritornelo. Finalmente todos estos períodos se prolongan y se mezclan, yo lo veo mejor en este libro sobre Lebiniz o sobre el Pliegue. Pero sería mejor decir lo que me gustaría hacer enseguida.



-No quiero presionarlo. ¿Podría hablar de su vida? ¿Existe alguna relación entre bibliografía y biografía?

G.D. -Las vidas de los profesores son raramente interesantes. Seguramente hay viajes, pero los profesores pagan sus viajes con palabras, experiencias, coloquios, mesas redondas, hablar, siempre hablar. Los intelectuales tienen una cultura formidable, tienen un punto de vista sobre todo. Yo no soy un intelectual porque no tengo una cultura disponible, una reserva. Lo que sé, lo sé solamente por las necesidades de un trabajo actual y si pasan varios años necesito reaprenderlo todo. Es muy agradable no tener un punto de vista ni una idea sobre tal o cual punto. Nosotros no sufrimos de incomunicación sino, al contrario, de todas las fuerzas que nos obligan a expresarnos cuando no tenemos gran cosa que decir. Viajar es ir a decir alguna cosa lejos, y regresar para decir alguna cosa aquí. A menos que no se regrese y que uno haga su morada allá. De cualquier modo, soy poco inclinado a viajar, no hay que bogar mucho para no ahuyentar a los devenires. Me ha impresionado una frase de Toynbee: "Los nómadas son aquéllos que no vagan, ellos devienen nómadas porque rehúsan irse".

Si usted quiere aplicarme los criterios biografía-bibliografía, veo que he escrito mi primer libro en nada menos que ocho años. Sabía lo que hacía, dónde y cómo vivía durante esos años, pero de manera abstracta, como si alguien me contara recuerdos en los cuales creo, pero que no he tenido verdaderamente. Es como un agujero en mi vida, un hoyo de ocho años. Es ésto lo que me parece interesante en las vidas, los hoyos que ellas comportan, las lagunas, sean o no dramáticas. La mayor parte de las vidas comportan catalepsias o especies de sonambulismos durante algunos años. Es quizá en esos hoyos que se hace el movimiento. La cuestión es siempre cómo hacer el movimiento, cómo saltar el muro para dejar de quebrarse la cabeza. Es quizá

no vagando mucho, no hablando mucho, evitando los falsos movimientos, residiendo allí donde no hay memoria. En una bella novela de Fitzgerald: alguien se pasea en la ciudad con un hoyo de diez años. Así llega a su contrario: no más hoyos, sino recuerdos supernumerarios, flotantes, en exceso, que no sabe dónde meter o localizar (ésto me ocurrió, pero ¿cuándo?). No se sabe qué hacer con esos recuerdos, son demasiados. ¿Era a los cuatro años, a los catorce, a los cuarenta? Eso es lo interesante en una vida, las amnesias y las hipermnesias.

-Esta crítica a la palabrería usted la hace resaltar notablemente respecto a la televisión. Usted expresó su opinión sobre este tema en el prefacio que escribió para el libro de Serge Daney, "Cine-Journal". ¿Cómo comunica el filósofo? ¿Cómo debe comunicar? Desde Platón los filósofos escriben libros, se expresan a través de ellos. Esto no ha cambiado hasta hoy en día, y sin embargo podemos distinguir dos tipos de filósofos: existen los que enseñan, que ocupan un cargo universitario, y piensan que eso es importante; y existen también los que no se dedican a la enseñanza o que se rehúsan a enseñar, pero estos 'nuevos filósofos' se dirigen a los medios masivos de comunicación. Parece que a usted hay que incluirlo en la primera categoría. Usted escribió un texto contra los 'nuevos filósofos'. ¿Qué significa para usted ofrecer un curso? ¿Qué tiene de irremplazable este ejercicio?

G.D. -Los cursos han sido una parte muy importante en mi vida. Los he impartido con pasión. No son como las conferencias, porque la cátedra implica un largo período y un público relativamente constante, algunas veces incluso por varios años. Es como un laboratorio de investigaciones: se hacen cursos sobre lo que busca o investiga y no solamente sobre lo que se sabe. Es necesario prepararse mucho tiempo para tener unos minutos de inspiración. Estoy contento de haber parado

cuando me di cuenta que necesitaba prepararme más y más para tener una inspiración muy dolorosa. Y el futuro se ve sombrío, porque cada día es más difícil investigar en las universidades francesas.

Los cursos son una especie de **Sprechgesang** más próximo a la música que al teatro. O bien, en principio nada se opone a que un curso sea un poco como un concierto de rock. Hay que decir que Vicennes (y ésto continuó cuando fuimos transferidos violentamente a Saint-Denis) reunía condiciones excepcionales. En filosofía, nosotros rechazamos el principio de "progresividad de los conocimientos": un mismo curso se dirigía a estudiantes de primero y de enésimo grado, a estudiantes y no-estudiantes, a filósofos y no-filósofos, a jóvenes y ancianos, y a personas de distintos países. Había siempre jóvenes pintores, cineastas y arquitectos que mostraban una gran exigencia de pensamiento. Eran largas sesiones; nadie escuchaba todo, pero cada uno tomaba lo que necesitaba o le gustaba, aquello que le preocupaba en su quehacer, aún cuando estuviera alejado de su disciplina. Era un período de intervenciones directas, a menudo esquizofrénicas. Después ha venido la era de los cassettes, con sus guardianes, en la que las intervenciones se hacen de una semana a otra, bajo la forma de pequeñas notas siempre anónimas.

Nunca dije a ese público lo que él había sido para mí, lo que me había aportado. A nada se parecía menos que a discusiones, y la filosofía nada tiene que ver estrictamente con una discusión. Pasamos demasiadas penurias para comprender qué problema plantea alguien y cómo lo plantea, hace falta sólo enriquecerlo, variar las condiciones, agregar, empalmar; jamás discutir. Era como un enjambre de ecos, un bucle en el cual una idea llegaba como si hubiera pasado por varios filtros. Fue allí donde comprendí hasta qué punto la filosofía tiene necesidad no solamente de una comprensión filosófica, por conceptos, sino también de una comprensión no filosófica,

la que opera por perceptos y afectos. Son necesarias las dos. La filosofía se encuentra en una relación esencial y positiva con la no-filosofía: ella se dirige directamente a los no filósofos. Tomo el caso más sorprendente, Spinoza: es el filósofo absoluto y la **Ética** es el gran libro del concepto. Pero al mismo tiempo el filósofo más puro es el que se dirige estrictamente a todo mundo: no importa que se pueda leer la **Ética**, si se es capaz de dejarse llevar por ese viento, por ese fuego. O bien Nietzsche. Hay por el contrario un exceso de saber que mata lo viviente en la filosofía. La comprensión no filosófica no es insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas.

*-En el prefacio de **Diferencia y repetición** usted dice: "Se aproxima el tiempo en el que ya no será posible escribir un libro de filosofía, como se hacía durante mucho tiempo atrás". Agrega que la búsqueda de nuevos medios filosóficos de expresión, inaugurada por Nietzsche, debe continuarse en relación con el desarrollo de "ciertas artes", como el teatro o el cine. Usted citaba a Borges como modelo analógico de un tratamiento de la historia de la filosofía (como lo hacía ya Foucault con relación a su propia intervención en la introducción a **Las palabras y las cosas**). Doce años más tarde, usted dice de las quince "Mesetas" de **Mil mesetas**: pueden ser leídas las unas independientemente de las otras, sólo la conclusión debe ser leída al final; conclusión a lo largo de la cual usted dispone, en una ronda loca, los números de las mesetas que preceden. Como por voluntad expresa de asumir a la vez el orden y el desorden, sin ceder a ninguno. ¿Cómo ve usted hoy esta cuestión del estilo de la filosofía, de la arquitectura, de la composición de un libro de filosofía? Y, desde ese punto de vista, ¿Qué significa escribir a dúo? Eso es algo excepcional en filosofía, tanto más por cuanto no se trata de un diálogo: ¿Cómo, por qué escribir a dúo? ¿Cómo procedieron ustedes? ¿Qué exigencia les impulsó? ¿Quién es entonces el autor de esos libros? ¿Tienen un autor?*

G.D.—Los grandes filósofos son también grandes estilistas. El estilo, en filosofía, es el movimiento del concepto. Es cierto que éste no existe fuera de las frases, pero las frases no tienen otro objeto más que darle vida, una vida independiente. El estilo es una puesta en variación de la lengua, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia un afuera. En filosofía es como en una novela: uno debe preguntarse “¿Qué va a suceder?”, “¿Qué pasó?”. Sólo que acá los personajes son los conceptos, y los medios, los paisajes son bloques de espacio-tiempo. Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está aprisionada, para trazar líneas de fuga. Por ésto, es preciso que el lenguaje no sea un sistema homogéneo, sino un desequilibrio, siempre heterogéneo: el estilo atraviesa diferencias de potencial entre las cuales alguna cosa puede pasar, un relámpago que surge del lenguaje mismo y nos hace ver y pensar lo que se ocultaba en la sombra en torno a las palabras, esas entidades de las que apenas se sospechaba su existencia. Dos cosas se oponen al estilo: una lengua homogénea, o bien una heterogeneidad tan grande que deviene indiferencia, gratuidad, y nada preciso pasa entre los polos. Entre una frase principal y una subordinada debe haber una tensión, una suerte de zig-zag, incluso y sobre todo cuando la frase tiene una apariencia directa. Hay un estilo cuando las palabras producen un rayo que va de las unas a las otras, aunque estén muy alejadas.

Escribir a dúo no presenta un problema especial, al contrario. Habría problema si cada uno de nosotros fuésemos exactamente dos personas, cada una con su vida propia y sus opiniones propias, proponiéndose colaborar y discutir con el otro. Cuando decía que Félix y yo habíamos sido como dos pájaros, quería decir que la individuación no es necesariamente personal. Nosotros no estamos muy seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un pájaro, un lugar, una batalla, una enfermedad, poseen una individualidad no



personal. Tienen nombres propios. Nosotros les llamamos "Ecceidades". Y confluyen, como dos pájaros, como dos ríos. Son ellas las que se expresan en el lenguaje y conectan las diferencias, pero sólo el lenguaje les da vida propia individual y hace que algo suceda entre ellas. Uno habla como todo el mundo al nivel de la opinión, y dice "yo", yo soy una persona, como se dice "el sol se mete". Félix y yo, y muchas otras gentes como nosotros, no nos sentimos precisamente como personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es de ningún modo una fórmula ambiciosa puesto que las Ecceidades pueden ser modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del Acontecimiento, que es el único concepto filosófico capaz de destituir el verbo ser y el atributo. Desde este punto de vista, escribir a dúo es perfectamente normal. Es suficiente que algo pase, una corriente con su nombre propio. Incluso cuando uno cree escribir solo, algo pasa con algún otro que no siempre es nombrable.

En *Lógica del sentido* intenté una especie de composición serial. Pero *Mil mesetas* es más complejo: "Meseta" no es una metáfora, son zonas de variación continua o como viajes en los que se vigila o sobrevuela una región, y que se hacen señas unos a otros. Es una composición india o genovesa. Es allí, me parece, en donde estuvimos más cerca de un estilo, es decir, de una politonalidad.

-La literatura está siempre presente en su trabajo, casi de manera paralela a la filosofía: la Presentación de Sacher-Masoch, el librito sobre Proust (que no ha cesado de crecer), una gran parte de Lógica del sentido, tanto en el cuerpo del libro (sobre Lewis Carroll) como en los anexos (sobre Klossowsky, Michel Tournier, Zola), el libro sobre Kafka escrito con Guattari como prolongación del Anti-Edipo, un capítulo de su Diálogos con Claire Parnet (sobre "La superioridad de la literatura anglo-americana") y fragmentos considerables del

Mil mesetas. La lista es larga. Sin embargo, no son comparables en importancia a sus libros sobre cine y, aunque de menor importancia, al de Lógica de la sensación, elaborado no obstante a partir del trabajo de un sólo pintor: ordenar, racionalizar una forma de arte, un plan de expresión. ¿Será que la literatura está muy próxima a la filosofía, a su misma expresión, de tal modo que no puede sino acompañar por inflexiones su movimiento? ¿U obedece a otras razones?

G.D.—No sé, no creo que exista esa diferencia. Yo hubiera soñado con un conjunto de estudios bajo el título general de "Crítica y clínica", lo cual no querría decir que los grandes artistas son enfermos mentales, ni que se trate de buscar en ellos las marcas de una neurosis o una psicosis a la manera de un secreto en su obra. No son enfermos, todo lo contrario: son médicos, aunque muy especiales. ¿Por qué Masoch dio su nombre a una perversión tan vieja como el mundo? No porque él la "sufra" sino porque renueva los síntomas, elabora un cuadro original haciendo del contrato el signo principal, y también ligando las conductas masoquistas a la situación de las minorías; el masoquismo deviene un acto de resistencia, inseparable de un humor de minorías. Masoch es un gran sintomatólogo. En Proust, no es la memoria la que es explorada, son todas las especies de signos, de los que hay que descubrir la naturaleza, el modo de emisión, la materia, el régimen. "A la búsqueda..." es una semiología general, una sintomatología de los mundos. La obra de Kafka es el diagnóstico de todas las potencias diabólicas que nos acechan. Nietzsche lo decía: el artista o el filósofo son médicos de la civilización. Es forzoso que, llegado el caso, ellos no se interesen mucho por el psicoanálisis. Hay en el psicoanálisis una reducción tal del secreto, una incompreensión tan grande de los signos y síntomas, que todo se reduce a eso que Lawrence llamaba "el sucio secretito".

No se trata sólo de hacer el diagnóstico. Los signos nos conducen a modos de vida, a

posibilidades de existencia, son los síntomas de una vida impetuosa o agotada. Mas un artista no puede contentarse con una vida débil, ni con una vida personal. No escribe con su yo, con su memoria o sus enfermedades. En el acto de escribir hay la tentativa de hacer de la vida algo más que personal, de liberar la vida de lo que la aprisiona. Por lo regular, el artista o el filósofo tienen una salud frágil, débil, un equilibrio precario: Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Pero no es la muerte lo que les destroza, sino más bien el exceso de vida que han experimentado, visto, pensado. Una vida demasiado grande para ellos, pero es por ellos que "el signo está próximo": el final del *Zaratustra*, el quinto libro de la *Ética*. Se escribe en función de un pueblo por venir y que aún no tiene lenguaje. Crear no es comunicar sino resistir. Hay una relación íntima entre los signos, el acontecimiento, la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, que el artista puede llevar a una línea de dibujo, de escritura o de música. Son los organismos los que mueren, no la vida. No hay obra que no sea un brote de vida, que no trace un camino entre los adoquines. Todo lo que he escrito es vitalista, al menos así lo espero, y constituye una teoría de los signos y el Acontecimiento. Yo no creo que el problema se plantee de modo diferente en la literatura y en las demás artes, simplemente no he tenido la ocasión de hacer para la literatura el libro que he anhelado.

-El psicoanálisis recorre subterráneamente, aunque de manera singular, Diferencia y repetición y Lógica del Sentido. A partir del Anti-Edipo, primer tomo de Capitalismo y esquizofrenia, el psicoanálisis se convierte claramente en el enemigo a vencer. Pero más profundamente aún, se convierte en adelante en la visión a vencer por excelencia para poder pensar algo nuevo y para poder pensar de nuevo, ¿Cómo ha sucedido esto? ¿Hay que considerar al Anti-Edipo como el primer gran libro

filosófico de la rebelión de mayo de 68, su primer verdadero manifiesto filosófico? Ese libro dice bien, y por todas partes, que el porvenir no está en una supuesta síntesis freudomarxista. Libera de Freud (de Lacan y sus estructuras) como pretendidamente los "nuevos filósofos" liberaron también de Marx (y de la revolución). ¿Cómo percibe usted esto que parece una singular analogía?

G.D.—Es curioso, no es por mí que Félix ha abandonado el psicoanálisis, es él quien me ha hecho abandonarlo. En mi estudio sobre Masoch, y luego en *Lógica del sentido*, creía haber llegado a resultados sobre la falsa unidad sado-masoquista, que no eran conformes con el psicoanálisis, pero que podían conciliarse con él. Al contrario, Félix era todavía psicoanalista, discípulo de Lacan, pero a la manera de un "simpatizante" que sabía ya que no hay conciliación posible. El *Anti-Edipo* es una ruptura que se hace a partir de dos temas: el inconsciente no es un teatro sino una fábrica, una máquina productora; el inconsciente no delira sobre papá-mamá, sino sobre razas, tribus, continentes, la historia y la geografía, siempre un campo social. Nosotros buscábamos una concepción inmanente, un uso inmanente de las síntesis del inconsciente, un productivismo o constructivismo del inconsciente. Entonces nos dimos cuenta que el psicoanálisis jamás había comprendido lo que quería decir un artículo indefinido (**un** niño...), un devenir (los devenires-animal, las relaciones con lo animal), un deseo, un enunciado. Nuestro último texto sobre el psicoanálisis es a propósito del Hombre de los Lobos, en *Mil mesetas*: muestra cómo el psicoanálisis es incapaz de pensar lo plural o lo múltiple, una manada y no un solo lobo, una parvada y no una única golondrina.

El psicoanálisis nos parecía una fantástica empresa para encadenar el deseo a detenciones, y para impedir a las gentes decir lo que tenían que decir. Era una empresa contra la vida, un canto de muerte, ley y



castración, una sed de trascendencia, una iglesia, una psicología (en el sentido de que no hay más psicología que la del sacerdote). Si ese libro ha tenido importancia después del '68, es en efecto porque rompía con las tentativas freudomarxistas: nosotros no buscábamos distribuir ni conciliar los niveles, sino al contrario, colocarlos sobre un mismo plan de producción que era a la vez social y deseante, según una lógica de los flujos. El delirio operando en lo real, nosotros no conocíamos otro elemento que lo real; lo imaginario y lo simbólico nos parecían falsas categorías.

El **Anti-Edipo** era la univocidad de lo real, una suerte de spinozismo del inconsciente. Ahora bien, creo que el '68 era este mismo descubrimiento. Los que odiaban el '68 o que justificaban su negación, consideraban que sólo era simbólico o imaginario. Pero esto es lo que nunca fué, pues era una irrupción de lo real puro. En todo caso, yo no veo la menor analogía entre el desarrollo del **Anti-edipo** en relación a Freud y el de los 'nuevos filósofos' en relación a Marx. Me sorprendería mucho que existiera esta analogía. Si el **Anti-Edipo** pretende criticar al psicoanálisis es en función de una concepción del inconsciente que, buena o mala, es puntualizada en este libro. Mientras que los "nuevos filósofos", cuando denuncian a Marx, no realizan de ningún modo un nuevo análisis del Capital, el cual pierde misteriosamente toda existencia; ellos denuncian las consecuencias políticas y éticas stalinistas que ellos suponen que se desprenden de Marx. Ellos están más cerca de los que imputaban a Freud sus consecuencias inmorales, lo cual nada tiene que ver con la filosofía.

-Ustedes apelan constantemente a la inmanencia: lo que parece su pensamiento más propio es un pensamiento sin carencia y sin negación, que rechaza sistemáticamente toda óptica de trascendencia, cualquiera que ésta sea. Se tiene la tentación de preguntar:

*¿Cómo es ésto posible? Tanto más cuando, a pesar de esta inmanencia generalizada, sus conceptos son siempre parciales y locales. Después de **Lógica del sentido**, parece que usted fue muy cuidadoso al producir una serie de conceptos para un libro nuevo. Pero, globalmente, el vocabulario de los libros sobre cine no es el mismo que el de **Lógica de la sensación**, que no es tampoco el mismo que el de **Capitalismo y esquizofrenia**, etc., como si, en lugar de ser retomados para precisarse, ampliarse, afinarse, complicarse, acumularse en relación a ellos mismos, por así decirlo, sus conceptos debieran formar un cuerpo propio cada vez, en un nivel de invención específico ¿Eso supone que son inadecuados para una recuperación global en una formulación de conjunto? ¿O qué se trata sólo de producir una apertura máxima, sin prejuizar nada? ¿Y cómo se concilia ésto con la inmanencia?*

G.D.—Construir un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia, eso es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (también Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, pero él sólo se atiene a la experiencia posible y no a la experimentación real). Lo abstracto no explica nada, por el contrario, debe ser él mismo explicado: no hay universales, ni trascendentales, ni el Uno, ni Sujeto (ni objeto), ni Razón; no hay más que procesos, que pueden ser de unificación, de subjetivación, de racionalización, pero nada más. Esos procesos operan en "multiplicidades" concretas, la multiplicidad es el verdadero elemento donde ocurren las cosas. Son las multiplicidades las que pueblan el campo de inmanencia, un poco como las tribus pueblan el desierto sin que éste deje de ser un desierto. Y el plan de inmanencia debe ser construído, la inmanencia es un constructivismo, donde cada multiplicidad asignable es como una región del plan. Todos los procesos se producen sobre el plan de inmanencia y en una multiplicidad asignable: las unificaciones, subjetivaciones,

racionalizaciones, centralizaciones, no tienen ningún privilegio, están expuestas a bloqueos o clausuras que impiden el crecimiento de la multiplicidad, la prolongación y el desarrollo de las líneas de producción de lo nuevo. Cuando se invoca una trascendencia se detiene el movimiento, para introducir una interpretación en lugar de experimentar. Bellow lo ha mostrado bien para el cine, para el flujo de imágenes. Y, en efecto, la interpretación se hace siempre en nombre de alguna cosa que supuestamente falta. La unidad es precisamente lo que falta a la multiplicidad, como el sujeto falta al Acontecimiento ("llora"). Seguramente hay fenómenos de carencia, pero en función de un Abstracto, desde el punto de vista de una trascendencia, que no sería sino la del "yo", cada vez que se impide construir el plan de inmanencia... Los procesos son devenires, y ellos no se juegan en un resultado que los terminaría, sino en la cualidad de sus trayectos y en la potencia de su continuación: así los devenires-animales o las individuaciones no subjetivas. Es en este sentido que opusimos los rizomas a los árboles. Los árboles, o más bien los procesos de arborificación, eran los límites provisionales que detenían un momento el rizoma y su transformación. No hay universales, sólo singularidades. Un concepto no es un Universal, sino un conjunto de singularidades donde cada una se prolonga hasta la vecindad de otra.

Retomemos el ejemplo del Ritornelo como concepto: él está en relación con el territorio. Existen los ritornelos de territorio, y que lo marcan; pero también hay ritornelo cuando los territorios se reúnen; y también cuando se tiene miedo a la noche; y aún cuando se abandona el territorio, "adiós, me voy...". Son ya como tres posiciones diferenciales, pero porque el ritornelo expresa la tensión del territorio con algo más profundo que es la Tierra. Bien, pero la Tierra es entonces la Desterritorializada, inseparable en un proceso de desterritorialización que es

su movimiento aberrante. Tenemos aquí un conjunto de singularidades que se prolongan las unas en las otras; es un concepto que reenvía como tal a un acontecimiento; un **lied**. Un canto acercándose o alejándose. Eso es lo que ocurre en el plan de inmanencia: las multiplicidades lo pueblan, las singularidades se conectan, los procesos o devenires se desarrollan, intensidades suben o descienden.

Yo concibo la filosofía como una lógica de las multiplicidades (me siento próximo a Michel Serres en este sentido). Crear conceptos es construir una región del plan, reunir una región con las precedentes, explorar una nueva región, llenar una carencia. El concepto es un compuesto, un consolidado de líneas, de curvas. Si los conceptos deben renovarse constantemente, es justamente porque el plan de inmanencia se construye por regiones, en una construcción local, paso a paso. Es porque ellos operan por ráfagas: en **Mil mesetas** cada meseta debería ser una tal ráfaga. Pero eso no quiere decir que no sean el objeto de reactivaciones y de sistematicidad. Al contrario, hay una repetición como potencia del concepto: es la reunión de una región con otras. Y esta reunión es una operación indispensable, perpetua, el mundo como **patchwork**. Su doble impresión, de un solo plan de inmanencia y no obstante de conceptos siempre locales, es entonces exacta.

Lo que reemplaza para mí a la reflexión es el constructivismo, y lo que reemplaza a la comunicación es una suerte de expresionismo. El expresionismo en filosofía alcanza su grado más alto en Spinoza y en Leibniz. He creído encontrar en este último un concepto del Otro, definido no como objeto ni como sujeto (otro sujeto) sino como la expresión de un mundo posible. Alguien con dolor de muelas, o bien un japonés que camina por la calle, expresan mundos posibles. Y ellos hablan: se me habla de Japón, ya sea que un japonés me hable de Japón o que hable en japonés. En ese sentido, el lenguaje confiere una realidad al mundo posible en cuanto tal, es la realidad del posible en tanto que posible (si voy al

Japón, por el contrario, deja de ser un mundo posible). Aún de esta manera muy sumaria, la inclusión de los mundos posibles sobre el plan de inmanencia hace del expresionismo un complemento del constructivismo.

—¿De ahí viene la necesidad de crear nuevos conceptos? ¿Habría un "progreso" en filosofía? ¿Cómo definiría usted sus tareas, su necesidad y también su "programa" actualmente?

G.D.—Supongo que hay una Imagen del pensamiento que varía mucho, que ha variado mucho en la historia. Por imagen del pensamiento no entiendo el método sino algo más profundo, siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamisismos, de orientaciones: eso que significa pensar y "orientarse" en el pensamiento. De cualquier modo, se está sobre el plan de inmanencia, pero ¿Para qué erigir las verticales? ¿Para levantar el plan, o al contrario, para extenderlo, para seguir el largo de la línea de horizonte, para llevar el plan cada vez más lejos? ¿Y qué verticales? ¿Las que nos dan algo a contemplar, o bien las que nos hacen reflexionar o comunicar? A menos que se suprima toda verticalidad trascendente y nos tumbemos en la tierra, sin mirar, sin reflexionar, sin comunicación. Y todavía: ¿Nos encontramos con el amigo, o bien estamos completamente solos, yo=yo? ¿O bien somos amantes, u otra cosa aún, y cuáles son los riesgos de traicionarse a sí mismo, de ser traidor o de traicionar? ¿No hay una hora en la que es preciso desconfiar hasta del amigo? ¿Qué sentido dar a "philos" en "filosofía"? ¿Es el mismo sentido en Platón y en el libro de Blanchot, **la amistad**, aunque se trate siempre del pensamiento? Desde Empédocles hay toda una dramaturgia del pensamiento.

La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía, le precede. No es una comprensión no-filosófica esta vez, sino pre-filosófica. Hay muchas gentes para las cuales pensar es "discutir un poco".

Ciertamente, esta es una imagen idiota, pero también el idiota hace una imagen del pensamiento, y es solamente poniendo en juego estas imágenes como se pueden determinar las condiciones de la filosofía.

Ahora bien, ¿Nos hacemos del pensamiento la misma imagen que Platón o Descartes o Kant? ¿Las imágenes se transforman siguiendo coacciones imperiosas, que expresan sin duda determinaciones externas, o más bien un devenir del pensamiento en cuanto tal? ¿Podemos pretender aún la búsqueda de la verdad, nosotros que nos debatimos en el sin sentido?

Es la imagen del pensamiento lo que guía la creación de los conceptos. Es como un grito, mientras que los conceptos son los cantos. A la cuestión ¿Hay un progreso en filosofía? habría que responder un poco como Robbe-Grillet para la novela: no hay ninguna razón para hacer filosofía como la hizo Platón, no porque hayamos rebasado a Platón, sino al contrario porque Platón es irrebasable, y no tiene ningún interés recomenzar eso que él ha hecho para siempre. No tenemos más que una alternativa: o hacemos historia de la filosofía o trasplantamos a Platón para problemas que no son platónicos.

Este estudio de las imágenes del pensamiento se llamaría **noología** y constituiría los prolegómenos a la filosofía. Es el verdadero objeto de **Diferencia y repetición**, la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento. Yo he sido fascinado por esta cuestión en **Lógica del sentido**, donde la altura, la profundidad y la superficie son coordenadas del pensamiento; lo retomo en **Proust y los signos**, puesto que Proust opone toda la potencia de los signos a la imagen griega del pensamiento, y después lo reencontramos con Félix en **Mil mesetas**, porque el Rizoma es la imagen del pensamiento que se extiende bajo la imagen de los árboles. En esta cuestión, nosotros tenemos, no un modelo, tampoco una guía, sino un referente, un cruzamiento a efectuar continuamente: es el estado actual de los conocimientos sobre el cerebro.



Hay una relación privilegiada de la filosofía con la neurología. Se la observa en los asociacionistas, en Schopenhauer o Bergson. Lo que nos inspira hoy no son los ordenadores, sino la microbiología del cerebro: éste se presenta como un rizoma, como hierba más bien que como árbol, "an uncertain system", con mecanismo probabilísticos, semialeatorios, cuánticos. No es que pensemos en función del conocimiento que tenemos del cerebro, sino que todo nuevo conocimiento traza en vivo en el cerebro surcos desconocidos, lo tuerce, lo pliega o lo agrieta. Milagro de Michaux en ese sentido. Las nuevas conexiones, las nuevas aperturas, las nuevas aperturas, las nuevas sinapsis, son aquello que la filosofía moviliza creando nuevos conceptos, pero hacen también toda una imagen en la que la biología del cerebro descubre con sus propios medios la semejanza material objetiva o el material en potencia.

Lo que me ha interesado en el cine es el cerebro que pone la pantalla, como en el cine de Resnais o de Syberberg. El cine no procede solamente con encadenamientos por cortes racionales, sino también con reencadenamiento por cortes irracionales: no es la misma imagen del pensamiento. Lo que hay de interesante en los 'clips' del comienzo es la impresión que algunos dan de operar por conexiones y hiatos que no son los de la vigilia, pero tampoco los del sueño, ni siquiera los de la pesadilla. Eso es todo lo que quiero decir: una imagen secreta del pensamiento inspirada por los desarrollos, bifurcaciones y mutaciones, la necesidad de crear siempre nuevos conceptos, no en función de un determinismo externo, sino en función de un devenir que incluye los problemas mismos.

-Su libro anterior estaba consagrado a Foucault, ¿Era de historia de la filosofía? ¿Por qué Foucault? ¿Qué relación mantienen entre sí su filosofía y la de Foucault? Ya en el Foucault introduce usted la noción de pliegue, ¿Hay una relación Foucault-Leibniz?

G.D.-Foucault es un gran filósofo, un brillante estilista también. El ha distinguido de una manera nueva Saber y Poder y ha descubierto entre ellos relaciones específicas. Con él la filosofía toma un nuevo sentido. Después ha introducido los procesos de subjetivación como tercera dimensión de los "dispositivos", como tercer término distinto que relanza los saberes y reorganiza los poderes: abre así toda una teoría y una historia de los modos de existencia: la subjetivación griega, las subjetivaciones cristianas... su método rechaza los universales, y descubre procesos siempre singulares, que se producen en las multiplicidades. Lo que me ha influenciado más es su teoría del enunciado, porque implica una concepción del lenguaje como conjunto heterogéneo en desequilibrio, y permite pensar la formación de nuevos tipos de enunciados en todos los dominios... La importancia de su obra "literaria", de crítica literaria y artística, no aparecerá sino cuando sus artículos sean reunidos; un texto como **La vida de los hombres infames** es una obra maestra de comicidad y de belleza. Hay en Foucault algo que es muy próximo a Chéjov.

El libro que he hecho no es de historia de la filosofía, es un libro que hubiera querido hacer con él, con la idea que yo tenía de él y de mi admiración por él. Si ese libro pudiera tener un valor poético, habría sido eso que los poetas llaman "elegía". Mis diferencias con él son muy secundarias: lo que él llama Dispositivo, y que Félix y yo llamamos Agenciamiento, no tienen las mismas coordenadas, porque él construía secuencias históricas originales, mientras que nosotros dábamos más importancia a los compuestos geográficos, territorialidades y movimientos de desterritorialización. Nosotros teníamos siempre el gusto de una historia universal, lo que él detestaba. Mas para mí era una confirmación indispensable saber lo que él hacía. El ha sido mal comprendido, lo cual no le molestaba, sino le preocupaba. El daba miedo, es decir que él impedía, por su sola existencia, la impudicia de los imbéciles. Foucault ejercía

la función de la filosofía definida por Nietzsche, "perjudicar a la estupidez". En él, el pensamiento es como una inmersión que devuelve siempre alguna cosa a la luz. Es un pensamiento que se pliega y de un golpe se distiende como un resorte. No creo sin embargo que Leibniz haya tenido una influencia particular sobre él. Pero una frase de Leibniz le conviene particularmente: yo creía haber llegado a puerto seguro y he aquí que me encuentro rechazado a mar abierto. Los pensadores como Foucault proceden por crisis, por sacudidas, hay en ellos algo de sísmico.

La última vía abierta por Foucault es extremadamente rica: los procesos de subjetivación no tienen nada que ver con la "vida privada" sino que designan la operación por la cual los individuos o las comunidades se constituyen como sujetos, al margen de los saberes instituidos y los poderes establecidos, libres para dar lugar a nuevos poderes y saberes. Es porque la subjetivación aparece en tercer lugar, siempre "descolgándose", en una suerte de pliegue, repliegue o plisamiento. Foucault ubica el primer movimiento de subjetivación, al menos en Occidente, en los griegos, cuando el hombre libre considera que él debe ser "maestro de sí mismo" si quiere ser capaz de dirigir a otros. Pero las subjetivaciones son muy diversas, de ahí el interés de Foucault por el cristianismo: éste estaría atravesando por ciertos procesos individuales (anacoretas) o colectivos (órdenes, comunidades), sin hablar de las herejías y las reformas, en donde la regla no será más la maestría de sí. Puede también decirse que en muchas formaciones sociales no son los maestros de sí, sino más bien los excluidos sociales los que instauran campos de subjetivación: por ejemplo el esclavo liberado que se lamenta de haber perdido su status social en el orden establecido, y que será el origen de nuevos poderes. El lamento tiene una gran importancia, no sólo poética, sino histórica y social, porque expresa un movimiento de subjetivación ("pobre de mí..."); hay toda una subjetividad elegíaca. El sujeto

nace tanto en los lamentos como en la exaltación. Foucault estaba fascinado por los movimientos de subjetivación que se dibujan en las sociedades contemporáneas: ¿Cuáles son los procesos modernos que están en trance de producir la subjetividad? Entonces, cuando se habla de un "retorno al sujeto" en Foucault, es que no se percibe del todo el problema que él plantea. Pero, aún allí, no vale la pena discutir.

-En efecto, se ven trazos de historia universal en el Anti-Edipo, con la distinción de sociedades codificadas, Estados sobrecodificantes y el Capitalismo que descodifica los flujos. Después, en Mil mesetas, ustedes retoman ese tema e introducen una oposición entre Máquinas de guerra nómadas y Estados sedentarios: proponen una "nomadología". ¿Qué posiciones políticas se derivan de ello? Usted ha formado parte del G.I.P., con Foucault; ha votado por la candidatura de Coluche; ha tomado partido por Palestina. Pero, después de '68 usted parece más bien "silencioso", mucho más que Guattari. Usted ha sido indiferente al movimiento de los derechos del hombre, a la filosofía del Estado de derecho. ¿Es por reticencia, decepción? ¿Existe un rol de la filosofía en la ciudad?

G.D.-Si se trata de reconstruir las trascendencias o los universales, de restablecer un sujeto de reflexión portador de derechos o de instaurar una subjetividad de comunicación, eso no es una gran invención filosófica. Se quiere fundar un "consensus", pero el consenso es una regla ideal de opinión que nada tiene que ver con la filosofía. Se diría una filosofía-promoción frecuentemente dirigida contra la URSS. Ewald ha mostrado cómo los derechos del hombre no se limitan a un sujeto de derecho, sino que introducen otros problemas jurídicos interesantes. Y, en muchos casos, los Estados que pisotean los derechos del hombre son sólo excrescencias o dependencias de aquellos que supuestamente



los defienden, se diría que cumplen dos funciones complementarias.

No se puede pensar el Estado sino en relación con un más-allá, el mercado mundial único, y con un más-acá, las minorías, los devenires, las "gentes". Lo que reina más allá es el dinero; es lo que comunica, y lo que nos falta actualmente no es ciertamente una crítica del marxismo, es una teoría moderna del dinero que debería ser tan buena como la de Marx y la prolongaría (los banqueros serían más aptos para realizar sus elementos que los economistas, si bien es el economista Bernard Schmidt quien ha avanzado en este dominio). Y, más acá, son los devenires que escapan al control, las minorías que no cesan de resucitar y de mantenerse a la vanguardia. Los devenires no son exactamente lo mismo que la historia: aunque estructural, la historia piensa en términos de pasado, presente, futuro. Se nos dice que las revoluciones acaban mal, o que su desarrollo engendra monstruos: es una vieja idea no sólo respecto a Stalin, pues era ya verdad de Napoleón, de Cromwell. Cuando se dice que las revoluciones tienen un mal futuro, no se dice nada aún sobre el devenir revolucionario de las gentes. Si los nómadas nos parecen tan interesantes, es porque son un devenir y no forman parte de la historia; aunque sean excluidos se metamorfosean para reaparecer de otro modo bajo formas imprevistas en las líneas de fuga del campo social. Esta es también una de nuestras diferencias con Foucault: para él, un campo social está atravesado por estrategias, para nosotros huye por todas partes. Mayo del '68 fue un devenir haciendo erupción en la historia, y es por eso que la historia lo ha comprendido mal y la sociedad histórica lo ha asimilado tan mal.

Se nos habla del porvenir de Europa, y de la necesidad de conciliar los bancos, los seguros, los mercados interiores, las empresas, las policías, **consensus, consensus**, ¿Pero y el devenir de las gentes? ¿Europa nos prepara nuevos devenires, como nuevos '68? ¿Qué es lo que las gentes quieren devenir? La cuestión

está tan llena de sorpresas porque no es la del futuro, sino la de lo actual o lo intempestivo. Los palestinos son lo intempestivo del Medio-Oriente, y llevan a su punto más alto la cuestión del territorio. En los Estados sin derecho lo que cuenta es la naturaleza de los procesos de liberación, forzosamente nomádomáticos. Y en los Estados de derecho no son los derechos adquiridos y codificados, sino todo eso que constituye un problema para el derecho y por lo que los derechos adquiridos se encuentran siempre en riesgo de ser puestos en cuestión. No nos faltan esos problemas hoy, el Código Civil tiende a reventar por todas partes y el Código Penal sufre una crisis semejante a la de las prisiones. Lo que es creador de derecho no son los códigos o declaraciones, es la jurisprudencia. La jurisprudencia es la filosofía del derecho y procede por singularidades, por prolongación de singularidades. Seguramente, todo esto puede dar lugar a tomas de posición si se tiene algo que decir. Pero actualmente no es suficiente una "toma de posición", aunque sea concreta. Es necesario un mínimo de control sobre los medios de expresión. Si no, como en la televisión, se está en trance de responder a cuestiones idiotas, o en un cara-a-cara, un dos-a-dos, en trance de "discutir un poco". Entonces ¿Hay que participar en la producción de la emisión? Es difícil, es una profesión, nosotros no somos tampoco usuarios de la televisión, los verdaderos usuarios son los anunciantes, los famosos liberales.

Se habla de una dimisión de los intelectuales, pero ¿Cómo se expresarían ellos con medios universales que no son sino una ofensa a todo pensamiento? Creo que la filosofía no necesita ni de público ni de propagación, sino que es como un estado clandestino del pensamiento, un estado nómada. La única comunicación que pretendemos sostener, como adaptada perfectamente al mundo moderno, es el modelo de Adorno, la botella lanzada al mar, o el modelo nietzscheano, la flecha lanzada por un pensador y recogida por otro.

--El pliegue, consagrado a Leibniz (aunque su nombre no es sino un subtítulo y con un tema: "Leibniz y el barroco"), parece reanudar la larga serie de sus libros dedicados a figuras de filósofos: Kant, Bergson, Nietzsche, Spinoza. Y sin embargo, se nota que es mucho más un libro de, que un libro sobre. O, más bien, que es un punto brillante donde se reúnen los dos a la vez, Leibniz y su propio pensamiento, como nunca presente todo entero, ¿Cómo experimenta usted esta coincidencia? Se diría que este libro reintegra, por complicidad con los conceptos de Leibniz, la serie de conceptos surgidos de sus anteriores libros, rejugando un poco todos los temas de manera muy flexible, para producir un nuevo elemento de carácter más global.

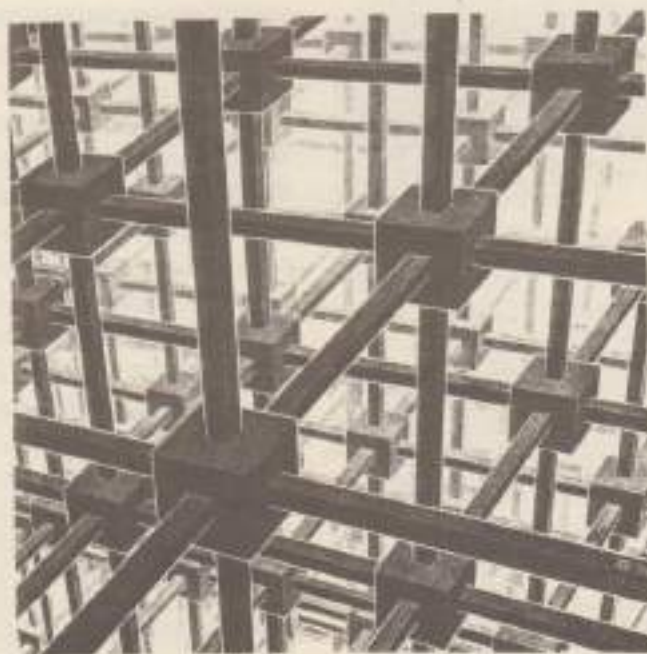
G.D.--Leibniz es fascinante porque quizás ningún filósofo ha creado quizás más que él. Son nociones extremadamente bizarras en apariencia, muy locas. Su unidad parece abstracta, del tipo "todo predicado está en el sujeto", sólo que el predicado no es un atributo, es un acontecimiento, y el sujeto no es un sujeto, es una envoltura. Hay sin embargo una unidad concreta del concepto, una operación o construcción que se reproduce sobre el plan, el Pliegue, los pliegues de la Tierra, los pliegues de los organismos, los pliegues en el alma. Todo se pliega, se despliega, se repliega en Leibniz, se desarrolla en los pliegues, y el mundo es plegado en cada alma que despliega tal o cual región siguiendo el orden del espacio y del tiempo (armonía). De golpe, se puede captar la situación no-filosófica a la cual nos envía Leibniz, como una capilla barroca "sin puerta ni ventana" donde todo es interior, o como una música barroca que extrae la armonía de la melodía. El barroco lleva el pliegue al infinito como se aprecia en los cuadros del Greco, en las esculturas de Bernini, y nos abre una comprensión no-filosófica por perceptos y afectos.

Ese libro es para mí a la vez una recapitulación y una continuación. Es

necesario seguir a la vez a Leibniz (es sin duda el filósofo que ha tenido más discípulos creadores), pero también a los artistas que lo han hecho, aún sin saberlo, Mallarmé, Proust, Michaux, Hantai, Boulez, todos esos que fabrican un mundo de pliegues y despliegues. Aquí todo es una encrucijada, una conexión múltiple. El pliegue está lejos de haber mostrado todas sus potencias hoy. Es un buen concepto filosófico. Hice este libro en ese

sentido, y él me dejaba libre para lo que yo quería mantener. Querría ahora hacer un libro sobre ¿Qué es la filosofía? a condición de que sea breve. Y también Guattari y yo queríamos retomar nuestro trabajo común, una suerte de filosofía de la Naturaleza, en el momento en que se esfuma toda diferencia entre la Naturaleza y el artificio. Tales proyectos requieren una vejez dichosa.

*Gilles Deleuze es uno de los pensadores más estimulantes de la filosofía francesa contemporánea. Pensador de la afirmación, de la diferencia, de las multiplicidades, Deleuze ha escrito libros fundamentales sobre diversos filósofos (Hume, Spinoza, Nietzsche, Kant, Bergson, Leibniz, Châtelet, Foucault), artistas (Proust, Francis Bacon), sobre cine (los fundamentales *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*) y diversos artículos, diálogos y entrevistas. Con Félix Guattari, recientemente fallecido, escribió los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* y un texto ya clásico sobre Kafka. En 1991, Les Éditions de Minuit publicó, de Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie?* recientemente traducido a nuestro idioma por Thomas Kauf y editado por Anagrama. El texto que ahora presentamos fue publicado en 1988, en el número 257 de *Magazine Littéraire* y reeditado en Gilles Deleuze, *Pourparlers*, París, ed. de Minuit, 1990, libro aun no traducido al español en el que el filósofo resume su itinerario, sus motivaciones, sus proyectos y su concepción de la creación filosófica. (Traducción de Cristal Dávalos y Jaime Vieyra).



La Vida como Encuentro o la Conjura de las Significaciones*

(Ensayo sobre Filosofía y Medicina)

Benigno Figueroa Núñez

Parto de una cuestión personal, enmarcada en un agenciamiento de las propuestas filosóficas de Deleuze-Guattari, y que se refiere a la determinación de las líneas de movimiento que recorren mi pensamiento y mi actividad cotidiana como médico -y los riesgos que ellas conllevan. Esta comunicación, por tanto, está impregnada de conexiones múltiples en un intento de liberar las ideas propias y no para "interpretar" la posición de ambos pensadores, de modo que lo importante es no **quién** expresa el pensamiento sino que, a partir de un punto, se esboce una nueva visión del mundo.

Tal visión del mundo ya es diferente a partir de **concebir la vida como encuentro, como proceso y devenir**, cuya gratificación está en sí misma y no en entidades trascendentes. Se libera así la vida de lazos absolutos y teleológicos y se queda con la necesidad de ser actualizada constantemente en su potencia para que en ella se instauren relaciones humanas de manera efectiva y en velocidad pura.

La actualización de la vida en su potencia ocurre por efecto de la razón, que, no como facultad sino como proceso, logra captar su pluralidad y constituir su devenir.

Pero podemos ubicar nuestra vida según una línea dura de pensamiento o bien según una línea de fuga. A través de una línea dura la vida se idealiza, se vuelve sobrehumana y aspiramos a ella según fines y logros, a través de un pensamiento arborescente cimentado en modelos fijos de moralidad, de educación y status que nos brinde seguridad para llegar a lo "justo" y a lo "verdadero", al poder sobre sí mismos y sobre los demás.

Por otro lado, ubicado sobre una línea de fuga, el pensamiento se mueve ante el peligro del Gran Hastío que transforma nuestras pulsiones trágicas en falsamente gratificantes en su inevitable caída a un agujero negro.

Todo individuo o grupo que está en movimiento se ubica en una u otra línea, lo cual depende de sus agenciamientos y conexiones.

Si se logra una gran multiplicidad de contactos con otra cantidad de puntos y signos (biológicos, políticos, económicos, etc.), con lo que se pone en juego toda la diversidad de casos existentes aceptando el cambio continuo, entonces el movimiento puede ser enriquecedor. Pero aún transitando sobre una línea de fuga, es frecuente verse obligado a caer en significaciones y territorialidades rígidas que si no se toman sólo como apoyo para otras operaciones transformacionales, entonces sólo se cae en calcos de la realidad imitando lo múltiple a partir de una unidad superior.

En el terreno concreto de **la Medicina Moderna** se pueden encontrar flujos y medidas, líneas y puntos que la ubican como parte de un aparato de poder y como máquina mundial.

Con el surgimiento de las especialidades médicas, se creyó acceder a la revitalización de su práctica y enseñanza, dejando de lado un modelo absoluto y fijo que se veía caduco e inoperante. Sin embargo, el resultado fue que el conocimiento se diversificó y molecularizó tanto que se perdió de vista al enfermo por atender las enfermedades.

La inevitabilidad de la especialización ante el gran caudal de conocimientos por asimilar hizo que el médico se confinara a modelos de pensamiento muy circunscritos, con una instrucción tan rigurosa que le impide la reflexión profunda, logrando una formación poco crítica, con mínimas conexiones con otras formas de pensamiento. Se convirtió en un mero adoctrinamiento lo que debería ser un ejercicio racional en constante evolución y con múltiples contactos con el exterior.

Solo ese contacto con el Afuera permite concebir al enfermo como individuo en relación estrecha con la naturaleza y la sociedad, y a la enfermedad como proceso propio del tipo de conexiones logradas.

Sin embargo el resultado es otro y el enfermo se ha convertido en objeto de manipulación que debe adaptarse a esquemas de tratamiento preconcebidos, ya que la enfermedad es vista desde su aspecto etiológico, como algo que fue provocado por un agente específico, atacable por lo demás con agentes también externos.

Por solo citar dos ejemplos; el SIDA o la drogadicción no podrán contenerse si no se atienden los fenómenos psíquicos, culturales y económicos que han propiciado su expansión.

La sola preocupación del agente biológico ha despertado, por otro lado, la construcción de grandes máquinas mundiales que invierten enormes cantidades de recursos en su investigación y tratamiento, reforzando de esta forma la línea dura que sustenta aquello que precisamente se pretende erradicar.

La medicina moderna se constituyó en máquina abstracta que reprodujo los segmentos, haciendo resonar todos los centros y extendiendo un espacio homogéneo divisible y estriado en todos los sentidos.

Maquinaria médica identificada como aparato de poder, con grandes instituciones mundiales que legislan su aplicación en forma homogénea, reforzada por empresas transnacionales de intereses que esquematizan la terapéutica.

Dos cabezas aparentemente en pugna, que se refuerzan constantemente para organizar los problemas de salud por atacar, con estrategias dictadas fuera del contexto de las comunidades donde surgen y a través de un modelo de ciencia estable, absoluto y lineal que se limita en sus conexiones, imitando constantemente un esquema dogmático que refuerza las líneas más endurecidas de su actividad.

No hay posibilidad de invención que favorezca la actividad científica porque su desarrollo es introyectivo, con la utilización constante de herramientas de trabajo que nulifican la liberación del pensamiento y su creatividad.

Se invierte así el proceso: en vez de aprehender el ritmo del cuerpo en su proceso de salud-enfermedad, la medicina debe matar ese cuerpo, individual o social, para poderlo estudiar, codificando sus rasgos de expresión y poder trabajar sobre él.

De esta manera están dadas las condiciones que ubican al quehacer médico en una línea dura que delimita funciones, estratificando al enfermo y estratificando al tratante, haciendo permisible su adecuación al Aparato de Estado y constituyendo una gran "extensión homogénea" con centro inmanente, donde los sentimientos se vuelven bastardos pues no se reconoce verdadero origen a la "piedad y "bondad" que debe tener el médico y que debe seguir enarbolando en nombre de un Bien supremo cada vez más nebuloso.

El médico se ubica entonces como hombre de poder que alterna altruismo y despotismo, que realiza un agenciamiento para frenar inmediatamente las líneas de fuga y termina reforzando los mecanismos de poder de un aparato que no cesa de intervenir en la captura de líneas de fuga, adecuando las necesidades sentidas de las comunidades y los individuos en necesidades "reales" donde las instituciones puedan actuar.

Políticas de salud para países subdesarrollados, estrategias de control poblacional, ayuda "humanitaria" a las hambrunas y epidemias, son los mecanismos de absolución del aparato de Estado ante la enfermedad, que justifican su presencia y permanencia ante la aparente pasividad de los receptores.

No obstante, los **mecanismos de resistencia** tampoco cesan de entrar en juego, el chamanismo, la herbolaria y otras medicinas alternativas no dejan de existir y,

cuando su utilización no se da en forma conciente, los medicamentos y prácticas científicas adquieren el halo de nuevas "pócimas mágicas". Por otro lado, las políticas de salud y sus recursos son utilizados por la población solo cuando así cree que le conviene. Pero la resistencia es constante y la gente no se deja "curar".

Tal enfrentamiento hace del médico un cínico que no reconoce su derrota y se refugia en la "autoridad" de sus conocimientos, haciéndose abstruso e inaccesible para invocar el temor sobre la enfermedad y lograr obediencia, o bien, tornarse en hombre molecular para una humanidad molar, que con claridad cree descubrir la verdad de las cosas, conformando un sistema no menos concentrado ni menos organizado que el que se ataca y desprecia.

Tales son los peligros más grandes del médico: el médico de la autoridad y del poder, y el médico de la claridad total, ambos sumidos

en la ansiedad inconsciente de las significaciones que impiden el flujo de la acción creadora y liberadora que la medicina podría tener, al menos según como Hipócrates la conceptuó.

La tarea consiste en trazar líneas de fuga creadoras en ese aparato de poder que es la medicina moderna, esgrimir las propias potencias de desterritorialización a través del pensamiento, para crear espacios lisos de desplazamiento y liberar nuestra conciencia de significaciones prefabricadas.

Esto solo se logrará si el médico concibe su quehacer como filosofía concreta, no como formación académica, sino en tanto que actúa con conocimientos reales, bajo normas de ética y sensibilidad como parte de un proceso de potencias en juego.

* Texto presentado en el Curso de Filosofía Contemporánea sobre el pensamiento de Gilles Deleuze.



DE LA ESENCIA DE LA CULTURA*

Georg Simmel

Todas las series de acontecimientos que son portados por la actividad humana pueden ser vistos como naturaleza, ésto es, como un desarrollo causalmente determinado en el que cada estadio actual debe ser comprensible a partir de la combinación y las energías de los estadios precedentes. En este sentido tampoco se necesita hacer ninguna diferencia entre naturaleza e historia, en tanto que aquéllo que denominamos historia, considerada puramente como transcurso de acontecimientos, se incluyen las conexiones naturales del acaecer del mundo y su cognoscibilidad causante. Pero tan pronto como cualesquiera contenidos de esta serie se arriman bajo el concepto de cultura, entonces, con ésto, el concepto de naturaleza se desplaza hacia una significación más estricta y, por así decirlo, local. Pues el desarrollo "natural" de la serie va sólo hasta un punto determinado, en el que es relevado por el cultural.

El peral silvestre da frutos leñosos y ácidos. Con esto alcanza su fin el desarrollo al que su crecimiento salvaje puede conducirlo. En este punto ha intervenido la voluntad y el intelecto humano y, mediante toda clase de manipulaciones, ha llevado al árbol a la producción de peras comestibles, esto es, lo ha "cultivado". No en menor grado pensamos la evolución del género humano como alcanzada por organización física, por transmisión hereditaria y adaptación a determinadas formas y contenidos de la existencia, junto a los que se ponen por vez primera procesos teleológicos para conducir las energías así halladas a una altura que sus posibilidades actuales de desarrollo recusan en principio. El punto en el que tiene lugar este relevo de las fuerzas del desarrollo señala la frontera del estado natural frente al estado cultural.

Pero puesto que también cabe derivar

este último causalmente a partir de sus condiciones "naturales" de surgimiento, se muestra entonces, en primer lugar, que Naturaleza y cultura son sólo dos modos de consideración diversos de uno y el mismo acaecer y, en segundo lugar, que la naturaleza, por su parte, se presenta aquí con dos significaciones diferentes, una vez como el complejo omniabarcador de los fenómenos ligados en sucesión causal, pero otra, como un período de desarrollo de un sujeto; precisamente aquél en el que desarrolla las fuerzas motrices sitas sólo en él, y que finaliza tan pronto como una voluntad inteligente, que dispone de medios, toma estas fuerzas y, en esta medida, conduce al sujeto a estados que, abandonado a su suerte, no podría alcanzar.

Si, no obstante, el concepto de cultura parece coincidir de este modo con la actividad teleológica humana en general, esto requiere entonces una restricción que caracterice por vez primera su esencia específica. Si un muchacho pone una zancadilla a otro para que caiga y los compañeros se rían, entonces, con toda seguridad, ésta es una acción eminentemente teleológica, una utilización de acontecimientos naturales por el intelecto y la voluntad; pero no se pondrá bajo el punto de vista de la cultura. De este modo, su utilización descansa más bien en una serie de (si se quiere: inconscientemente actuantes) condiciones, que se infieren por vez primera a partir de un análisis que no es completamente autoevidente.

El cultivar presupone que haya ahí algo que antes de su verificación se encuentre en un estado no cultivado, precisamente el "natural"; y presupone, en efecto, además, que la modificación que entonces se realiza de este sujeto está latente de algún modo en sus relaciones estructurales y fuerzas motrices, aun cuando no realizable por estas mismas, sino precisamente sólo por la cultura; presupone que el cultivar conduzca a su objeto a la perfección determinada para él, perfección situada en la auténtica y enraizada tendencia de su ser.

Por esto nos parece cultivado el mismo peral, porque el trabajo del jardinero sólo desarrolla las posibilidades latentes en la predisposición orgánica de su forma natural, lo lleva al desenvolvimiento más acabado de su propia naturaleza. Si, por el contrario, un tronco se transforma en un mástil, entonces éste es con toda seguridad un trabajo cultural, pero no es ningún "cultivar" del tronco, puesto que la forma hacia la que lo configura el trabajo del constructor de barcos no reside en su propia tendencia natural; le es, antes bien, añadida puramente desde fuera, por un sistema de fines ajeno a sus propias predisposiciones.

Así pues, si escuchamos el sentido que resuena con la palabra, todo cultivar no es sólo el desarrollo de un ser por encima del estadio formal alcanzable por su mera naturaleza, sino también desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural y que consisten en el desenvolvimiento puramente causal de las fuerzas que de antemano habitan en el interior de este ser. Surge, antes bien, por medio de su interacción con las nuevas ingerencias teleológicas, pero que tienen lugar en aquella dirección de la predisposición del mismo ser y, en esta medida, se denominan su cultura.

Tomado exactamente, de lo anterior se sigue que sólo el hombre es el auténtico objeto de la cultura; pues él es el único ser que nos es conocido en el que reside de antemano la exigencia de una perfección; sus "posibilidades" no sólo son la sencilla disposicionalidad de tranquilizadoras fuerzas en tensión o las reflexiones y el añadir ideal de un espectador (como las "posibilidades" del peral de jardín son enunciadas por el peral silvestre), sino que ya tienen, por así decirlo, un lenguaje. Aquello hacia lo que el alma puede desarrollarse reside ya en su estado correspondiente como algo que apremia, como

dibujado en ella con líneas invisibles, si bien a menudo realizado en su contenido en una forma no clara y fragmentariamente; es, en efecto, un estar orientado positivo; y el deber y el poder del pleno desarrollo está ligado inseparablemente con el ser del alma humana. Sólo ésta contiene las posibilidades de desarrollo cuyas metas están decididas puramente en la teleología de su propia esencia; sólo que tampoco alcanza estas metas por su mero crecimiento desde el interior, crecimiento que caracterizamos como natural, sino que para ello requiere un determinado punto en una técnica, un proceder conforme a voluntad.

Si, por tanto, hablamos del "cultivar" de organismos inferiores, de plantas y animales (ya el uso lingüístico no permite este concepto para seres no orgánicos), entonces, obviamente, esto es sólo una transferencia según la analogía que de algún modo existe entre el hombre y los otros organismos; pues si bien el estado hacia el que conduce la cultura de tales seres se funda en su organización y finalmente se produce por medio de sus fuerzas, no por ello reside en el sentido propio de su existencia, nunca está determinado en su estadio natural de este modo, como una especie de actividad, como en el alma humana lo está la perfección a la que puede llegar.

Pero precisamente desde aquí se hace exigible un nuevo estrechamiento del concepto. Si bien la cultura es una consumación del hombre, en modo alguno cualquier consumación suya es ya cultura.

Hay, antes bien, desarrollos que el alma efectúa puramente desde la intimidad hacia el exterior, o como una relación con fuerzas trascendentes, o en una relación inmediata ética, erótica, sugestiva, con otras personas y que se sustraen a la ubicación bajo el concepto de cultura. Impulsos religiosos, autoentregas morales, la estricta conservación de la personalidad para el tipo de existencia y tareas que le es propia en exclusividad: todo esto son valores que caben en suerte al alma

en sí misma a partir del instinto de una genialidad o a partir del trabajo. Pueden satisfacer aquel concepto; el que, con esto, las predisposiciones de la persona se desarrollan a partir del estadio que hay que denominar natural, hasta un punto álgido que ciertamente reside en la dirección más propia de la persona y su idea, pero al que solamente puede llevar el entremezclamiento de las energías anímicas más elevadas de aquellas fuerzas; pero, sin embargo, el concepto de cultura no es satisfecho con esto.

Pues a éste, en efecto, aún pertenece lo siguiente: que en un desarrollo tal el hombre incluya algo que le es externo. Ciertamente, el carácter de cultivado es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de objetos conformados convenientemente.

Esta exterioridad y objetividad no sólo necesita ser entendida en sentido espacial. Por ejemplo: las formas de la conducta, la finura del gusto que se manifiesta en juicios, la formación de la medida moral que convierte al individuo aislado en un miembro satisfactorio de la sociedad, todo esto son formaciones culturales que conducen a la perfección del individuo aislado sobre ámbitos reales e ideales más allá del suyo mismo, ésta no sigue siendo aquí un proceso puramente inmanente, sino que se consume en una igualación única y en un entretrejimiento teleológico entre sujeto y objeto. Allí donde no se presenta ninguna inclusión de una imagen objetiva en el proceso de desarrollo del alma subjetiva, allí donde sobre un proceso tal no regresa a sí misma como sobre un medio y un estadio de su perfección, ya realice valores del rango más elevado en sí o fuera de sí, no es, sin embargo, el camino hacia la cultura en su sentido específico el que el alma subjetiva deja atrás. A partir de aquí entendemos también el hecho de que naturalezas muy interiores, que abominan todo rodeo del alma sobre algo fuera suyo en la búsqueda de su propia perfección, puedan sentir odio a la cultura.



Esta necesaria duplicidad de elementos no la muestra menos el concepto de cultura vista desde el lado del objeto. Estamos habituados a caracterizar sin más ni más a las grandes series de las producciones artísticas y de las morales, de las científicas y de las económicas, como valores culturales. Puede ser que lo sean diagonalmente; pero en modo alguno lo son según su significación puramente objetiva, por así decirlo, autóctona, y en modo alguno la significación cultural del producto particular se corresponde exactamente con aquello que recibe en el interior de su propia serie determinada por medio de su concepto objetivo, por medio de su ideal objetivo. Una obra de arte, por ejemplo, está sujeta a muy diversas ordenaciones y normatividades cuando se la considera en el interior de la serie y categorías histórico-artísticas o estéticas, que cuando está en tela de juicio su valor cultural.

Mientras que cada una de aquella grandes series puede ser considerada, por una parte, como meta final, de modo que cada producto particular en ellas representa un valor comprobado con su inmediato tornarse compañero y acreditarse, puede, por otra parte, incluirse todo esto en la serie cultural, esto es, ser vistas desde su significación para el desarrollo global de los individuos aislados y su suma. Estando sobre su propio suelo todos estos valores se oponen a la ubicación en la serie cultural: la obra de arte sólo pregunta por su perfección según la medida de exigencias puramente artística; la investigación científica sólo por la corrección de sus resultados; el producto económico sólo por su fabricación que sirve a fines y por su aprovechamiento máximamente lucrativo. Con todo esto las imágenes externas e internas son conducidas, por encima de la medida de su desarrollo "natural", a uno teleológico, y alcanzan con ello, ciertamente, la posibilidad de funcionar como valores culturales. Pero visto desde su objetividad autónoma, todavía no lo son, sino que están sujetas a ideales y normas que son sólo tomadas por su contenido

objetivo, pero no por las exigencias de aquel punto central, unitario, de la personalidad. Lo que hacen para el desarrollo de este último, esto es, en cuanto que son valores culturales, ésta es una pregunta ulterior, y la altura que toman bajo la presuposición de esta última, en modo alguno coincide con ella: aquellas exigencias de la parte específica de nuestro ser, determinada sólo objetivamente, ponen sus intereses respectivos. Aunque puedan servir a nuestros fines particulares todo lo inmejorablemente que se quiera, su rendimiento para nuestra existencia global, para el punto fontanal de nuestro Yo que aspira al desarrollo, puede ser sumamente mínimo; y viceversa, pueden ser objetivos, técnicos, incompletos y poco significativos desde el punto de vista de la específica provincia del ser, pero, sin embargo, pueden efectuar aquello que precisamente necesita nuestro ser para la armonía de sus partes constitutivas, para su unidad plena de misterios más allá de todas sus necesidades y fuerzas especiales.

Pues así como la "unidad" en general sólo se nos ofrece como interacción y entretrejimiento, como conexión e igualación dinámicos de una multiplicidad, así también aquel punto unitario en nosotros, cuya significación y fuerza interior se consume en el proceso cultural por la inclusión de objetos más elevados y más perfectos, es, expresado explícitamente, éste: nuestras partes esenciales particulares están en estrecha interacción, portando cada una a las otras y siendo portada por ellas, equiparando e intercambiando armónicamente sus actividades vitales. Por esto aún no estamos cultivados porque podamos o sepamos esto aquéllo; por esto la especialización, por muy elevadamente que pueda formar su contenido objetivo, todavía no es cultura; sino que ésta surge por vez primera cuando aquellas perfecciones unilaterales se ordenan en la situación global del alma, cuando igualan las divergencias entre sus elementos por el hecho de que los elevan a un estadio superior,

brevemente: cuando ayudan a consumir el todo como unidad. De este modo, la medida que determina el rango de cada una de nuestras realizaciones o receptividades, bajo las categorías de su serie objetiva especial, no debe ser confundida con aquella otra que permite juzgar precisamente los mismos contenidos bajo la categoría de la cultura, esto es, como desarrollo de nuestra totalidad interna.

Teniendo presente esta separación se aclara el paradójico hecho de que precisamente frente a las realizaciones supremas de diversos ámbitos, particularmente aquellos de tipo personal: en el arte, la religión, la especulación, el punto de vista de su valor cultural retroceda relativamente. Los valores y pensamientos más impresionantes nos retienen tan fuertemente a aquello que son en y para sí en el interior de su ámbito más propio, medidos según el patrón inmediato de su contenido, tanto, que en esta medida se encubre su significación cultural; tanto, que, por así decirlo, se niegan a ingresar en aquella cooperación con otros en la dirección de nuestro ser general. Son excesivamente señores en el interior de su provincia como para someterse a la categoría del servir, bajo la cual deberían presentarse como factores culturales, como medios para la formación de una unidad global anímica.

Evidentemente, esto sucederá de la forma más decisiva frente a aquellos productos culturales a partir de los cuales una vida personal habla inmediatamente al que recibe. Cuanto más separado está un producto de la actividad anímica subjetiva de su creador, cuanto más se acomoda a un orden objetivo, válido por sí, tanto más específica es su significación cultural, tanto más adecuado es para ser incluido como un medio general en el perfeccionamiento y desarrollo de muchas almas individuales.

Ocurre con ésto lo mismo que con el <<estilo>> de una obra de arte. A propósito de la obra de arte sumamente grande, en la que un alma soberana ha encontrado una

expresión propia sólo suya, apenas acostumbramos a preguntar por el estilo; pues éste es un modo de expresión general, común a muchas exteriorizaciones, una forma separable idealmente de su correspondiente contenido. Pero en la obra de arte más elevada el fundamento general y la conformación específica son una manifestación unitaria en la que aquello que comparte con otras pasa para la impresión completamente a segundo término; la obra de arte más elevada exige ser tomada como un ente completamente para sí, no como el ejemplo de una ley estilística general.

Y del mismo modo, lo muy grande y muy personal en general, por muy considerable que de hecho pueda ser también su influencia cultural, no encuentra su lugar más significativo bajo esta categoría, lugar que acentúa al máximo su valor; ésta se ofrece, antes bien, para las realizaciones más generales, más impersonales, según su esencia interna, realizaciones que están objetivadas a gran distancia del sujeto y que, en esta medida, se prestan en cierto modo "desinteresadamente" a ser las estaciones del desarrollo anímico.

En la medida en que la cultura pone de este modo los contenidos vitales en un punto de reunión de sujeto y objeto anudado en forma incomparable, en esta medida, resulta el derecho a dos significaciones de su concepto. En tanto que cultura objetiva pueden designarse las cosas en aquella elaboración, crecimiento, consumación, con el que conducen al alma a su consumación más propia o que representan trechos del camino que el individuo particular o la globalidad recorren sin interrupción hacia una existencia más elevada. Pero por cultura subjetiva entiendo la medida de desarrollo de las personas alcanzada de este modo; de manera que cultura objetiva y cultura subjetiva son los primeros conceptos coordinados sólo en un sentido traslativo: en tanto que se dota a las cosas con un impulso autónomo hacia una perfección, con una idea de tener que elevarse



a un desarrollo más allá del suyo meramente natural; por lo cual, entonces, la fuerza humana que efectúa esto se representa a este respecto en cierto modo como su medio. Si se habla de un estar cultivado de las cosas, de los contenidos objetivos de la vida, entonces se vuelve del revés el orden del proceso cultural auténtico que tiene lugar en el hombre; se le crea a este proceso una metáfora en la medida en que se separa el desarrollo de las cosas (como si fuera un acaecer teleológico en sí) en un estadio natural y otro cultivado, y al último, en tanto que estadio autosuficiente y definitivo, se lo hace pasar a través del hacer humano como un portador o un trecho del camino de esta ascensión.

Pero en un sentido más exacto en modo alguno son análogas ambas utilizaciones del concepto de cultura, sino que la cultura subjetiva es la meta final dominante, y su medida es la medida del tener parte del proceso vital anímico en aquellas perfecciones o bienes objetivos. Evidentemente, no puede haber cultura subjetiva sin cultura objetiva, porque un desarrollo o un estado del sujeto es cultura sólo por el hecho de que engloba en su camino objetos transformados de este modo. La cultura objetiva, por el contrario, puede alcanzar una autonomía, ciertamente no completa, pero sí relativamente considerable, frente a la subjetiva, en tanto que se crean objetos "cultivados", esto es, según su sentido, objetos que cultivan, cuya significación en esta dirección es aprovechada sólo incompletamente por los sujetos. Precisamente en épocas muy desarrolladas y que conocen una profunda división del trabajo crecen y se juntan al crecer las conquistas culturales hacia un reino, por así decirlo, consistente por sí; las cosas se tornan más perfectas, más espirituales, en cierto modo siguiendo cada vez más dócilmente una lógica internamente objetiva de la conveniencia, sin que el cultivar definitivo, el de los sujetos, se acreciente en la misma medida o incluso sin que pudiera tan sólo acrecentarse en vista de la enorme extensión de aquel ámbito

objetivo, distribuido en innumerables trabajadores. Por lo menos, el desarrollo histórico va en la dirección de diferenciar cada vez más las realizaciones culturales objetivamente creadoras, de la situación cultural de los individuos. Las disonancias de la vida moderna (especialmente aquella que se presenta como crecimiento de la técnica de

cualquier ámbito y, simultáneamente, como profunda insatisfacción con ella) surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva.

*Tomado de Georg Simmel, *Cultura y libertad* (Ensayos de crítica de la cultura). Ed. Península, Barcelona, 1982, traducción con la segura autorización del autor.



Simmel, Esencia y Dinámica de la Cultura*

Alvaro Estrada Maldonado

I

¿Cuál es, para Simmel, la esencia específica de la cultura?

Para dar respuesta a esta cuestión, Simmel comienza estableciendo un deslinde entre naturaleza y cultura. Considera que, en tanto transcurso de acontecimientos causalmente conectados, entre naturaleza e historia no hay diferencia (deja ver, con ello, que no ha abandonado del todo la herencia positivista).

Presenta la naturaleza con dos significados: a) como conjunto de todos los fenómenos unidos en series causales; b) como el momento de desarrollo de un sujeto, en el cual éste despliega sus propias fuerzas motrices, momento que finaliza cuando la voluntad humana, valiéndose de ciertos medios, conduce a ese sujeto a un estado que no podría alcanzar por sí solo de forma "natural".

Ahora bien, existe una "frontera" entre el estado natural y el cultural. Este linde lo crea y marca la **actividad teleológica humana**. La cultura, en cierto sentido, es creación a partir de un estado "natural"; es decir, implica un **cultivar** algo, desarrollándolo a partir de sus propias estructuras y fuerzas motrices, hacia un fin. Esto únicamente lo puede hacer el hombre, puesto que en el **ser de su alma** reside o está anticipadamente la exigencia de la perfección.

A partir de esta reflexión, Simmel establece una elemental e importante idea: "sólo el hombre es el auténtico objeto de la cultura". Idea elemental por primordial; importante porque nos evita cualquier equívoco y el planteamiento de falsos problemas en torno a la cultura.

No todas las "consumaciones" del

hombre son de por sí cultura: existen despliegues del alma hacia el exterior que se quedan en el ámbito de lo individual y/o subjetivo y que en rigor no caben en el concepto de cultura. Para ser cultural, todo desarrollo humano ha de incluir algo externo y objetivo, establecido espacial y temporalmente más allá de lo creado por individuos aislados.

Otra vez lo elemental en Simmel: la cultura está histórica y socialmente establecida, cristalizada además y necesariamente en las formas; permite así el desarrollo global de los individuos. ¿Perogrullada de Simmel? No, axioma.

Se sigue de aquí la distinción entre **cultura objetiva y cultura subjetiva**. La primera se posibilita gracias a una realidad constituida por las acciones recíprocas entre los individuos; es un orden objetivo y general en el que se pueden desarrollar y perfeccionar los hombres conforme a ciertos fines dirigidos al logro de una existencia más elevada. La cultura subjetiva es el desarrollo que, al interior de la objetiva, alcanzan las personas; no existe, consecuentemente, sin tal soporte objetivo.

En la vida moderna existe una cierta tensión y paradoja entre la cultura objetiva y la subjetiva; son, dice Simmel, "Disonancias" que surgen porque los individuos sólo limitadamente están "... en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva". Ante esta situación surge una pregunta inquietante.

II

¿Cuál es el futuro de nuestra cultura?

Simmel considera que actualmente se experimenta un justificado pesimismo al respecto: el desarrollo histórico se mueve en una dirección tal, que hace que, cada vez más, se ahonde el "abismo" existente entre "la cultura de las cosas y la del hombre". Este tiene ante sí una enorme cantidad y variedad de objetos culturales; pero su capacidad para utilizarlos a fin de cultivarse como individuo

es mínima. A esto le llama "trágica discrepancia" entre las culturas objetiva y subjetiva, a la cual no vislumbra, por el momento, salida. Esta "discrepancia" es una condición de nuestras sociedades, en las que la división del trabajo ha alcanzado un gran desarrollo y producido una pluriformidad nunca antes vista.

Simmel evoca el mundo griego, en cuyo interior el hombre educado podía realmente asimilar la cultura objetiva para constituir su cultura subjetiva, logrando así una armonía entre ambas. Lo evoca para contrastarlo con la moderna y desgarrada divergencia entre la cultura objetiva -que parece vivir sólo para sí con independencia de los individuos que la producen- y las posibilidades de éstos para ya no digamos aprehenderla en su totalidad, sino simplemente para no verse dominados, como lo están, por ella.

No encontramos en este texto de Simmel una respuesta explícita a tan ingente problema. El autor sólo deja abierta la posibilidad de que el individuo pueda llegar a ser un **hombre cultivado**, que integre a su personalidad los bienes objetivos de la cultura. Mas no indica, a propósito, caminos ni alternativas; éstas han de ser buscadas por los individuos en situaciones concretas.

III

Transformaciones de las formas culturales.

La cuestión se empieza a aclarar cuando Simmel aborda la dinámica de la cultura, entendida como fuerza vital versus necesaria forma expresiva. Constata la existencia de un conflicto entre **la vida** que pugna por exteriorizarse y las formas históricas en que logra hacerlo. Esta contradicción define la historia de la cultura, es su genuina y permanente tragedia, a la vez que su inevitable índole.

La Forma es necesariamente la casa y la cárcel de la Vida. Simmel la entiende como organización de fuerzas (en el plano de lo

social la define como la relación entre los individuos con abstracción de los objetos representados).

En las grandes épocas creativas, la vida que fluye y encuentra formas armónicas para expresarse sin fosilizarse. Pero esta situación es pasajera: la vida continúa su fluir creativo y desborda las formas, tornándolas insuficientes y caducas. Es el caso, por ejemplo, de las formas artísticas: el **naturalismo** se extendió cuando las formas clásicas, dominantes por muchos siglos, no daban ya cabida a los impulsos vitales y estéticos; el **futurismo**, en su afán de negar las formas tradicionales termina por crear otras formas. La vida no puede sino expresarse en formas.

Y esto no es privativo del ámbito artístico. Simmel lleva su **formalismo** a todas las esferas de lo social. El desarrollo filosófico, por ejemplo, las categorías - conceptos y formas que expresan la realidad en una unidad- se presentan en pares contrapuestos (fenómeno y noúmeno, finitud e infinitud, cuerpo y alma, etc.) que excluyen una tercera, aún no formulada pero que barrantamos necesaria; nuevos contenidos filosóficos buscan expresarse en otras formas categoriales.

Uno de los grandes aportes de Simmel a la filosofía de la cultura es precisamente la idea de que la vida no puede, al expresarse, prescindir de las formas, y que éstas, por sí mismas, significan algo con independencia de aquélla.

*Resumen presentado en el Curso Propedéutico de Estética de la Maestría en Filosofía de la Cultura organizado por nuestra Facultad.



SCREENED EXISTENCE*

Eduardo Subirats

Las horas de angustia y de tedio se hicieron largas desde la madrugada del cuatro de febrero en que se había pronunciado el fracaso del golpe de Estado en Caracas. La violencia de la milicia sublevada y el terror de un estado constitucional que nunca ha respetado en rigor ni libertades ni derechos, congeló instantáneamente la vida social a su expresión mínima: la relación de espectador. Una ciudad, una nación entera se petrificó frente a la realidad única de la pantalla. Durante casi veinticuatro horas la sociedad se había transformado literal y violentamente en espectáculo audio-visual.

El espectáculo mediático había reducido el intentado golpe militar a un simulacro, y el sistema constitucional a un spot publicitario. Las llamadas telefónicas se convirtieron en el único y último vehículo de comunicación intersubjetiva. Un elemento residual del rumor como último vehículo de una arcaica oralidad. El rumor, ahora técnicamente difundido, se convirtió en el único medio de ratificar o corregir la irrealidad de la representación mediática de la democracia y sus fanáticos enemigos. Alguien recogía la cita de terceros que habían visto escenas de la masacre y los cadáveres apilarse en el aeropuerto; otros testimoniaban directa o indirectamente el sordo resonar de las ametralladoras; unos terceros introducían metadiscursos reflexivos sobre las causas y las consecuencias políticas de la situación. Caricatura técnica de una comunicación social que, por lo demás, estaba sometida a los límites intrínsecos del medio: desde la sobrecarga y bloqueo de las líneas hasta su vigilancia policial.

De súbito, una escena diferente rompió la monotonía protocolaria de entrevistas, mentiras y videotapes, y la deprimente rutina

que definía las identidades subjetivas, los reductos comunicativos, la frialdad mediática o la soledad de una generalizada prisión domiciliaria. De súbito apareció el líder y responsable de la rebelión. La escena había sido torpemente maquillada como acto público de rendición. La autonomía estética de la pantalla burló, sin embargo, esa manipulativa intención.

Aquella abstracta sublevación, carente de concepto, de programa político, carente incluso de nombre, adquirió un rostro. Era un deslumbrante rostro precisamente: a la vez principio de realidad y de seducción. El soldado que tomaba la palabra era joven y esbelto. Sus facciones sobrias y recortadas de mestizo indio ponían de manifiesto una sensual tersura. El contraste con las pálidas y flácidas máscaras de la burocracia parlamentaria era ostensivo. La hermosa boina roja del soldado y su impecable vestimenta de combate, contrapunteado por algún gesto desordenado de quien acaba de batirse en desigual conflagración, añadía el doble atractivo de la fuerza, la espontaneidad y el color de la lucha, y la vitalidad de una convicción. El sentido de la disciplina militar, el honor y la actitud serena frente a las vicisitudes distinguieron al soldado como un héroe clásico. El golpe había triunfado.

La situación social y mediática en cuestión no solamente ponía de manifiesto la autonomía estética de la pantalla, sino, al mismo tiempo, su carácter real. El mundo era una metáfora de la pantalla.

La Guerra del Golfo Pérsico constituyó asimismo una sorpresa por sus renovadores significados no sólo en cuanto su carácter altamente informatizado, sino también en cuanto a su representación en el universo de la información. Lo nuevo en esta guerra ha consistido en la confluencia técnica y política de los instrumentos de destrucción y los medios de comunicación. No se trata en modo alguno de un problema de manipulación o censura de las imágenes. Aunque ciertamente la haya habido. Pero no es este aspecto el que encierra su lado más innovador.

Los **videos** instalados en los mismos aparatos de destrucción significan, en cambio, un cambio radical en el concepto mediáticamente realizado de esta guerra. El mismo dispositivo técnico filma por un lado lo que por otro destruye: coincidencia e identidad de los medios técnicos y el proceso de destrucción, y su reproducción audio-visual. La identidad de la planificación de la guerra y su composición plástica. Síntesis de la vanguardia militar y la vanguardia artística. Una coincidencia que no sólo afecta a los medios instrumentales. Significa también una identidad en cuanto a las miradas. Nuestros ojos frente a la pantalla de la televisión se confunden con la mirada del piloto que dispara, guía el misil y ejecuta la destrucción asimismo al final de un proceso automatizado. Complicidad moral a través de la definición estética de nuestra mirada técnicamente prefigurada. Pero complicidad estética también en cuanto a las nuevas y revolucionarias formas y principios formales que definen la reproducción del objetivo mediante rayos láser. La materia de la agonía se convierte en una obra de arte técnicamente producida.

Este doble aspecto—el normativo o moral que legitima un cierto orden político y civilizatorio, y el estético que prefigura la forma de la experiencia y los contenidos de la nueva conciencia performatizada—constituyen el centro innovador y revolucionario de la nueva guerra. También lo constituye la síntesis de racionalidad e irracionalidad que este proceso encierra.

Esta identificación de la mirada técnica con nuestra propia mirada está acompañada al mismo tiempo de su complemento: la liquidación de la posibilidad misma de realizar una experiencia autónoma de lo real. Las condiciones formales de esta incapacidad las proporcionaba precisamente el propio medio. La formalización de las representaciones de la guerra, la eliminación en ella de momentos naturalistas e identificatorios, la supresión tendencial de cualquier momento emocional y expresivo, la fragmentación de la

representación en el sentido de la técnica del **collage** y del **montage** de dadaístas, cubistas y surrealistas, todo ello tuvo como última consecuencia la neutralización profiláctica de una virtual experiencia de lo real.

Ambos ejemplos, el de un golpe de estado que precisamente culmina a través de un efecto de pantalla, y el de una guerra cuyo objetivo final fue el consumo mediático de sus imágenes de destrucción, sugieren un modelo conceptual común. En ambos casos se reduce la dimensión ética y experiencial de la persona y de las relaciones intersubjetivas a su expresión mínima. En ambos su papel es tendencialmente eliminado. Al mismo tiempo el papel ordenador de la conciencia es sustituido por la técnica de composición. Esta no solamente supone una censura o una vigilancia en el sentido tradicional de la manipulación de la información. En realidad en ambos casos la manipulación mediática, en un sentido político o ideológico tradicional, brillaba por su ausencia o por su precariedad. El factor más significativo se encuentra en otro lugar. Es el hecho de la organización compositiva de la imagen como una realidad sustitutiva, ontológicamente más relevante y privilegiada que la realidad constituida a través de la experiencia individual y la intersubjetividad individualmente mediada. La pantalla se convierte en realidad quiere decir: se convierte en realidad la obra técnicamente compuesta, el espectáculo mediático.

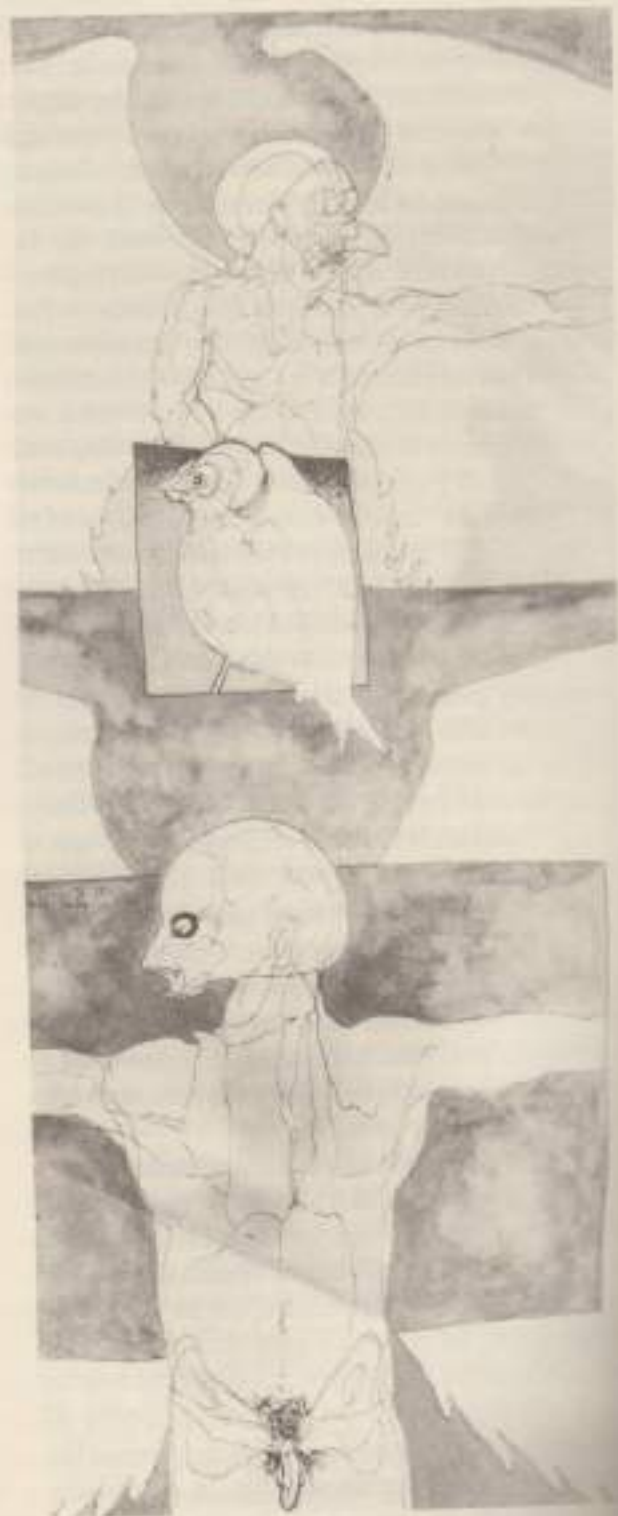
La teoría de Marx, el análisis de la cultura de Freud o la teoría de la sociedad de masas de Georg Simmel habían puesto de manifiesto constelaciones afines. Marx analizó, bajo el concepto de alienación, el proceso estructural de empobrecimiento de la experiencia humana ligado al trabajo mercantil. La hiperrealidad del valor mercantil era el correlato de la desrealización del sujeto en el proceso de producción y reproducción sociales. Georg Simmel planteó el mismo fenómeno en el contexto de un análisis de la vida cotidiana en las metrópolis

modernas. La creciente intensidad emocional y social de los procesos anónimos y racionales de producción y reproducción de las formas de vida estaba acompañada de un creciente empobrecimiento de las formas de vida y de la neurastenia como símbolo de nuestro tiempo. El problema de la renuncia instintiva, la frustración y la agresividad planteado por el psicoanálisis apuntaba en un sentido afin: el de la progresiva desintegración de las formas sociales.

Pero los dos ejemplos que he mencionado apuntan en una dimensión nueva y diferente. No solamente se trata en ellos del empobrecimiento de la experiencia humana o de la desrealización del sujeto. Se trata también de su sustitución por la representación técnica de la realidad convertida en realidad mediáticamente sancionada.

La crítica de la producción industrial de la conciencia, inaugurada por Horkheimer y Adorno en 1947, sobre la base de la experiencia social del nacional-socialismo europeo, constituye sin lugar a dudas un paso adelante en el análisis de la superación moderna del ideal ilustrado de autonomía del sujeto, ligado al desarrollo de mega-aparatos técnicos de dominación totalitaria. Pero la interpretación de estos filósofos se detuvo en realidad aquí: en el problema de la constitución de una conciencia autónoma en el capitalismo desarrollado y la crítica de las formas de un totalitarismo técnicamente definido.

Se ha reprochado a menudo, y particularmente por parte de intelectuales ligados a concepciones carismáticas y también totalitarias de la vieja izquierda, que el error de los autores de la *Dialektik der Aufklärung* reside en su supuesto, el ideal de un sujeto conciente en un sentido afin al de la *Aufklärung*. Semejante crítica aparte de ser falsa, resulta enteramente irrelevante en el mundo de hoy, cuando la liquidación del sujeto y su autonomía, en aquel sentido ideal de libertad y autonomía ligado a los padres de la ilustración y la democracias modernas, se



ha convertido no tanto en una bella teoría, cuanto en un objetivo administrativamente programado. La limitación histórica verdaderamente relevante del análisis de los medios de reproducción y comunicación de Horkheimer y Adorno, así como de Walter Benjamin, reside más bien en el hecho de omitir lo que hoy podemos contemplar como la última consecuencia de su desarrollo: la transformación entera de la constitución subjetiva allí donde sus tareas de apercepción, experiencia e interpretación de la realidad le son arrebatadas y suplantadas enteramente por la producción técnica masiva de la realidad misma.

Aun cuando ambos aspectos, la liquidación epistemológica e institucional del sujeto moderno, y la producción técnica de la realidad estén ligados a lo que en un sentido muy amplio y difuso se ha llamado postmodernidad, sin embargo, sus raíces históricas hay que buscarlas en el propio pensamiento estético y programático de las vanguardias artísticas y políticas del siglo XX, es decir, lo que en el argot académico y antiintelectual de estos años se ha llamado modernidad.

Tres circunstancias o hitos de la modernidad del siglo XX me parecen significativas a este propósito como posiciones programáticas que confluyen y explican el moderno fenómeno de la comunicación en el sentido en el que aquí lo describo. El primero de ellos comprende la estética negativa de un sector particularmente importante de las vanguardias históricas europeas: el dadaísmo y el surrealismo, así como algunos aspectos del futurismo. Se trata de elementos diversos, como la estética del **shock**, el principio vanguardista de ruptura con las condiciones tradicionales o "normales" de la experiencia de lo real, la fragmentación y el **collage** como nuevo código de representación, la condena de lo racional o la apología del caos, del contrasentido, la violencia o el absurdo, en el sentido en que tantas veces lo reiteraron a lo largo de manifiestos y acciones artistas como

Tzara, Marinetti o Breton, entre muchos otros. Pero sólo en el surrealismo esta estética adquirió la expresión concreta y explícita de una sistemática destrucción de la experiencia normal de la realidad y su completa sustitución por una realidad nueva y alucinatoria. Tal fue el sentido de la revolución surrealista formulada por Artaud y Dalí en diferentes ocasiones.

El segundo momento es positivo. Se trata de la construcción de una segunda realidad total, a menudo confundida con la obra de arte total formulada por la estética del romanticismo. En la estética de la vanguardias, sin embargo, el objetivo de la construcción de una obra de arte total partió radicalmente de un determinado postulado abstracto, un código lingüístico o un principio compositivo lógico-matemático. La utopía del PROUN de El Lissitzky constituye la expresión más sencilla y pura de este programa estético productivo o productivista de las vanguardias: la epopeya de una obra de arte que, a partir de los elementos plásticos abstractos comprendidos en el espacio limitado de la tela, rompe su principio tradicional de representación para proyectarse sobre indefinidas dimensiones virtuales o reales del espacio, como verdadero principio productor de la realidad de una nueva sociedad, una civilización nueva e incluso un nuevo cosmos.

Esta dimensión productiva encontró en la arquitectura su medio de expresión y realización más adecuado. Y aquí se podrían citar innumerables experiencias y programas arquitectónicos que, desde el expresionismo y el Bauhaus hasta los proyectos para una arquitectura industrial de Le Corbusier, soñaron la nueva arquitectura y urbanismo como un proyecto de diseño total de las condiciones de producción de la vida, desde la alcoba hasta la fábrica, bajo una y la misma racionalidad económica.

El poeta Paul Scheerbart, uno de los pioneros de la estética de los modernos rascacielos, concibió, junto con el arquitecto

Bruno Taut, una futura ciudad de rascacielos que se erigirían como inmensas y relucientes torres cristalinas sobre la noche de la ciudad moderna. La futura ciudad sería, de acuerdo con esa utopía expresionista, luminosa, inmaterial y geométrica, y sus transverberaciones, sus vibrantes transparencias y especularidades estaban llamadas a anunciar una nueva era apocalíptica de profundas convulsiones y transformaciones, y la epifanía de un nuevo orden de felicidad. Un mundo se venía abajo: el de las ciudades históricas con sus insuperables conflictos sociales, las guerras y su anhelo metafísico de muerte, como lo había formulado Oswald Spengler. Otro resurgía de sus cenizas: el orden cristalino de la nueva arquitectura.

Las metáforas de ciudades ideales construidas como coronas cristalinas, montañas radiantes de vidrio y acero, y arquitecturas luminosas de dimensiones industriales atraviesan las utopías arquitectónicas de los años veinte hasta cerrarse, al menos provisionalmente, en las nocturnas arquitecturas totales del nacional-socialismo alemán. Su secreto sentido fue el cumplimiento de un orden absoluto, racional y perfecto de la ciudad imaginaria o metafísica, y sin embargo real, capaces de superar con los signos espectaculares de la fascinación estética y el entusiasmo de lo sublime, la crisis real y la real destrucción de la ciudad clásico-moderna del siglo XIX. El mito apocalíptico de la metrópolis moderna y la correspondiente disposición anímica entre las fascinación y la destrucción, y el nihilismo necesariamente ligado a la experiencia del vacío, no ha dejado de reiterarse en ulteriores símbolos de la crisis de la metrópolis contemporánea: **King-kong** y **Blade Runner**, por ejemplo.

El tercer factor, en este cuadro sucinto de las vanguardias artísticas modernas, es el nacional-socialismo por lo menos bajo una perspectiva concreta: la innovación que introdujo en materia de comunicación mediática. Más exactamente, las intuiciones

y los proyectos que Goebbels desarrolló a lo largo de numerosos artículos y conferencias sobre radio, cine, cultura popular y nacional-socialismo, arrojaron una perspectiva que no solamente interesa al historiador del nazismo en un sentido estricto, sino que precisamente apunta a dimensiones actuales de los medios de comunicación como factores de un poder total. No se trata en modo alguno de la perspectiva simbólica e ideológica de los "lenguajes totalitarios", cuya importancia no pretendo menospreciar. Lo nuevo, en la teoría programática de los media esbozada por Goebbels residía más bien en el proyecto global de una nueva cultura política, organizada a través de los medios técnicos de comunicación como una gran obra de arte total. La síntesis de Krupp y Warner, que Kracauer atribuyó a la obra de Fritz Lang, **Metrópolis**, no se cumple en realidad sino en el proyecto de una política concebida como una composición mediática a gran escala, según la formuló Goebbels.

El concepto contemporáneo de espectáculo comprende estos tres elementos: la destrucción de la experiencia individual de la realidad, la escenificación de la existencia individual desde el video hasta el diseño de los espacios cotidianos, y la formulación global de lo real como una obra de arte a gran escala: la política como obra de arte, o más bien como espectáculo. Sin embargo, su importancia en el mundo contemporáneo no solamente reside en sus distinguidos padrinos modernos o en sus raíces estéticas y filosóficas, profundamente ancladas en el pensamiento del siglo XIX, sino en el fenómeno colectivo tantas veces señalado de la contemporánea fe en las imágenes, y en el alto grado de desarrollo de los medios técnicos capaces de satisfacer esta demanda icónica de la sociedad contemporánea.

Pantallas nos informan y nos forman, pantallas nos ponen en contacto con el mundo, pantallas nos vigilan, pantallas expresan nuestros deseos y extienden nuestros sentidos, pantallas registran, producen, producen,



crean, pantallas descubren nuestra conciencia y nuestro cuerpo, pantallas dan cuenta de nuestra felicidad y nuestra enfermedad... Es como si todo, desde nuestros sueños hasta las grandes desiciones que afectan al porvenir de la humanidad se hubiera convertido en un prodigioso y monumental efecto de la pantalla.

La definición de una cultura y una sociedad como espectáculo a gran escala y la complementaria concepción de la existencia reducida a efecto de pantalla supone al mismo tiempo aceptar que, desde las desiciones políticas hasta los actos cotidianos, nada puede escapar a un concepto extendido y universal de diseño. Lo mismo el gran mundo de la pequeña pantalla que el devenir de nuestras ciudades, la acción política o las guerras, todo se diría que aparece como el resultado de un diseño real de la vida que, al mismo tiempo, configura un proyecto total de administración social y político.

Esta noción sociológica del espectáculo y la consiguiente teoría crítica de la sociedad que permite vislumbrar exigen, por lo pronto, la revisión de muchas de las categorías y valores sociales que comúnmente damos por sobreentendidos: desde el concepto de poder y de democracia, hasta el de los derechos humanos, la educación o libertad. El concepto de existencia se ilumina u oscurece con una nueva perspectiva antropológica al tener en cuenta el doble condicionamiento al que está expuesta: como variable en un escenario total previamente diseñado (ya sea el de los espacios urbano y arquitectónicos, a través de los sistemas de comunicación, o en el medio de los sistemas burocráticos de socialización, información y conocimiento), y como espectador pasivo de una realidad que al mismo tiempo es íntimamente gratificante y frustrante, una realidad que siente a la vez como propia y ajena, y fascinante y terrible. Tal la condición psicótica de nuestro tiempo.

El carácter virtual o quimérico de la existencia como un sueño es un viejo motivo literario del barroco español. Lo real era un "gran teatro del mundo" y la vida era

degradada a la virtualidad de una ficción. El mismo ideario de una existencia elevada a realidad alucinatoria y una experiencia de la realidad distorsionada, fragmentada y destruida fue el motivo central y propagandístico de los programas surrealistas de una nueva edad de oro anunciados por Dalí y Buñuel. No es diferente la condición existencial del espectador normal de un nuevo golpe de Estado, teatralmente escenificado, o de una guerra total conducida como un **video-game** real.

Muchas veces nos preguntamos si la carrera de guerras y maquinarias letales que definen el progreso técnico realmente existente acabará un día; si la destrucción de la biosfera tendrá un fin, o si el crecimiento indefinido y el indefinido deterioro de la magalópolis industriales llegará a alcanzar el límite del colapso. La teoría crítica de comienzos del siglo XX veía en la acumulación creciente de fenómenos negativos de nuestra civilización, desde el empobrecimiento económico de la sociedad civil hasta la degradación estética de la formas de vida, el signo de un límite a la vez espiritual e histórico de la sociedad industrial. El final de la ilustración, la decadencia de occidente, el fin del hombre, la muerte del arte, le eclipse de la razón, la muerte de la filosofía, el final de la utopía o el fin de la historia han sido y siguen siendo santos y señas comunes de un pensamiento al mismo tiempo negativo y desilusionado. Las diferentes alternativas edificantes que se han erigido en este siglo frente a aquellas alegorías de un época final no son más alentadoras: edad del maquinismo, sociedad informatizada, Estado atómico, tecno-cultura, edad del simulacro... Se diría que el hombre moderno tiene tan asumida su condición histórica negativa como las *concepciones apocalípticas* del cristianismo medieval.

Pero nada de todo esto anuncia política o dialécticamente el final de los tiempos. Una cultura está en declive. Se derrumba y precipita en el abismo. Su muerte ha sido

anunciada, sin embargo, a lo largo de todo el siglo. Otra cultura nace.

Es ahí donde interviene la categoría de espectáculo como signo de nuestro devenir. El futuro no pertenece ya al orden de una dominación científico-técnica en el sentido en que lo soñó la ilustración. Nadie puede creer en el poder social y éticamente ordenador de la racionalidad tecno-científica en la era de Auschwitz e Hiroshima, que no ha sido superada. Las utopías sociales basadas en el poder demiúrgico de la razón filosófico-científica hace mucho que murieron. Por el contrario, el arte, en aquel sentido tempranamente definido por las vanguardias históricas, el nuevo arte ligado poética y productivamente a las tecnologías industriales, y al proyecto de denominación social y de la naturaleza ligado a ellas es capaz hoy de definir un nuevo principio de realidad, nuevos símbolos culturalmente integrados y una nueva existencia humana. Una parte de la fascinación postmoderna de la pasada década extraía precisamente de este principio de transformación subjetiva del tipo humano existente su carisma de tonalidades existenciales.

La crítica de la nueva cultura espectacular no puede ignorar sus limitaciones. Los principios de eficacia técnica y económica a la que están sujetos los sistemas técnicos de comunicación, la radical abstracción y banalización de los contenidos lingüísticos que las condiciones políticas y tecno-económicas imponen a esos sistemas, su subordinación a intereses económicos y juegos de poder, ponen de manifiesto el carácter unilateral con el que está grabada la pretensión realista y universalista de la producción del espectáculo social. Pero sobre todo, su tendencia a desplazar y destruir la experiencia individual de lo real, *suplantándola por la producción técnica de las imágenes* definen el espectáculo como un factor regresivo.

El espectáculo no es real en el sentido en que lo es el objeto racionalmente constituido

en el sistema del conocimiento de Kant, es decir, como síntesis de la realidad en la unidad determinada de la experiencia subjetiva. Como mundo de la pantalla y reducción de la existencia a sus imágenes, como **environment** total o espacio integralmente programado de la existencia, el espectáculo más bien desempeña aquel significado ontológico e ideal que la naturaleza desarrolló en la edad de la ilustración. Su constitución autónoma posee dimensiones de algo absoluto. De ahí que pueda abrazar una función social conciliadora e incluso una dimensión redentora sobre la vida colectiva y sobre la existencia individual. No hay conflicto que se absuelva, ni realidad que no pueda trascender en el orden alucinógeno de un imaginario realizado.

No se trata ciertamente de los grandes discursos históricos de la emancipación, el fin de la historia o la **Bildung**. Teológica y filosóficamente hablando más discreta, la producción del espectáculo no cumple menos, sin embargo, un alto designio metafísico: en su reino el dolor de este mundo trueca sus signos por las imágenes de una existencia redimida, aunque sólo sea en la felicidad que otorga la sonrisa de un presidente o las

virtudes heroicas e identificatorias que brinda un detergente.

El ideal filosófico de una cultura configurada como una obra de arte, en la que la existencia pudiera reconocerse en su creatividad y libertad, ha sido cumplido. El ideal estético de una configuración o el diseño artístico de todas las manifestaciones sociales e individuales se ha convertido en un principio de realidad. En el universo de la comunicación electrónica, del consumo estéticamente programado, o de la planificación urbana y arquitectónica, el nuevo arte se ha convertido realmente en el principio ordenador de la realidad.

Pero el mundo perfectamente diseñado no ha desterrado el vacío de nuestras culturas ni la desintegración social. Ni la reduplicación espectacular del mundo ha eliminado la angustia y la agresividad de nuestra sociedad.

Estos son los límites estructurales del espectáculo. Al otro lado, empero, comienza una vida auténticamente agonizante. También comienza la reflexión filosófica y la auténtica creación artística.

*Texto presentado en el Seminario de Teoría de la Cultura organizado por la Facultad de Filosofía y cuyo coordinador general fue el Dr. Subirata.



FOUCAULT Y EL "CULTIVO DE SÍ"

Fernanda Navarro

La historia del cultivo y de las técnicas de "SÍ", sería una forma de hacer la historia de la subjetividad, a través de la ubicación y de las transformaciones de las relaciones consigo mismo, con su armadura técnica y sus efectos en el campo del saber.

Sería difícil encontrar una época, como la transcurrida durante los dos siglos entre el helenismo y la época romana, a la que mejor correspondería el nombre de "edad de oro" de la cultura de sí. Es decir, la reflexión sobre los modos de vida, las elecciones sobre la existencia, la conducta personal, los medios y fines autopropuestos.

Abriremos un paréntesis para analizar el término "SÍ" (SOD). Es el pronombre reflexivo de la 3a. persona. La relación reflexiva designa un movimiento que parte de un punto para retornar a él y transformarse al pasar por la alteridad.

Este trabajo sobre "SÍ" se efectúa a través de fines, prácticas, técnicas, gestos, viajes, conversaciones, escritura. Es decir, un trabajo dirigido a "SÍ". Entre las finalidades está el ser capaz de practicar la privación y el renunciamiento, ya que al prescindir de lo superfluo se obtiene la soberanía y la independencia en la constitución de "SÍ", lo cual implica un trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

Esta relación consigo mismo, objetivo final de las prácticas de sí, proviene de una ética del autodomínio. Es decir, uno no proviene más que de "SÍ" mismo.

Ahora bien, el hilo conductor será lo que Foucault llama "Técnicas de sí", o sea, los procedimientos —presentes en toda civilización— propuestos o prescritos a los individuos para afirmar y consolidar su identidad, mantenerla o transformarla, en función de ciertos fines. Esto resulta posible por las relaciones de dominio y de conocimiento de sí,

sobre sí.

Para comprender la intensificación de la relación consigo mismo, a través de la cual uno se constituye en dueño y responsable de sus actos, es preciso tener en mente el marco socio-político en que se da: el derrumbe de la polis, orgullo y gloria de Grecia. A partir de entonces, se buscarán en la filosofía aspectos privados de la existencia, valores y reglas de conducta así como un marcado interés en conocerse a sí mismo como una aventura o exploración interior.

En el fondo, el "conócete a tí mismo" socrático dependía del imperativo del "inquietarse/ocuparse de sí". No se trataba de encontrarse o realizarse sino de formarse, construirse. Tampoco se trataba del reencuentro con una esencia originaria y auténtica sino de la formación y transformación de sí, con vistas a sí mismo, a la alteridad y a la polis.

Se comprende por qué Foucault distingue la inquietud de "SÍ" de los malentendidos individualistas, del "yo/mi egoísta y del "tú/el altruista. Pues no significa simplemente interesarse en sí mismo ni excluir todo interés hacia otros.

Por otro lado, ocuparse de sí no es una preparación momentánea para la vida. Es una forma de vida que se extiende a lo largo de la existencia. Es una manera de hacer de uno mismo su residencia; práctica que, en sí misma, produce un gran placer. Además, ésta es una condición previa para poder ocuparse de los otros, de la alteridad.

En la tarea de irse formando, "cuidando", es preciso —dice Epicteto— tener citas íntimas, "tête-a-tête" con uno mismo. Ese trabajo de sí sobre sí está ligado a la comunicación con la alteridad. Y aconseja: debemos ser nuestros propios "vigilantes nocturnos" para verificar las entradas al alma, sin aceptar piezas falsificadas. Lo primordial es buscar la relación de sí consigo mismo pues es lo que nos garantiza escapar a todas las servidumbres y dependencias.

En el campo de la pedagogía, en la

paideia, tuvo auge también "el cuidado de sí". Ahí, se traducía en poner en tela de juicio lo aprendido, en desaprender para iniciar la propia formación en la orientación elegida, con el fin de adquirir las armas necesarias para enfrentar la vida o para ofrecerle resistencia.

La pregunta de ¿con cuáles armas hacerle frente? provocó sendas discusiones entre las principales escuelas filosóficas, en torno a la necesidad de los conocimientos teóricos, a la prioridad del "logos" frente a las reglas de conducta, así como a la importancia de los "dogmata," principios teóricos que completarían las prescripciones prácticas.

En dicha práctica, la presencia de un maestro resultaba necesaria. Séneca lo confirma al decir que "nadie es lo suficientemente fuerte para lograr salir, por sí mismo, del estado de 'stultitia' en el que se encuentra; se trataba de un servicio para el alma en el que no era infrecuente la aparición de Eros.

En el proceso de enseñanza era cuestión de otorgarle un tiempo a la escucha para asimilar la verdad recibida, hasta convertirla en un principio interior, permanente y activo, totalmente diferente a la reminiscencia de Platón, a la que había que recurrir para encontrar la verdad oculta en el fondo del alma.

En el helenismo, no se trataba de descubrir una verdad en el sujeto sino de armar al sujeto con una verdad que no conocía y que no reside en su interior.

Tuvo, asimismo, una función terapéutica. Para los epicúreos, estoicos y cínicos, el papel de la filosofía incluía el de curar las enfermedades del alma.

Ahora bien, es importante destacar lo que señala Foucault: a saber, que esta práctica de "cultivo de sí" no es una invención del pensamiento filosófico sino que era un precepto de vida, altamente valorado en Grecia. Verdad es también que el ocuparse de sí era un privilegio social. La concepción del "ocio" está ligada a ello. Sin embargo, llegó a convertirse en principio filosófico, conservando su rasgo de actividad, de ejercicio.

Así, las prácticas de "Sí" tomaron la forma de un "arte de Sí", ajeno a la hipótesis represiva basada en la prohibición, en la ley o en la moral. El cuidado o inquietud de sí es el principio de gobierno de la vida individual. La autarquía de Epicuro, en "El Jardín", el cuidado de sí se convirtió en un ejercicio permanente, un fin en sí.

El concepto de "inquietud de sí" está en el centro de la ética.

Como moral, el "cuidado de sí" no es impuesto por una instancia codificadora. Es una actitud que el individuo tiene frente a sí mismo. Se trata de un trabajo estético donde cada uno tiene la posibilidad de formar y gobernar su propia vida, independientemente de un sistema de normas o de un fundamento metafísico.

Finalmente, podemos decir que la reflexión sobre "Sí" es una hermenéutica de sí mismo, una prueba transformadora de sí mismo, una autoconstitución que permite ganar un espacio de pensamiento donde el "SI" se relacione con sí(go) mismo en y a través del otro (Intersubjetividad).

El "sí mismo" es pues una obra de arte, -ya que no está dado-, está por crearse a través de prácticas que resultarían en una "estética de la existencia".



El doble Impasse del Marxismo*

Rosario Herrera Guido

"...una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción... decir que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder no es decir que aquellas que están establecidas sean necesarias, o en todo caso, que el poder constituye una fatalidad en el núcleo de las sociedades, tal que no puede socavarse. En cambio, yo diría que el análisis, la elaboración y cuestionamiento de las relaciones de poder... es una tarea política permanente inherente a toda existencia social".

Michel Foucault, *Subject and Power*.

"Algo en el ser humano escapa y trasciende a la sociedad en que vive. De no ser así, no hubiese habido más que una sola sociedad. Y el hombre sería en tanto que género, algo análogo a una especie animal(...) Y entonces la historia no existiría(...) este cambiar incesante, porque el hombre, su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su ser está más allá de ella. Y por eso la produce".

María Zambrano, *Persona y democracia*.

1. El freudomarxismo.

Comparto con Gérard Pommier (en su libro *Freud ¿Apolítico?*) la tesis de que entre Marx y Freud en realidad sólo hay un punto en común y que se refiere a un aspecto antropológico que subyace en su discurso: el reconocimiento de una falta de esencia del hombre.

En Marx la esencia del hombre se reduce al conjunto de sus relaciones sociales. En la VI Tesis sobre Feuerbach podemos leer que la esencia humana no es una abstracción inherente a los individuos considerados por separado. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales.

A diferencia de Marx, en el campo

freudiano nos encontramos con que la ausencia de Ser es el resultado más bien de los efectos del lenguaje, de la estructura simbólica, que hacen la historia familiar. Ausencia de Ser no sólo porque desde que devenimos entes del Ser casi no le queda nada al sujeto, sino también porque ahí donde alguien pregunta "¿qué soy?" no hay respuesta posible, dado que el lenguaje se topa con el límite de lo decible: el Ser.

Aunque la falta de esencia humana en el caso de Marx es más bien aparente, en la medida en que sólo define la alienación en el grupo. Al parecer la falta de esencia humana en Marx sólo concierne al yo, o para ser más explícita, al individuo, pensado como un producto y, en última instancia, un efecto de la vida social. Se trata en alguna forma de una dispersión de la esencia humana, pero sin quedar abolida por completo. Ciertamente se produce algo así como un desplazamiento de la esencia humana en el conjunto de las relaciones sociales, pero con ello no se evita que se dé una especie de fijación del Ser. La esencia de lo humano, desde luego, no puede pretender ser la explicación última de las cosas, aunque es en consecuencia un producto histórico. Es indudable que la esencia de lo humano en Marx queda relativizada aunque es claro que sigue ahí. Además de que no hay que olvidar que privilegia un componente imprescindible: la actividad económica.

Con el fin de precisar un poco más estas ideas, debo decir que en realidad lo que hace Marx es aplazar el problema óntico, en la medida en que lo deja a merced de las relaciones con el semejante y de las relaciones de producción.

Algo distinto pasa con Freud, para quien el sujeto del inconsciente depende irremediamente del sistema simbólico. Y como el orden del lenguaje se encuentra incompleto, en la medida en que ningún ser puede definirse sobre una base tan inconsistente a nivel del Ser. Es a esta incompletud radical del lenguaje que responde el devenir histórico, la búsqueda sin tregua

FILOSOFIA PARA NIÑOS

Matthew Lipman y Ann Margaret han desarrollado una metodología de la enseñanza de la filosofía para niños, basada en la comunidad de cuestionamiento y el desarrollo del pensamiento crítico. La relevancia de la propuesta de Lipman y su equipo es indiscutible desde la perspectiva de la formación integral de los individuos y la autonomía del pensamiento. Actualmente existen centros de filosofía para niños en Africa, Europa, Norteamérica y América Latina. Presentamos enseguida dos textos de los fundadores de esta corriente.

¿QUE ES UNA COMUNIDAD DE CUESTIONAMIENTO?*

Ann Margaret Sharp

Cuando hablamos del trabajo filosófico con niños de escuela primaria como meta, y decimos que pueden ser transformados sus salones de clase en comunidades de cuestionamiento, estamos partiendo de ciertos supuestos respecto de la naturaleza, de la persona y de la relación que existe entre ambas. También manejamos ciertos supuestos con respecto al diálogo, la verdad y el conocimiento. Además manejamos presupuestos con respecto a las habilidades que presentan los niños para establecer el tipo de comunidad que engendra cuidado por los demás como personas con derechos, una tolerancia hacia otros puntos de vista, sentimientos, imaginaciones, y elaboraciones, así como cuidado por la felicidad del otro, misma que equivale a la preocupación por la felicidad propia. Por último, manejamos supuestos con respecto a la capacidad de compromiso que tienen los niños en relación a la objetividad, la imparcialidad, la consistencia y la capacidad de ser razonables. Este trabajo pretende identificar y clarificar algunos de estos supuestos.

Hace no mucho tiempo visitaba un taller residencial de entrenamiento para profesores en Filosofía para Niños, que era conducido por dos filósofos del Instituto para la Promoción de la Filosofía para Niños. Al llegar, una maestra me comentó que pensaba que, como grupo, habían logrado la meta: eran ahora una verdadera comunidad de cuestionamiento. "Nos costó trabajo", dijo, "pero lo logramos". Habían estado trabajando durante siete días.

En aquel momento recuerdo claramente haber experimentado una punzada de desagrado profunda, no hacia la persona, sino hacia lo que dijo. Sin embargo, no comenté nada. Después, habiendo reflexionado, pensé, "¿Por qué me sentí así? ¿Qué reacción más intensa la mía! Tú misma les dijiste a estos maestros en el libro de 'Filosofía en el Salón de Clases' que una de las metas más importantes al hacer filosofía para niños en primaria, era justamente convertir las aulas en comunidades de cuestionamiento. Además, tú misma aseguraste que esta meta en particular, no era factible a menos que los maestros mismos hubieran experimentado lo que es participar en dicho tipo de comunidad. Quizás -pensé- se deba a que tú misma no estás realmente segura de lo que es una comunidad de cuestionamiento, y sea por esto que te sientes incómoda cuando un maestro te regresa tus propias palabras en un tono de auto-satisfacción. Posiblemente sea por eso que sientes esa punzada dolorosa, porque sospechas que tú eres la responsable de su error".

Luego recordé otra cosa. La historia de una chica llamada Mieke, que había escrito en 1980. En realidad el cuento era del cuestionamiento, y al final del cuento, Mieke, ya adulta, comentaba:

*La educación dialógica
que se tiñe de cuestionamiento
tiene que empezar tempranamente
cuando los niños están
en los primeros años escolares.
Y tiene que ser reforzada
año tras año,
por el maestro que entiende
de niños, y de cuestionamiento,
que respeta las ideas de los niños.
Estos maestros deben facilitar que los niños
piensen críticamente,
de manera abierta, más a la vez rigurosa,
construyendo con las ideas de los otros,
conforme viven la vida del cuestionamiento.
Conforme avanza el proceso
año tras año,
el enfoque debe siempre estar puesto en el
mejoramiento del cuestionamiento mismo
y en su relación con los problemas
que se discuten.
Es esta educación,
y sólo este tipo de educación
la que capacitará a los niños
para pensar por sí mismos
de manera
objetiva, consistente y comprensiva.
Ahora sé lo que es una comunidad de cuestionamiento
cuando la veo.
Mas me costaría trabajo
deletrear todas sus características.
Es algo que vives,
año tras año,
de manera que
después de un tiempo,
se vuelve parte de ti misma.
Y puedes convertirla en una realidad
para los niños.*

Posiblemente existan experiencias que hemos vivido que sabemos que son genuinas, que reconocemos cuando las experimentamos, a pesar de no ser capaces de describirlas, o explicarlas con palabras. Sin embargo, la noción de comunidad de cuestionamiento tiene algo, ya sea que se plantee como meta en la enseñanza, o como experiencia vivida, que pide análisis, y una delimitación en cuanto a criterios de identificación y supuestos básicos. Su misma naturaleza reclama por lo menos un intento, para lograr una ciudadosa descripción de procedimientos. De otra forma, ¿cómo sabría un maestro cuando ha logrado transformar a un salón de clases en comunidad de cuestionamiento?

Ahora bien, es verdad que hemos identificado algunas de las conductas que indican que el niño posiblemente esté experimentando lo que es participar en una comunidad de cuestionamiento:

- *acepta de buena gana las correcciones de los demás
- *es capaz de escuchar atentamente a los demás
- *es capaz de revisar su propio punto de vista a la luz de las razones de los demás
- *es capaz de tomar en serio las ideas de los demás
- *es capaz de ir construyendo con las ideas de los demás
- *es capaz de desarrollar sus propias ideas sin temor al rechazo o humillación de los demás
- *es abierto en su consideración de nuevas ideas
- *nuestra preocupación por el derecho de los demás a expresar sus puntos de vista
- *es capaz de detectar los presupuestos subyacentes
- *muestra preocupación por ser consistente cuando argumenta su punto de vista
- *hace preguntas relevantes
- *verbaliza las relaciones que encuentra entre fines y medios
- *muestra respeto por las demás personas en la comunidad
- *muestra sensibilidad al contexto cuando discute en relación a la conducta moral
- *pide razones a los demás
- *discute los temas con imparcialidad
- *pide criterios.

Sin embargo, estas conductas en realidad no señalan los presupuestos de la noción de comunidad de cuestionamiento. Puede ser cierto que el proceso educativo mismo no nos enseñe nada que no supiéramos de antemano. Sin embargo, la educación debería ayudarnos a ser más capaces para clarificar lo que ya sabemos, para hacer distinciones más claras y mejores, más capaces en el reconocimiento de los presupuestos subyacentes, más hábiles para distinguir entre buenas y malas razones, más capaces para pensar consistente y comprensivamente, más capaces para criticar las propias metas y las de los demás, más hábiles para criticar el propio proceso de pensamiento, así como el proceso de los demás. La educación debería ayudarnos a ser más objetivos en nuestros cuestionamientos. Aunque es posible que la racionalidad no nos conduzca a la certeza, pienso que la mayoría de nosotros admitiríamos que los seres humanos hemos desarrollado una conceptualización de las virtudes cognitivas, que ha resultado facilitadora en la evolución a partir de las condiciones bárbaras de nuestros antepasados. Simplemente no es cierto que nos iría mejor sin la lógica, sin un criterio amplio, sin una voluntad para aceptar la crítica o para considerar posturas alternativas, sin una disposición para someter nuestras hipótesis a análisis, y a tomar en cuenta diferentes

razones, y a dialogar el uno con el otro. No nos iría mejor sin la imparcialidad, la consistencia y una actitud razonable, aun cuando las podemos vivir de manera imperfecta. Conforme nos acercamos a estos rasgos intelectuales, no sólo nos aproximamos a entender más ampliamente el mundo en que vivimos, sino que nos aproximamos, asimismo, al auto-conocimiento.

La teoría de la relatividad ha marcado una diferencia en nuestra forma de ver las cosas, incluyendo al mismo proceso educativo. Por supuesto tiene que ver con la manera en que consideramos la materia, el tiempo y el espacio. Sin embargo, también influye en nuestra manera de ver la certeza y la verdad. Muchos filósofos hoy en día argumentan que no hay tal cosa como la certeza substancial. Otros argumentan que con respecto a la verdad, sólo podemos aspirar a supuestos tentativos, que siempre estarán sujetos a revisión. ¿Acaso están condenadas las comunidades de cuestionamiento al relativismo, es decir al punto de vista que afirma que no existe manera de decidir entre puntos de vista o teorías contradictorias con respecto al mundo? ¡No! No están condenadas al relativismo, es decir, al punto de vista de que cada uno de nosotros está condenado a vivir en su propio mundo, sujeto a su perspectiva personal. La participación en una comunidad de cuestionamiento favorece que los niños perciban otros puntos de vista, y que los tomen en cuenta en la construcción de su visión del mundo. El diálogo siempre permanece abierto.

Podemos educar a los niños para que sean capaces de identificar criterios y ponerse de acuerdo en relación a lo que implica razonar bien. Creando un ambiente caracterizado por la confianza y la apertura al cuestionamiento, también podemos educar a los niños para razonar juntos y para desarrollar en equipo una postura balanceada y humana de cómo vivir bien, a la vez que desarrollar una tolerancia reflexiva que acepte la diversidad de perspectivas que los individuos mantienen en su definición de lo que es vivir bien. Sin embargo, este tipo de educación es aquella que se apoya en principios de procedimiento (en contraste con principios substantivos), que pueden facilitar que los jóvenes se muevan hacia la objetividad, hacia una visión imparcial y compartida del mundo que ha sido sujeta al cuestionamiento público. Cuando utilizo el término objetividad, me refiero a una verdad intersubjetiva que puede ser alcanzada por los seres humanos a través del cuestionamiento, la experimentación, la ponderación de la evidencia y el diálogo. Esta verdad intersubjetiva siempre estará sujeta a la auto-corrección. Las aseveraciones a las que llegamos en el presente, como para ubicarnos en este mundo, son verdades que se aseveran después de que ha tenido lugar el diálogo, y no antes. Como dice Elisa en el capítulo 17 del **Descubrimiento de Aristeo Téllez**, siempre existe la posibilidad de que "un gracioso error corrija la cueva". Cuando esto sucede, como Kuhn ha señalado con anterioridad, nuestro paradigma del conocimiento cambia por completo, y empezamos a ver las cosas de una manera totalmente diferente. Hubo un día en el pasado en que dejamos de ver al mundo como algo plano. Llegó el día en que dejamos de ver las categorías de tiempo y espacio como cosas diferentes. Quizás llegue el día en que

veremos y actuaremos de manera que todas las personas tengan el derecho de explotar la oportunidad de desarrollar su potencial humano. Sin embargo, este compromiso con el cuestionamiento y la apertura, sólo puede ocurrir cuando se promueve que los niños tengan la posibilidad, desde la más tierna edad, de ejercer esta habilidad participando en una comunidad de cuestionamiento, que en sí misma se encuentra comprometida con la auto-corrección, con el diálogo dentro de la tradición filosófica que los seres humanos hemos desarrollado a la fecha. Este diálogo se caracteriza no sólo por un trabajo comunitario, sino también por la responsabilidad y el compromiso personal.

Puede parecer paradójico, pero la mente del niño es tanto educada como educativa (Sócrates nos enseñó esto desde hace tiempo). Cuando un filósofo le preguntó a un grupo de niños, el año pasado, cuál creían que era la diferencia entre tener esperanza y tener un deseo, un niño dijo: "Hasta la nochebuena, puedes esperar y desear un cierto regalo. Pero, una vez que lo abres, puedes desear que fuera otra cosa, pero la esperanza ya no tiene cabida". El mismo filósofo preguntó a otro grupo de niños que sería más valioso para ellos, las fotos que tomaron cuando estuvieron de vacaciones en la playa, o las memorias de la vacación misma. Un niño dijo: "Mis memorias, porque nunca se me va a acabar el rollo. Esas nunca serán destruidas". Al discutir sobre los derechos humanos y los derechos de los animales, otro niño, en Londres, Inglaterra, dijo: "Desde el punto de vista religioso, creo que moralmente es malo matar un animal. Los seres humanos tenemos la oportunidad de vivir otro tipo de vida posterior, los animales no".

Es a través del diálogo con otras personas que uno mismo se convierte en persona. Es a través de hablar con otros que el mundo se vuelve realidad. San Agustín nos dice en las **Confesiones**: "y fue así que aprendí, no de aquellos que enseñaban, sino de aquellos que me hablaban". El lenguaje y el pensamiento son actividades que se traslapan. Hablar de las propias ideas a los compañeros de clase, es crear y expresar el propio pensamiento y, en un sentido, es como crearse a sí mismo. Además, como señala Collingwood: "La experiencia de hablar es también la experiencia de escuchar". Hablando con los demás, lo implícito se hace explícito, y es de esta manera como llegamos a conocer más claramente lo que hasta entonces sólo habíamos conocido de manera difusa. Al discutir la diferencia de grado y la diferencia de especie, un grupo de sexto año, en una escuela bilingüe y bicultural pensaba en un trozo de carbón que se convierte en diamante. Después de dialogar por un largo rato, un niño dijo: "Si consideras el proceso, estás hablando de una diferencia de grado. Sin embargo, si consideras el producto, el carbón y el diamante, estás hablando de una diferencia de especie". Sus compañeros vieron su punto de vista, y uno le dijo: "así que cuando se te pregunta si existe una diferencia de grado o una diferencia de especie, depende de qué estés hablando".

Cuando un niño participa en una comunidad de cuestionamiento en el aula, entra en una situación desconocida. Cuando uno es capaz de entender lo que el compañero le dice, uno puede atribuir a esa persona las ideas que sus palabras hicieron despertar

en uno mismo. Esto implica tratar sus palabras como si fueran las tuyas propias, reconstruyéndolas de manera que tengan sentido para tí. Esto último es esencial si se desea responder apropiadamente. Si nuestro mundo es tanto construido como descubierto (y yo pienso que lo es), se sigue entonces que llegar a conocer, para el niño, es tanto un proceso de re-hacer como de reportar con respecto a lo que existe. Esto implica que hay un mundo "allá afuera", esperando a ser descubierto, pero que las personas traen a este proceso de descubrimiento una multitud de supuestos, categorías, ideas y perspectivas, que a su vez matizan lo que descubren. En un sentido, puede decirse que inventan y descubren al mismo tiempo. Dado que los seres humanos son capaces de convertirse en agentes activos con respecto a su mundo, su interacción con la naturaleza puede hacerla diferente. Las personas tienen el poder para humanizar a la naturaleza misma.

En una discusión respecto del descubrimiento y la invención, en un salón de quinto año en Newark, New Jersey, los niños decidieron que en definitiva algunas cosas eran descubiertas. Por ejemplo, la electricidad. Mas el foco eléctrico, dijeron, es un invento basado en un descubrimiento. Lo mismo, pensaban, procede en el caso del magnetismo y los imanes. Cuando el tema fluyó hacia la familia, el tiempo, y el pensamiento mismo, ya no se sintieron tan seguros. Algunos de los niños mantuvieron que estas tres cosas eran inventos humanos basados en los descubrimientos con respecto a la naturaleza. Algunos incluso pensaron que los términos descubrimiento e invención eran capciosos; que cuando inventamos, siempre estamos en proceso de descubrir algo con respecto a la naturaleza y viceversa. Otro discutía que una institución como la familia es un invento y que no se basa en ningún descubrimiento de la naturaleza. Cuando uno de los compañeros planteó una serie de puntos de vista contrarios, dijo: "Por supuesto que sólo estoy hablando de la familia nuclear, como la conocemos aquí y ahora". Cuando un filósofo preguntó a los niños qué ocurre primero, si el descubrimiento o el invento, los niños respondieron en coro: "el descubrimiento". Mas una pequeña levantó su mano, y dijo tentativamente: "Sabes, a veces tienes que inventar antes de descubrir, por ejemplo, no puedes descubrir los rayos X, hasta que no inventes una máquina que haga el descubrimiento".

Si es cierto que, en un sentido, constantemente estamos en proceso no sólo de intervenir en la naturaleza, sino además de moldearla de tal manera que constituya un nuevo mundo para cada generación en lo sucesivo, por lo menos hasta cierto punto, se sigue que la educación debería capacitar a los niños para algo más que el mero reporte inerte de los hechos que otros han descubierto con respecto a la naturaleza. Debería ayudarles a obtener las herramientas que requieren para apropiarse de su cultura, para remodelar y rehacer su propio mundo en colaboración con sus compañeros de cuestionamiento. Este no es un proceso solitario. Debe ser realizado a través del diálogo. Los científicos hablan con otros científicos, los artistas aprenden de otros artistas, los antropólogos comparten sus hallazgos con otros antropólogos, y los filósofos hablan con otros filósofos con respecto a las temáticas importantes que le dan forma a nuestra conciencia. En ocasiones, aunque bastante raras, diversos representantes de *diferentes disciplinas hablan entre sí.*

Dado que cada individuo es rodeado desde el nacimiento por otras personas, los seres humanos se hacen conscientes de sí mismos como personas, y se hacen conscientes de sus ideas, conforme van adquiriendo conciencia de los demás. Uno no adquiere el lenguaje, para posteriormente utilizarlo. Poseerlo es utilizarlo, y al utilizarlo nos vamos haciendo personas. "El descubrimiento de mí mismo como persona, es también descubrir a aquellas personas que me rodean". Quienes nos dirigen la palabra y quienes nos escuchan se convierten en las fronteras del "self". Por lo tanto, hablar con los otros equivale a formar una comunidad en el discurso, una fusión de por lo menos dos personas, de sus ideas, sentimientos, imaginaciones y creaciones.

Conforme a los niños de escuela primaria empiezan a manejar el arte de la comunicación dialógica entre sí (en lugar de siempre con el maestro), el discurso pasa por varias etapas. Al principio, podría parecerle a un desconocido que sólo existe el caos. Los niños, especialmente al principio, tienden a querer hablar todos al mismo tiempo de aquellas cosas que les preocupan. Más pronto aprenden que si continúan de esta manera, no les será posible abordar aquellas temáticas de las que les interesa hablar. Dado que son seres que anhelan adquirir sentido, que desean la satisfacción, no persisten mucho tiempo en una actividad que ofrece escaso crecimiento, cuando se les ofrece otra alternativa. Es en este momento que el maestro puede orientar constructivamente. Los estudiantes pueden aprender a tomar su turno, a escucharse cuidadosamente, y a reconstruir lo que se dice de manera que pueda haber una respuesta. Conforme continúa el proceso, el patrón deberá moverse de un discurso de maestro-estudiante-maestro-estudiante a un patrón de estudiante-estudiante-estudiante-estudiante-maestro-estudiante-estudiante. Las preguntas que formule ya sea el estudiante o el maestro, dan pie a respuestas, que a su vez dan pie a nuevas preguntas. Las preguntas invitan a los estudiantes a cuestionar, a buscar soluciones. Las respuestas les invitan a fundamentar su punto de vista consistente y comprensivamente frente a los demás. Esta forma de plantear los propios puntos de vista, inevitablemente conduce a nuevas preguntas. Así, la construcción y la reconstrucción de ideas entre los alumnos puede ser distinguida para el propósito de análisis continuo, aunque en realidad sean inseparables cuando un grupo de niños discute un tema particular en comunidad.

La comunidad de cuestionamiento debe prestar especial atención a la detección de errores. Los niños pueden aprender a estar atentos a la posibilidad de falsificación, y son particularmente adeptos a plantear contra-ejemplos para los ejemplos utilizados. Justamente son estos contra-ejemplos los que deberán ser cuidadosamente considerados por el grupo y, de ser válidos, deberán ser tomados en cuenta para la reformulación del punto de vista que se esté discutiendo. El error es la piedra angular de la verdad, y como Collingwood ha dicho: "...el reconocimiento del error dentro de la discusión de una idea, es el punto de crecimiento dentro de la propia educación".

Con toda justificación uno podría preguntarse en este momento si esta comunidad de interminable cuestionamiento, alguna vez llega a algún lado, si este proceso de

interminable auto-corrección llega alguna vez a un resultado. ¿Existe alguna concepción verdadera de la realidad o de la moralidad, aunque tan sólo nos aproximemos a ella a través del diálogo? En este punto difieren mucho los autores. Algunos, como Richard Rorty afirma, en su libro **La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza**, que lo único que tenemos es el diálogo mismo, el proceso infinito de la autocorrección que siempre se ha manejado dentro de la tradición filosófica. Además, él y otros piensan que este diálogo es suficiente para lograr que el mundo sea más razonable, más humano, porque aporta métodos de procedimiento a través de los cuales podemos lograr que el mundo sea un mejor lugar para vivir. Otros filósofos piensan que en el hecho mismo de que podamos hablar de nuestras diferentes concepciones, como diferentes concepciones de la racionalidad, implica una verdad absoluta. El hecho mismo de que podamos estar de acuerdo en que algunos pensadores del pasado han estado equivocados, obsesionados con una idea, o que han sido brillantes en algunos sentidos y más limitados en otros, presupone que por lo menos tenemos algún ideal de lo que es el intelecto equilibrado. La noción de la comunidad de cuestionamiento es muy compleja. Presupone alguna noción de la verdad, que a su vez presupone alguna noción de racionalidad, y por ende una teoría del bien. El bien depende de muchos presupuestos que asumimos con respecto a cosas tales como la naturaleza humana, la sociedad, las personas, la moralidad e incluso el universo. Es un hecho que hemos tenido que revisar repetidamente nuestras nociones del bien conforme ha crecido nuestro conocimiento empírico, y es cierto que nuestra cosmovisión ha cambiado. Mas el mismo hecho de que los seres humanos hayan cambiado su visión del mundo presupone una comunidad de cuestionamiento, una comunidad de personas en relación, personas que hablan y se escuchan, que se comunican entre sí de manera imparcial y consistente, una comunidad de personas dispuestas a reconstruir lo que escuchan de los demás, y dispuestas a someter sus puntos de vista al proceso de auto-corrección, implícito en el cuestionamiento que siguen.

Podría un maestro o niño preguntar: "¿Para qué ser racional? Es tan complicado. ¿Por qué no hacer simplemente lo que se te dice, por qué no aceptar lo que piensa la mayoría y dejar las cosas allí? Serían las cosas mucho más sencillas". La respuesta más directa que se me ocurre darle a esta persona es que el método racional -el método del cuestionamiento- es el único que facilitará el que los seres humanos se vuelvan más plenamente humanos, capaces de la acción autónoma, de la creatividad y del auto-conocimiento. Es el único método que conozco que facilita el que uno procure los medios que alcanzarán los fines que uno considera que son significativos y valederos. Es el único método que nos permite hacer predicciones y vivir una vida auto-realizada y moralmente gratificante. De manera circular, la vida satisfactoria implica vivir la vida del método mismo que presupone la racionalidad. (Quizás omitiría este último comentario si estuviese hablando con un niño).

La educación es un proceso de crecimiento en la habilidad para reconstruir la propia experiencia, de manera que uno pueda vivir una vida cualitativamente más

plena, feliz y rica. Sin embargo, al obtener el conocimiento práctico (en contraste con el conocimiento teórico) aquel tipo de conocimiento que nos ayuda a llevar una vida mejor y más satisfactoria, uno no puede dejar de reconocer el papel de la imaginación, y la importancia que tiene su desarrollo durante los años tempranos de la niñez. Convertirse en una persona más razonable es mucho más complejo que manejar la lógica deductiva, que al final de cuentas, como señala Gilbert Harmon, es mecánica. Cuando uno es capaz de razonar, uno puede regresar a sus premisas y asegurarse de si son verdaderas o no. Esta habilidad involucra nuestra capacidad plena para imaginar y sentir, nuestra sensibilidad entera. Estos rasgos no nos son dados al nacer. Son desarrollados a través de la práctica, de vivir razonable e imaginativamente dentro de la comunidad. Dicha comunidad presupone el cuidado, cuidado por los procedimientos del cuestionamiento, cuidado por los demás como personas, cuidado en relación a la tradición que hemos heredado, cuidado por lo que creen los demás. Es por esto que existe un componente afectivo en el desarrollo de una comunidad de cuestionamiento que no debe ser subestimado. Los niños deberán moverse de una posición en la que obedecen las reglas de la comunidad, a cambio de mérito personal, a una postura en la cual consideran que el cuestionamiento es un proceso que nace de la colaboración. Cuando realmente colaboramos, es cuestión de **nosotros**, no cuestión de éxito personal. Es una cuestión que tiene que ver con nuestras ideas, nuestros logros y nuestro progreso. Meses antes los niños no pensaban de esta manera, y pueden estar tan sorprendidos de esto ellos mismos como los demás, cuando empiezan a pensar en términos de **nosotros**. La transición es un proceso maravilloso. Unos meses antes el niño no veía las cosas de esta manera, ahora sí lo hace. Y los niños saben que el grupo ha cobrado un gran significado para ellos: la felicidad de cada persona significa tanto para ellos como la suya propia. Realmente les importan los otros como personas y este cuidado por el otro les permite conversar de una manera que hasta entonces era desconocida para ellos. Se pueden involucrar en el cuestionamiento sin temor al ridículo o a la humillación. Pueden explorar ideas, que nunca antes se hubieran atrevido a expresar, sólo para ver qué sucede.

La estimulación de la capacidad para imaginar es un paso crucial para el crecimiento del razonamiento filosófico en la comunidad. Es un acto mental crucial. Se expresa no sólo a través del discurso y la escucha en relación a la dimensión filosófica de la experiencia, sino también en la danza, el dibujo, la escritura y la ciencia. Es el diálogo filosófico imaginativo el que capacita a los niños para que se hagan conscientes de sí mismos, en relación con las demás personas en su mundo, y en relación a las ideas y cultura de la cual forman parte. Es justamente este tipo de diálogo el que les permite intentar entender la perspectiva del otro desde su punto de vista, aun cuando no estén de acuerdo con él, y sólo entonces someterlo al cuestionamiento crítico. Esta es la esencia de aquello que queremos decir cuando hablamos de educación.

El papel de la filosofía dentro del salón de clases es formar un puente entre lo viejo y lo nuevo, es traer a la conciencia aquellas ideas fundamentales de la cultura en las

propias palabras del niño y es ayudar a los estudiantes a través del cuestionamiento, no sólo a crear su propia tradición, sino a reconstruirla imaginativamente, de manera que tengan una versión de ella más coherente y significativa, una versión que tenga sentido para ellos. El razonamiento filosófico es abierto. Apunta hacia nuevas maneras de ver el mundo, nuevas formas de entenderlo y percibirlo. También constituye un método para incorporar estas nuevas visiones y versiones a la realidad si son consideradas como valiosas por la comunidad. Ofrece esperanza para los niños de hoy en día, muchos de los cuales se sienten desilusionados, dadas las visiones y versiones de la generación que les precede. Así como una obra de Kandinski puede ser tan fina, tan bella como una pintura de Rembrandt, las nuevas formas de ver el mundo y de determinar lo que es importante y significativo en la vida humana, siempre están al alcance en una comunidad de cuestionamiento.

Aprender a trabajar eficazmente con la filosofía presupone una comunidad de experiencias compartidas en la cual existan procedimientos y un compromiso con dichos procedimientos. Los hábitos intelectuales no se imparten a través de discursos, sino creando las condiciones que favorecen que los niños ejerciten el pensamiento crítico, justo, razonable e imaginativo. Deben crearse las condiciones que les alienten a estar abiertos a la experiencia y a desarrollar el coraje que será necesario para cambiar sus viejos puntos de vista, basándose en experiencias nuevas. Estos hábitos son las condiciones previas para el cuestionamiento abierto. Es esto último lo que tiene la posibilidad de desarrollar, en los niños de hoy en día, un intelecto equilibrado, armonioso y moral.

En el mejor de los mundos posibles la educación debería estar encaminada a ayudarle a los niños a deshacerse de sus temores intelectuales, a librarse de la "corrupción de la conciencia", como la llama Collingwood. Este temor es el responsable de detener la acción imaginativa y creativa, así como la audacia intelectual. En el mejor de los mundos posibles, los maestros harían cualquier cosa para facilitar que los niños se ayuden entre sí a liberarse de una dependencia cobarde respecto de las ideas convencionales (frecuentemente llamadas "hechos") que no dan el ancho, a pesar de que las nuevas ideas pueden parecer riesgosas. Son muchos los niños que a partir de un temor engendrado y comunicado sutilmente por sus mayores, dan la espalda a aquellas ideas valientes o imaginativas. Justamente son estas ideas las que deberían compartir con sus compañeros abierta y críticamente, investigando sus presupuestos, considerando sus consecuencias y creando juntos los medios para convertirlas en realidad, si parecen -luego de la reflexión- valer la pena. Por el contrario, la sociedad promueve en los niños una tendencia a voltear hacia aquello que no intimida, dado el temor de que las ideas nuevas no se prestan fácilmente a la dominación. Esta "conciencia corrupta" es la peor enfermedad mental y es el impedimento más serio para el desarrollo de comunidades de cuestionamiento, en las que la filosofía juega un papel central.

Suponiendo que hubiera dicho todo lo anterior a aquella joven maestra, cuando

tan orgullosamente me comunicó que sus colegas y ella habían formado una comunidad de cuestionamiento después de sólo siete días... ¿Hubiera quedado igual de satisfecha si le hubiera expuesto algunas de mis ideas respecto a los supuestos que, pienso, están implicados en el trabajo en una comunidad de cuestionamiento?

*Tomado de *Journal of Moral Education*. First printing, 1986. (traducción de Laura Guadiana).



EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LA FILOSOFÍA PARA NIÑOS

Matthew Lipman

El programa de **Filosofía para Niños** es un ejemplo del método de cuestionamiento en la educación. En lugar de que los estudiantes memoricen las conclusiones de otros, incluidas en los libros de texto, ellos mismos tienen que explorar y reflexionar sobre un determinado tema. Ser crítico es ser un buscador activo y un cuestionador persistente; se tiene que estar alerta a conceptos antes desapercibidos, y listo a comparar y contrastar, a analizar y plantear hipótesis, a experimentar y observar, a medir y probar. Así, los estudiantes críticos, asumen en parte, la responsabilidad de su propia educación. Aprenden a seguir las líneas de investigación que inician, y a pensar por sí mismos.

En el pasado, muchos maestros trataron de enseñar a sus alumnos cómo pensar por sí mismos; sin embargo, los métodos utilizados no conducían a la realización de este propósito. Por ejemplo, castigaban la conversación en clase y no permitían la resolución de problemas en grupo. Pensaban que estas prácticas prevenían la formación de pensadores independientes. No estaban del todo equivocados: si la educación consistiera sólo en la memorización de ciertos textos; entonces la prohibición de hablar en clase sí sería un modo de reducir el hacer trampas a la hora de los exámenes. Sin embargo, si se pudiera organizar una comunidad con los estudiantes (dentro del aula) de cuestionamiento, las reflexiones de cada estudiante amnifestarían diferentes puntos de vista del tema en discusión, y ésto forzaría a los estudiantes a pensar por sí mismos; no importaría si el grupo llegara, o no, a un consenso.

Al promover la discusión abierta de temas filosóficos la comunidad de cuestionamiento, en el programa de **Filosofía para Niños**, contiene una metodología automática de autocorrección.

Cada estudiante está consciente de la importancia de pensar concienzudamente, es decir, el alumno se adhiere a las reglas, y a los procedimientos de la indagación, y se le estimula para que observe la actuación de los demás estudiantes y le llame la atención cuando comentan alguna transgresión contra esas reglas. En este aspecto, la comunidad de cuestionamiento se distingue de los demás grupos sociales; porque mientras estos tienden a no examinar a fondo sus errores o deficiencias, la comunidad de cuestionamiento reconoce públicamente sus fallas y trata de hallar la manera de remediar sus deficiencias, mientras busca dónde llega la indagación.

Hoy en día se habla de una distinción familiar, entre "enseñar a pensar" y "enseñar sobre el pensar". La **Filosofía para Niños** enfatiza el enseñar a pensar, entendiendo que se puede estar pensando sobre cualquier cosa, incluyendo el proceso mismo de pensar. Sin embargo, el enseñar sobre el pensar no asegura el mejoramiento de las habilidades cognitivas. Uno no se vuelve un pensador hábil sólo porque piensa sobre la función del cerebro, en lugar de la función de los músculos. Esto no quiere decir que la instrucción de los niños sobre cómo funciona el conocimiento sea un tema

impropio para las escuelas primarias. Es sencillamente una opinión acerca de que tal temática debería de considerarse como psicología (o psicología para niños) para que los maestros y administradores no se confundan en cuanto a su contenido.

Ya se ha visto que el programa de **Filosofía para Niños es auto-correctivo** porque contiene una comunidad de cuestionamiento. Se tiene que añadir que el programa hace énfasis en el pensamiento, que es sensible al contexto y que busca de una manera activa promover y reforzar tal sensibilidad. Sin la conciencia de las sutiles diferencias cualitativas de situaciones individuales, el pensamiento vaga hacia la desenfadada construcción de teorías y hacia la deducción maniática de principios. La sensibilidad al contexto es obligatoria para que las reglas no sean empleadas si no son apropiadas a una cierta situación, y para que la peculiaridad de cierto contexto sea respetada. Este respeto por las situaciones es indispensable para todo cuestionamiento y no sólo para los que tienen implicaciones morales.

Además de promover un pensamiento que sea autorrectivo y sensible al contexto, la **Filosofía para Niños** nutre el tipo de pensamiento que conduce a hacer juicios soportados en **criterios**. El pensar que conduce a hacer juicios es un pensar práctico, y por lo tanto, un pensador práctico es el que se acostumbra a reflexionar sobre la práctica. El albañil y el escritor se ocupan de sus oficios respectivos. El escritor tiene que seleccionar cada palabra y colocarla dentro de una frase, que a su vez tiene que estar colocada dentro de un párrafo, y cada selección y aplicación es un juicio. De la misma manera, el albañil tiene que escoger cada ladrillo y colocarlo dentro de un espacio del muro que está construyendo, y cada selección y colocación también son un juicio. Los ejercicios en el programa de **Filosofía para Niños** están diseñados para reforzar la habilidad de los estudiantes, a juzgar prácticamente, porque esta habilidad es señal de un buen sentido común, es decir, de una razón y sentido de proporción que se supone tiene una persona educada.

Un criterio es una herramienta utilizada en el acto de juzgar; igual que un hacha es una herramienta para cortar. Si una persona dijera haber cortado un árbol grande sin usar herramientas de ningún tipo, tendríamos razón en no creerle; al igual que no podríamos creer fácilmente a una persona que dijera que hace juicios sin usar criterio alguno; aunque podríamos conceder que sus criterios están profundamente implícitos en lugar de estar obviamente explícitos. Así que, el pensamiento que genera juicios - generalmente- depende de criterios, que es otra manera de decir que el hacer buenos juicios se remonta hasta la utilización de razones fuertes y confiables. Cada oficio, cada variedad de cuestionamiento lleva consigo ciertos modos de auto-evaluación que se prefieren porque la experiencia ha demostrado que son relevantes y confiables. Esos son **criterios**. Así que los criterios de un buen reportaje pueden consistir en que sea informativo, preciso y claro; mientras que los criterios de un buen razonamiento pueden consistir en que sus premisas sean válidas y verdaderas. Por ejemplo, los criterios para asesorar los juicios en la Arquitectura incluyen la seguridad, la eficiencia y la belleza; mientras que en el Derecho son la conformidad con la Ley, el respeto por los procedimientos legales y los derechos de la persona, y la consideración adecuada de la evidencia. Cuando pensamos en la gente que está involucrada en las ciencias o en las

profesiones notamos que pueden, generalmente, nombrar los criterios que emplean cuando tienen que hacer juicios. Los maestros citan los criterios que utilizan para calificar a sus alumnos; los médicos nombran los criterios que utilizan para el diagnóstico de sus pacientes; y los críticos de libros pueden indicar los criterios que emplean en la evaluación de libros. De la misma manera, cuando los científicos clasifican a las plantas, a los animales, a los fenómenos solares o a los objetos microscópicos, pueden citar fácilmente los criterios de clasificación que ayudan a formar sus juicios.

En el programa de **Filosofía para Niños**, se hace énfasis en hacer juicios basados en criterios. Siempre que se introduce un concepto filosófico, se acostumbra proveer ejercicios en los cuales el concepto se pone en operación, es decir, se introduce en la práctica; la forma más común de la práctica llega a la discusión en clase. Si se introduce un término ético como "juego limpio", por ejemplo, entonces se presentará una serie de situaciones al grupo; los estudiantes discutirán bajo cuáles circunstancias estas situaciones serían ejemplos de un "juego limpio", o no. Gracias a la práctica de tener que apoyar juicios con criterios, los alumnos llegan a pensar de una manera más escrupulosa y responsable, porque su pensamiento es auto-correctivo, sensible al contenido y basado en criterios.

Hoy día, hay un movimiento que busca mejorar la calidad del pensamiento en las escuelas y universidades, que se llama el movimiento del "pensamiento crítico". A primera vista, parece ser una mezcla de teorías y técnicas rivales. Después de un examen más profundo, sin embargo, ciertos elementos sobresalen:

1. Prácticamente todas estas técnicas rivales insisten en que el pensar bien consiste en el empleo de "habilidades del pensamiento", aunque no hay conformidad sobre qué son estas habilidades, y,
2. Hay un acuerdo general, que el pensar críticamente aumenta la capacidad de resolver problemas o tomar decisiones.

Una razón para la falta de un acuerdo sobre cuáles habilidades son identificables como "habilidades del pensamiento", es que los defensores de estas técnicas son de disciplinas diferentes y entonces se inclinan a identificar estas habilidades con las que son importantes en su propia área. Los maestros de inglés piensan que las habilidades sintácticas equivalen a las del pensamiento; los maestros de Filosofía nombran las habilidades lógicas; los estudiosos de las Ciencias señalan a las habilidades estadísticas e investigativas; y otros científicos enfatizan otras habilidades de cuestionamiento.

Generalmente lo que no se menciona en toda esta lista de habilidades (igual que la habilidad para manejar habilidades), es que éstas están sujetas al juicio y que los juicios se basan en criterios; así que la noción misma de una habilidad de aquellas herramientas cognitivas que se conocen como criterios. No es ninguna maravilla, entonces, que haya tanta similitud entre los términos "crítico" y "criterio". El pensamiento crítico forzosamente es un pensamiento basado sobre criterios.

Lo que impide que el pensar críticamente no se vuelva fanáticamente riguroso, es

su sensibilidad a unos contextos muy variados, y su calidad auto-correctiva. El pensamiento que no es sensible a su contexto es confuso y torpe; el pensamiento que no es auto-correctivo se puede volver fácilmente no crítico e irracional.

Ahora se puede ver que las características esenciales del pensamiento crítico, son precisamente aquéllas que están anfatizadas en el programa de **Filosofía para Niños**. Gracias a la comunidad de cuestionamiento, el programa asegura que los estudiantes se involucrarán en el pensamiento autocorrectivo en cuanto que internalizan el proceso dialógico que se da en la discusión en clase. Y gracias a su plan de estudios asegura que los estudiantes aprenderán a aplicar y a recurrir a criterios relevantes y confiables, y que serán sensibles a la unicidad cualitativa de situaciones particulares, algo indispensable para hacer juicios apropiados. En cuanto que los educadores promueven el pensamiento crítico, lo que les falta ahora es reconocer que el programa de **Filosofía para Niños** puede cumplir con la tarea que quieren.

Indio perder caballo,
tú ayudar a encontrar camino



Caballo travieso



de identidad social y hasta la misma lucha de clases. Razón por la cual Gérard Pommier ha señalado que el marxismo se ha dedicado a explicar efectos y no causas. A ello se debe que resulta extremadamente forzado el paralelo de las tesis de Marx con las de Freud.

No es posible pues plantear una articulación directa entre Freud y Marx. Lo que surge más bien es una hiancia entre lo individual y lo social. Como el sujeto fracasa en la búsqueda de la plenitud de su ser, se lanza a recuperarlo en el grupo. Lo que se produce entonces es una insuperable falla que impide que el sujeto logre identificarse plenamente a la imagen que le ofrece la Sociedad.

De lo anterior se puede colegir que tanto el estado sin clases del socialismo como la libre empresa del capitalismo, suscriben el supuesto de que los hombres y las mujeres pueden, merced a las virtudes de esos sistemas, poner término a la servidumbre. Esta especie de utopía se sostiene en un modo de producción que, paradójicamente, parece más bien acentuar y agravar la interdependencia de los hombres y las mujeres.

Es incuestionable que la apasionada lucha por la libertad responde a la existencia de una opresión previa, cuya existencia sería necio negar en el feudalismo o en el esclavismo. Pero también no es descabellado plantear que la opresión se torna menos evidente cuando cesa la coerción individual de manera directa. Sin embargo, es indudable que existe un modo de esclavismo industrial que ejerce una despiadada opresión sobre toda una clase social.

Ahora quiero recordar algunas tesis de Marx. Las clases sociales son definidas en función de la propiedad de los medios de producción. Su formación responde a un determinado modo de producción en un período dado de la historia. Las clases sociales se enfrentan de manera directa, transversal o veladamente, en ciertos momentos históricos, teniendo como objetivo dar término

a la explotación del hombre por el hombre y liberar a los hombres y las mujeres de toda opresión y servidumbre.

Del psicoanálisis también se espera una liberación de los síntomas y del sufrimiento que producen. Para conseguirlo se parte de que el análisis ha de conducir al levantamiento de la represión.

Aquí es donde el freudismo y el marxismo se tocan para constituir un impasse, el freudomarxismo, uno de los intentos tal vez más ambiciosos de hacer confluír dos discursos disímiles, incluso antagónicos. Se trata en esencia de lograr establecer un paralelo entre la represión social y la represión sexual.

Hasta hace veinte años era pan cotidiano que se dijera que Marx y Freud se daban la mano al definir la historia, el primero como la historia de la lucha de clase, el segundo como la historia de la represión sexual. Sin embargo, la prohibición del incesto como ley fundante de la cultura, no es el corazón a cuyo ritmo marcha la represión social. Y es que la prohibición del incesto por regla general no se enuncia. Razón por la que no es posible hacer un paralelo entre la represión social y la represión sexual. El "sexpol" que denunciara Wilhelm Reich y su teoría del orgón para liberar la represión sexual, muy pronto mostraron sus limitaciones teóricas y prácticas. El propósito de la represión social es preservar, a sangre y fuego si es posible, el poder político de una determinada sociedad. Un tipo de represión que se puede conseguir de múltiples maneras: con pan y circo, por ejemplo.

Contrariamente, la represión sexual sobre la que trabaja el psicoanálisis no es un efecto directo, inmediato, ni localizable en alguna coerción social. Por una sencilla razón. La represión psicoanalítica no la produce interdicción alguna. Cuando los padres o los que cumplen dicha función, se anticipan a todas las necesidades de su hijo, a tal punto que creen poder satisfacer todas sus demandas, en realidad lo que hacen con ello es negarle todo aquello que está más allá de

las demandas del chico, lo que no pueden y no quieren reconocer, es que el deseo del niño pueda ser sexual. Por ello la represión se instala, aunque no haya ninguna interdicción por parte de los padres, aunque todo esté permitido. La represión no es el efecto de un interdicto. A esto se debe que el poder político no se encuentre ligado a la represión psicoanalítica.

De lo anterior resulta algo que tal vez aún suena fuerte. Ninguna revolución de las hasta hoy conocidas ha logrado levantar la represión. Si estrictamente hablando la liberación política significa liberarse no sólo de un modo de producción o del tirano en turno, sino en definitiva de todo Amo y de toda estructura de poder, entonces la liberación política resulta utópica, en la medida en que pretende alcanzar algo que se encuentra más allá del levantamiento de la represión, y que por lo mismo es imposible, porque ello exigiría la caída del símbolo unificador del grupo social, que hace de lazo social, el jefe (que se le puede destituir y en ocasiones hasta asesinar, siempre y cuando el grupo corra a poner a otro, a fin de preservar la coacción social). Una revolución es históricamente viable, mientras una revolución política es utópica. Esta última, les recuerdo, era la que proponía Trotsky. Un proyecto que hace resonar una frase de Milan Kundera en su novela *El libro de la risa y el olvido: la lucha del hombre contra el poder, es la lucha de la memoria contra el olvido*.

2. El sujeto.

Lo que voy a suscribir aquí son algunas reflexiones que me hice a partir de la lectura del libro *Persona y democracia* (una historia sacrificial), de la filósofa española María Zambrano, en donde se ventila la tesis de que algo del ser humano excede y trasciende a la sociedad. Con la salvedad de que a lo que escapa y trasciende la sociedad lo voy a llamar sujeto, en lugar de individuo o persona, que es

como María Zambrano designa a este ser histórico que es el hombre, el cual se diferencia del animal en que produce naturaleza, y en que ahí donde brota la vida la transforma, la crea y recrea.

Este sujeto que les propongo produce otro impasse en el marxismo. Un impasse que no concibo como un callejón sin salida, o un atolladero, o un déficit, estancamiento o punto muerto, sino como una dificultad relativamente superable.

El sujeto es irreductible a una teoría, a un sistema social, a un proyecto político, en la medida en que produce siempre algo nuevo e inesperado, un futuro que se abre paso, que se insinúa y ensaya, por lo que su horizonte nunca se vislumbra en definitiva. Este sujeto se opone de manera necesaria y radical a la sociedad, porque él mismo es lo irreductible, en tanto que introduce la discontinuidad y la diferencia en lo homogéneo, en lo uniformado y conformado como lo estable de toda sociedad.

Mas este sujeto no es algo que se insinúa como una pura negatividad, como pura diferencia, sino como un plus, un exceso que crea algo en el seno mismo de la sociedad como Unidad, desgarrándola con su invención. Es un sujeto que va más allá de lo vivo, a través de una potencia excedente, que al recortarse es posible identificarlo como lo Otro, lo nuevo que tiende a lograrse mejor y a dar un maximum, merced a la aventura de darse y dar una otra realidad para sí y para los demás. Un sujeto que al lograrse pareciera mostrar su ser o al menos hacer un nuevo ser. Es el sujeto que no permite el reposo, el estar de ningún Estado, porque es inquietud hasta la muerte.

El sujeto es fuerza avasalladora que siempre encuentra una salida. Y salir es, desde Ortega y Gasset, más bien entrar, alteración y ensimismamiento, como lo que delimita la frontera entre la naturaleza y la cultura. Ensimismarse es lo propio de lo Otro, de lo que pertenece a la dimensión de la Cultura. Y lo propio del sujeto está en la posibilidad de entrar en un sí mismo, en un

espacio propio, en retirarse, en estar solo, en diferenciarse de los demás, en entrar en sí mismo. No es un ensimismamiento antisocial, asocial o ahistórico. En realidad éste es el único sujeto que puede entrar en su soledad para inagurar una diferencia donde sólo había identidad, historizarse y hacer historia.

Si el sujeto introduce algo que escapa a la sociedad, ello constituye el modo en que se adentra en el tiempo y lo traspasa, porque al interiorizarse en sí mismo se sale de un tiempo en el que no hay nada nuevo bajo el sol. Ciertamente al entrar en su sociedad realiza una retirada de la vida social, mas con el propósito de hacer historia, lo que significa dejar de ser prisionero de la misma historia.

Si el marxismo logró el aplauso mundial de los proletarios de todo el planeta, fue gracias a que el discurso de Marx prometía la realización plena del individuo. Pero a condición de que la comunidad logre el mismo objetivo. Una propuesta que produce un impasse para el marxismo: pedir el sacrificio de este sujeto (en bien de la comunidad) concebido como alienado en el individualismo burgués. Un sacrificio que por cierto no ha sido el único discurso que lo exige. Se trata de sacrificar el lujo de vivirse diferente, en bien de un Estado que reclama estar y no existir (como señala Eugenio Trías en sus **Meditaciones sobre el poder**), para una sociedad donde ningún sujeto tiene ya razón para entrar en divergencia y oposición, sino que como parte de un todo debe renunciar a la diferencia.

Una paradoja. Si lo que se pide es el sacrificio de esta particularidad que es el sujeto, y cuya sujeción más determinante es ser sujeto del lenguaje (y aún de éste y contra él se rebela transgrediéndolo), entonces se reconoce en realidad un gran valor a esta individualidad. Si se pide que se sacrifique esta individualidad es porque sólo esta subjetividad es capaz de sacrificio. Se exige que se sacrifique esa individualidad que el sujeto consigue entrando en esí mismo, y cuya existencia se desconoce y se anula. Se

trata de un sacrificio invertido, pues se niega el espacio individual del sujeto a través de su aquiescencia. Si esta negación es necesaria es porque va más allá del sacrificio, hasta la supresión. Se suprime lo inaceptable en los campos de concentración, en los trabajos forzados y en los paredones.

Para que la necesidad de suprimir la subjetividad dejara de existir sería menester que la necesidad del Estado cesase, que ya no hubiera ningún sujeto que buscara la diferencia en su soledad interior. A lo cual sólo se podría llegar en una sociedad homogénea donde la diferencia no se presentara más.

Nadie que busque como sujeto una particularidad puede vivir adherido puntualmente a una sociedad. El lugar del sujeto es la sociedad pero con la libertad de construir un espacio interior que lo lleva a disentir, a responsabilizarse de asumir lo que no ha decidido y de arriesgarse a cambiarlo. Porque en el sacrificio invertido -como afirma María Zambrano- al autor se le obliga a ser actor simplemente.

El sujeto es imprevisible, no pertenece al porvenir (que es previsible), sino al futuro que se insinúa con una luz nueva a cada instante y de manera discontinua. Y el futuro de este sujeto que se recoge en su soledad es imprevisible para que la vida no se estanque en un pasado muerto. Es este sujeto el que introduce la diferencia y abre el futuro, para atravesar la muerte y bordear el infinito. Su tiempo es el futuro porque éste es el espacio de la libertad.

Como el sujeto se retira del grupo hacia su soledad interior, al espacio que crea la diferencia y el tiempo de la libertad, es imposible que no entre en conflicto con la sociedad, ya que ésta vive más bien en el pasado. Toda sociedad está siempre ahí. Pero el sujeto va más allá de ella, de sus formas, costumbres, tradiciones... El verdadero drama del sujeto se lleva a efecto cuando tiene que enfrentar el pasado a través de una sociedad que no pasa, que se sostiene en sus ritos y sus

miedos, en su forma de estar y permanecer.

Es claro que el marxismo como discurso de la libertad permitió romper el lazo con el pasado, pero su presente, materializado en el socialismo real, fundamentalmente en lo tocante al sujeto, trae ya el peso del pasado, de un tiempo en el que disentir no es posible, por lo que la rebeldía con el pasado ha estallado. Pero abolir el pasado de manera absoluta no es posible. Una sociedad sin pasado estaría carente de organización, de costumbres y de ley. El sólo hecho de colocar una piedra como señal de algo basta para fijar un momento, un emblema de la comunidad, una cultura.

El impasse fundamental está hoy en que hay que crear algo nuevo sin repetir las formas ya conocidas de opresión, superar el pasado, crear un futuro, corregir errores. Tanto el pueblo como totalidad o como clase llevan a la demagogia porque aceptan su forma de ser sin proponer una superación. El estatismo es su forma de ser. Tanto la una como la otra llevan prácticamente a lo mismo. Del pueblo como totalidad surge un poder de aplasta a las demás clases, del pueblo como clase surge una forma social en la que lo individual no tiene ningún lugar.

Cuando el Estado crece demasiado, dice Fernando Savater, en su **Política para Amador**, los individuos pierden su iniciativa para ser responsables de sus propias vidas; todo se estatiza y las discrepancias de los ciudadanos diferentes no son toleradas; la burocracia gubernamental se empeña en administrar hasta los más pequeños detalles. El Estado debe ser para los individuos, no los individuos para el Estado. Es contra esta forma moderna de gobierno que se deja escuchar la sentencia de Nietzsche: **¡El Estado es la muerte!** pero el individualismo, que se ha convertido en un epíteto insultativo -afirma Savater en el mismo libro- no es una actitud antisocial ni antipolítica, sino una forma de colaborar con la sociedad, no la manía de creerse fuera de ella. Ciertamente en nombre del individualismo se cometen

continuos abusos pero Savater mismo nos recuerda que la pena de muerte y otras barbaridades (aprobados por los partidarios de preservar lo colectivo por sobre los átomos individuales), han sido cuestionadas y a veces abolidas, ahí donde los individualistas se han dejado escuchar.

Del marxismo y de los movimientos socialistas surgieron reformas que humanizaron socialmente al capitalismo. El marxismo permitió que los sindicatos se hicieran eficaces, sin olvidar que en múltiples casos se convirtieron en instancias de opresión de los trabajadores.

Hoy en día ni el liberalismo ni el socialismo despiertan confianza. Parece que se busca el Estado de Bienestar, como aquél que impulsara Bismarck para mediatizar a los obreros que habían leído demasiado a Marx.

El impasse del marxismo, su dificultad o su puesta entre paréntesis, me parece, como planteaba en lo que desarrollé sobre el freudomarxismo, es un asunto de desigualdad política. La clase dirigente del Partido Comunista, mostró que el totalitarismo es una forma de opresión tan funesta como el capitalismo.

Tal vez la salida del impasse del marxismo esté en no plantear ni esperar de él absolutos. Siempre hay una hiancia, un impasse, entre el querer ser y el ser, como entre el deber ser y el ser. Pero como nos alerta Cioran el fatalista: A todo puede renunciar el hombre menos a la sed de absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de todos los templos y a la desaparición de todas las religiones sobre la tierra.

*Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en San Juan de Puerto Rico, del 19 al 22 de Octubre de 1993.



EL VALOR DE LA INDIVIDUALIDAD*

Jaime Vieyra

A mis hermanos en Kenguarho.

Quiero comenzar esta charla agradeciendo que me hayan invitado a compartir con ustedes la inquietud respecto al valor de la individualidad. Tengo que hacer una aclaración inicial: me propongo tratar en seguida el problema del valor de la individualidad y no el del valor del individualismo. Para mí, en efecto, el individualismo, entendido como una ideología que considera que lo único importante es el interés personal, no tiene ningún valor espiritual. Por el contrario, el individualismo, así entendido, manifiesta más bien una enorme ignorancia respecto al valor de la individualidad.

¿En qué consiste, pues, el valor de la individualidad? Pongámonos de acuerdo, en principio, sobre el significado de estos dos términos, **valor** e **individualidad**. Entiendo por "valor" el centro de interés, la importancia o la significación de una cosa desde la óptica de una voluntad que aprecia. Es decir que sólo hay valor, valores, valoraciones respecto a una voluntad que establece y asume sus intereses esenciales. Lo valioso, lo que tiene valor, es lo que importa o aquello sin lo cual una actividad o una existencia no tienen sentido. A lo largo de la historia humana se han implantado distintas valoraciones: esto significa que las comunidades humanas, las culturas o los pueblos le han dado valor e importancia a distintos actos y objetos. De hecho, no existiría humanidad sin valoraciones, pues lo que caracteriza a nuestra especie es justamente su capacidad de inventar y hacer explícitos sus valores, esto es, de determinar qué es lo valioso.

El hombre es, pues, un ser valorador,

un ser que establece valores. Pero toda forma de existencia viviente efectúa valoraciones: desde los microorganismos hasta la ballena azul, pasando por los helechos, las libélulas y los eucaliptos, la vida se manifiesta como una permanente valoración de medios de existencia. Todo ser vivo, para subsistir, está obligado a seleccionar los elementos benéficos o perjudiciales de su medio, es decir, a valorar su medio ambiente en función de sus intereses de sobrevivencia y bienestar. Vivir es valorar. Sólo que esta valoración, en otras formas de vida distintas a la humana, se realiza de manera implícita o intrínseca, **instintiva**: una hormiga selecciona instintivamente qué es lo que debe llevar a hormiguero y qué no; valora lo que es útil pues "sabe", sin duda alguna, qué es lo que conviene al hormiguero.

En la existencia humana esto es más complicado, pues sus valoraciones son explícitas y constituyen reglas de conducta y principios de acción que poseen un significado normativo para los sujetos y las colectividades. En los hombres, las valoraciones se establecen mediante símbolos y lenguajes comunes, de ahí su carácter imperativo y reglamentador. En las valoraciones humanas es decisivo un factor que no encontramos desarrollado en otras formas de vida: la inteligencia (este término significa etimológicamente **capacidad de elección**, int-eligere). Así, pues, las valoraciones humanas poseen tres aspectos que no se encuentran en otros seres vivientes: 1o. Las valoraciones son explícitas, se dicen o se expresan mediante el lenguaje; 2o. Las valoraciones rigen sobre los individuos y las colectividades humanas; 3o. Las valoraciones están filtradas por la inteligencia, es decir, suponen elección, selección y reflexión conscientes.

Estos tres aspectos constituyen, si así se quiere ver, el "privilegio" de nuestra especie. Pero desde otro punto de vista implican una mayor responsabilidad respecto a nuestras elecciones. Los demás seres vivientes, en efecto, no dudan, no reflexionan, sino que saben directamente, por instinto, qué es lo

bueno y qué es lo **malo** para ellos. Nosotros, por el contrario, tenemos que elegir conscientemente y más allá del ámbito de la inmediatez, en qué consiste nuestro bien y nuestro mal. Esto significa que los hombres, como seres hiper-valoradores, establecemos, mediante valoraciones, nuestras condiciones de existencia, pues los valores constituyen los **ejes** a partir de los cuales se articula un modo de vida humano.

Pero ¿de dónde surgen los valores? De la voluntad o el deseo humanos. Las valoraciones establecen, de esta manera, **qué es lo que queremos** y, en última instancia, qué tipo de existencia consideramos buena. Las valoraciones son las determinaciones del tipo de vida que consideramos mejor o más elevada. Así, tenemos en la historia de la humanidad distintas valoraciones culturales (la griega, la azteca, la guaraní, etc.) que determinan los modos de existencia cultural de estos pueblos. ¿Esto significa que los valores son siempre relativos, es decir, que no existen valores absolutos que valgan, por así decir, para todos los hombres? Esto sería así si no existiera, en la voluntad de los hombres ningún elemento común. Pero la voluntad constituye, en realidad, el núcleo de potencia de la existencia humana. Podemos decir que la razón, la moralidad y la religión son experimentos históricos relativos, pero no la voluntad, puesto que de ella surgen las religiones, las morales y las ciencias. La voluntad es el poder fundamental que, en cuanto deseo o querer humano, dá origen a la realidad histórica del hombre en sus diversas manifestaciones.

Los valores **no** surgen, sin embargo, de los deseos inmediatos, de los 'impulsos' (que casi siempre están condicionados por el exterior), sino de los deseos esenciales: los valores, en cuanto valores explícitos, aparecen originalmente allí donde existe **valor** (es decir, arrojo, osadía, valentía) y donde existe **generosidad**, don, deseo de crear o hacer regalos. Los hombres, como seres que valoran, han de distinguirse por su valor y su



generosidad, es decir, por darle importancia a aquello que estimula, perfecciona y afirma una existencia elevada. De esta manera, podemos hablar de hombres bajos (o vulgares) refiriéndonos a aquellos hombres cobardes y mezquinos, y de hombres elevados (o nobles) refiriéndonos a aquellos que con osadía y deseo de ofrendar lo mejor realizan sus acciones y desarrollan su existencia afirmando un ideal de armonía y perfección en relación con todo lo viviente.

Desde la perspectiva de la voluntad como fundamento de la existencia humana podemos ubicar, en general, qué es lo que los hombres quieren. Los valores surgen de los quererres o los deseos. Así, decimos que, en primer lugar, los hombres quieren ser, mantenerse en la existencia, conservarse con vida. En segundo lugar, los hombres quieren el poder, quieren ser más, ampliar su potencia. En tercer lugar, los hombres quieren ser libres, ser autónomos y autodeterminados. Así pues, los hombres quieren seguir viviendo, ser más poderosos y ser libres: cuando su deseo es simplemente de seguir viviendo valoran ante todo la salud y la riqueza; cuando su deseo es simplemente el de ser más poderosos, valoran ante todo la fuerza, el dominio, la fama; cuando, finalmente, desean ante todo ser libres, valoran la independencia de criterio, la inteligencia y la individualidad.

Pero aquí surge un problema, un grave e importante problema: **¿Para qué quieren los hombres sobrevivir, ser más poderosos y ser libres?** No basta con decir que el ideal consiste en que los hombres puedan articular estos deseos de tal manera que la sobrevivencia no implique la esclavitud o que el poder no implique la muerte o, en fin, que la libertad no suponga la esclavitud de otros. Esto hay que intentarlo, por supuesto: hay que desear la vida, el poder y la libertad y que estos deseos no choquen entre sí. Pero la pregunta importante es otra: **¿Cual es el sentido de la existencia humana que quiere la vida, el poder y la libertad?**

Pues bien, esta pregunta está

directamente relacionada con la pregunta que nos planteamos inicialmente: **¿Cual es el valor de la individualidad?** o, de otra manera **¿cuánto vale el individuo?** **¿cual es la importancia de la existencia de individuos?** Detengámonos ahora en el concepto de **individualidad**. Hay que decir, inmediatamente, que los individuos son escasos; no sólo actualmente sino a lo largo de la historia han existido pocos individuos. Según su etimología, el término "individuo", individualidad, remite a un ser que no está dividido: el individuo es un ser integral, un ser de una pieza, entero y pleno. Los individuos son seres creadores, capaces de afirmarse y afirmar la vida, que no recurren a símbolos exteriores ni a instancias económicas o políticas ni a instituciones religiosas para afirmarse a sí mismos. No es paradójico, sino perfectamente consecuente, que los verdaderos individuos sean aquellos que aman la vida de la naturaleza (el Tao, el Cosmos, el Universo, Lo divino creador o como quiera llamársele) tanto como aprecian a sus hermanos los hombres. A lo largo de la historia, todas las culturas han ofrecido sus más grandes alabanzas a estos individuos creadores, puesto que, en esencia, toda cultura elevada busca la creación de individualidades capaces de crear y llevar más lejos la tarea divina de espiritualizar la materia y armonizar la existencia.

Los individuos son los seres no-divididos. **¿qué es lo que no está dividido en ellos?** obviamente sus fuerzas, sus potencias, sus instintos (sus **teotls**), su voluntad consciente. Por otra parte, en los verdaderos individuos no hay una contradicción entre su **esencia** (sus fuerzas vitales, sus impulsos, sus virtudes naturales) y su **personalidad** (la manifestación del carácter y la conducta). Allí donde la personalidad expresa la esencia tenemos una individualidad lograda. Los pobladores de Anháuac llamaban a esto poseer un **rostro** (personalidad) y un **corazón** (esencia): el más alto logro cultural y humano.

Nuestra época es una época

individualista. La falta de ideales y la ausencia de valores conduce a un "individualismo" en el sentido de que cada persona se preocupa de su "propio" interés. El hambre, la guerra, la miseria, la explotación, la destrucción de la vida, a pesar de ser problemas gravísimos que afectan a la conciencia humana e incluso a la conciencia de nuestra inmensa y generosa Tierra, no se encuentran dentro de la esfera de los intereses personales. Este individualismo atroz no expresa sino la falta de individuos.

El individualismo es sólo un pobre personalismo de esclavos. Pues ¿en qué consiste la esclavitud? en el hecho de que los hombres no son capaces de apreciar la vida y crear desde sí mismos y para todos sus hermanos. El esclavo es temeroso, rencoroso, mezquino: la esclavitud es siempre interior, así como la libertad. La esclavitud consiste en estar sujeto a los demonios de la cobardía, la negatividad, el chato egoísmo, la estupidez.

A lo largo de la historia han existido muchos enemigos de la individualidad: los imperios, las iglesias, las academias, el mercantilismo, etc. Hoy sus enemigos son la moda, los estereotipos, la búsqueda de seguridad (contraparte del miedo), los mercaderes del espíritu y los filisteos de Dios. Siempre han existido rebaños, masas de sujetos que son dirigidos desde fuera y por otros; sujetos sin responsabilidad y sin compromiso auténticamente espiritual. Hoy, las sociedades son sociedades de rebaños, de sujetos, de personas, pero **no** de individuos.

* * * * *

Retomemos las preguntas que nos hemos hecho: ¿Cuál es el valor de la individualidad? si la individualidad es un proceso en el cual la voluntad humana se hace consciente y conquista sus propias fuerzas, entonces el valor de la individualidad es muy elevado, pues constituye la única oportunidad para continuar, por decisión propia, la tarea de perfeccionamiento y

armonización de la naturaleza. El individuo tiene el más alto valor justamente en la medida que es capaz de valorar, de apreciar y de re-crear, para todos, las fuerzas divinas de la naturaleza. La individualidad conquistada es el hueco o el pliegue en el que la voluntad creadora infinita prepara nuevas divinas maravillas. De esta manera, la individualidad no constituye un fin en sí mismo, sino un medio por el cual se continúa el perpetuo flujo creador del universo.

Bibliografía de consulta:

*Friedrich Nietzsche, **Así habló Zaratustra**. Alianza Editorial.

*Fernando Savater, **Invitación a la Ética**. Taurus Ed.

*G. Deleuze, **Foucault**. Ed. Paidós.

*Conferencia dictada en diciembre de 1992 en el centro cultural Tzipecua.



Nietzsche y la Etica de la Diferencia*

Luis Felipe Cendejas Guízar

I

El cuerpo, el pensamiento, el poder.

Si la gran conquista del Renacimiento fue reivindicar la carnalidad en su protagónico paralelismo con el espíritu y la razón, Nietzsche llega a invertir la tradición premoderna y afirma sin ambages: "sólo soy cuerpo". Con ello no está negando el espíritu y la razón, sino que los subordina al nivel de instrumentos de aquél. Y todavía más: fueron creados por el cuerpo para su propia expresión, para su crecimiento, evolución, perfección.

La conciencia de sí, de un yo individuado sólo fue posible por el agitado acontecer de un cuerpo proporcionándose placer y dolor, lucha; es decir, eventos que le obligan a reflexionar sobre la propia carnalidad. Antes de que se le cuestionara sobre una fantástica intencionalidad corporal, Nietzsche nos la restriega en la cara: el cuerpo es la Gran Razón, el sabio desconocido ("nadie sabe lo que puede un cuerpo") que se ríe de toda nuestra sabiduría.

Y sí. Cuando la razón y todos sus poderes que Kant especificó; cuando los sentidos y su pagana irresponsabilidad creyeron haber resuelto con la reducción a sus términos lo existente, sobreviene la crisis de conocimiento (de credibilidad) más aguda del humanismo.

Hay que apuntar al corazón de ese pensar y ese sentir, dice Nietzsche, en lugar de andarnos por las ramas -rodeo inútil. Ahí se engendra la voluntad, voluntad de poder, de creación perpetua. Por eso se atreve a escribir en la Gaya Ciencia que todo conocimiento hay que adquirirlo a través de la óptica del arte; transformación continua de sí y del mundo, pluralidad, diferencia.

Así que la altura del vivir y el pensar y el amar es la creación, en su más profunda acepción estético-epistemológica: creación de

sentidos, de verdad: de valores. Este impulso creador es lo más vital; para el artista-amante no existe ningún otro interés por encima de este acto primordial, ni siquiera su propia seguridad. Pero también ocurre que el cuerpo -la Gran Razón- se cansa de querer y entonces sólo quiere la muerte (incluso los griegos se cansaron); todas las religiones y filosofías negadoras de la vida son refugio de cuerpos cansados.

Todas las acciones humanas necesariamente están inscritas o referidas a una tabla de valoraciones, dependiendo de la nación, la región, el clan o la propia determinación. En este ámbito cada individuo o comunidad se sitúa frente a sus valores con actitudes diferenciadas, según la estrategia o naturaleza de cada quien. Aunque el proceso de creación conoce cada una de estas actitudes, su inexorable devenir obliga a la continua mudanza; ésto es: creación de nuevos valores; obediencia a los valores instituidos; destrucción de esos mismos valores; creación de nuevos...

Dice Nietzsche que en las valoraciones de un pueblo se refleja toda su voluntad de poder; porque lo bueno son aquellas metas a conquistar a través de un arduo esfuerzo, del amor que quiere dominar, prevalecer. Es bien cierto que un hombre que es primero entre los suyos, sin importar si en lo que es primero vale también para nosotros, brilla con luz propia ante cualquier otro hombre.

Para poder habitar el mundo hay que crearlo primero; establecer rutas, direcciones, grados, coordenadas. Luego obedecerlas religiosamente, hasta que su poder entre en contradicción con el nuestro y se entable una guerra a muerte, después de la cual no quedará nada de los antiguos valores ni del antiguo creador, pues ya se habrán transformado.

Esta cara del amor -aniquilamiento- es de vital importancia para los hindúes, quienes lo sacramentaron en Kali, la diosa del collar de calaveras, degolladora de héroes. Todo lo que quiere crecer debe matar algo de sí, aquello que ya cumplió su función y no podrá

renovarse (arranca tu ojo y tíralo lejos de tí): "¡que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades pueda caer hecho pedazos!".

Y la furia de Kali campea en cualquier acto de amor, convirtiendo a los amantes en auténticos monstruos aniquiladores, violentadores de sí mismos: cuando los valores colectivos se fragmentaron en querer individuales, llanto dionisiaco; cada enfrentamiento con los valores de muerte nos cuesta la vida; la creación de nuevos valores supone un rebasamiento de nosotros mismos, parto del alma.

El rebasamiento de sí mismo es el gran misterio revelado a Zaratustra; la voluntad de poder. Esta vía, eterna y varia, es de un andar solo con todo el peso del dolor propio, y cuando el azar y tu verdad te hacen gobernador de hombres, llevas además "el peso de todos los obedientes". Obedecer y mandar, las dos caras de la voluntad de poder.

En la lucha por el poder todos los caminos quedan abiertos, incluso los subterráneos -o sobre todo ellos-. Así, el esclavo, se ha sometido al gran señor para, bajo su sombra, dominar a los más pequeños. De hecho, el mundo de sombras donde habita el servil puede conducirlo por "caminos tortuosos" hasta el corazón mismo de su amo y succionarle el poder. Por otro lado, ni aun el poderoso es ajeno a la obediencia, se obedece a sí mismo: es "víctima de su propia ley" (tanto, que llega a exigir la autoinmolación en la búsqueda o conservación del poder).

II

La voluntad de poder como principio ontológico

El mundo-para-nosotros parece ser en gran medida el blanco de los ataques nietzscheano, mundo de causas y cosas, de colores y formas, cuantificable y predecible. Reducir para comprender, aun a costa de la mistificación que supone congelar la realidad

en fórmulas matemáticas, cuya función es únicamente descriptiva e indicativa, nunca explicativa. Esto ocurre, dice Nietzsche, porque a partir de ciertas "regularidades" fenomenales establecemos que por edicto del hombre-rey así es, fue y será siempre que se presenten las mismas circunstancias, como si aquella parcela del mundo quedara irremediamente sometida al imperio de la ley.

Movimiento, causa, eficiente, raíz profunda de la física moderna que hunde simultáneamente sus fibrillas nutricias en lejanas supersticiones metafísicas: movimiento como "desviación o cambio de posición del ser (de lo que perdura)". Ciertamente la tradición metafísica nos heredó una extensa terminología hoy muy inserta en el modus operandi del lenguaje científico, lo que significa una riqueza expresiva incuestionable si no fuera porque verdaderas creen que son "hechos". Nietzsche explica la tentación metafísica a partir del cuerpo (después dirá que éste, muy a pesar de los profetas del espíritu liberado, siempre ha estado más presente que el alma): el mundo y sus procesos, al ser traducido "precipitadamente" (en su doble acepción) por nuestros sentidos se nos aparece como un mundo de "cosas movidas" y "cosas que obran", que nos llevan inmediatamente a suponer un "agente para cada acción". Pero antes, la noción de cosa, de unidad -primerísimos conceptos metafísicos- derivan de saber-nos, "del concepto de nuestro yo", de nuestro cuerpo-uno, vaya.

Bien dice Kuhn que una teoría científica intenta por todos los medios explicar con su modelo un hecho que amenaza con resquebrajarla antes que admitir su incompetencia (dogma científico). Así la mecánica, que al descubrir anomalías en las supuestas "causas constantes", subdividió el universo en múltiples dimensiones, buscó aquéllas donde todavía operaba el modelo newtoniano -llamándolas 'dimensiones medias'- y descendió a interrogar a los procesos

sub-atómicos, pero lamentablemente con sus prejuicios y errores originales: átomo-causa.

La propuesta de Nietzsche inaugura espacios-afuera, cuyo ejercicio no es una desesperada salida (enfermedad del hombre moderno) sino una puerta de entrada a otra cosa, la que buscaba infructuosamente Horacio Oliveira. El mundo, antes que cosas y sucesiones es juego de fuerzas, flujo perpetuo de formas, que lo hacen uno y múltiple: transformación violenta y continua y cíclica como el mar, mar de fuerzas, onda. Música.

Como descubriría Einstein ochenta años más tarde, el universo consta de una sola dimensión, el continuo espacio-temporal (fluido), y así lo intuye Nietzsche. Tanto Wittgenstein como Heidegger desarrollaron sendas filosofías del hombre y de la vida como fatale irremediamente encerrados "dentro de la nada", es decir, nada más allá, sin el consuelo ni el recurso -ni concurso- de entidades trascendentes y redentoras (desde Dios hasta las ideas puras). El mundo se crea y se destruye continuamente a sí mismo, sin cansarse ni saciarse jamás, desde siempre y para siempre: eterno retorno. En ello se afirma y bendice.

La fuerza a la que alude Nietzsche es físicamente la misma de la que hablan los mecánicos, pero libre de la obediencia cuasi moral a sus términos reductores y "necesarios". Si hay flujo de fuerzas no es que se deba a presiones y choques, a tracción y acción a distancia, más bien éstos son "síntomas de cosas que suceden interiormente". Así, a lo que los físicos llaman atraer o rechazar, Nietzsche dice que son deseos de apoderarse o defenderse, porque en cada fuerza hay una voluntad definida: voluntad de poder.

El mundo está constituido de relaciones de poder, más que de "cosas", donde lo más fuerte intenta apoderarse de lo más débil en la medida en que éste no puede conservar su grado de autonomía; y posteriormente agregará: "(el perfeccionamiento de la humanidad significa la) producción de

individuos más poderosos, y la gran multitud sirve de instrumento a éstos". Parece que aquí su cosmovisión hace referencia únicamente al pensamiento, algo así como cuando Kant, en su *Pedagogía*, dice que los de buena memoria son los burros de carga de los hombres de auténtica cultura. Además, la conciencia y la cultura son nuestra única posibilidad de individuación; el enfrentamiento racional nos reafirma como individuos, pero el sometimiento de los cuerpos y la violentación de los quererres no especializa en nada aquél carácter.

En el enfrentamiento no hay reglas ni destinos, pues, como dice Nietzsche, las consecuencias se agotan en cada instante. Sin embargo sí reconoce una economía que rige todo el conjunto: primero, dado que la cantidad de energía es siempre la misma, cuando se concentra en un lado disminuye en algún (os) otro(s). Por eso, cada acto de fuerza repercute en el sistema. Y segundo: en la lucha las fuerzas operan con el mínimo gasto de energía. Conviene hablar también de las estrategias; cuando se enfrentan fuerzas de igual potencia entonces funciona el sistema de alianzas, donde fuerzas afines se coluden para apoderarse de otra.

Deleuze, en *Nietzsche y la Filosofía*, deja muy claro que la voluntad de poder no tiene un carácter antropomórfico (diría más bien que es un agenciamiento); es la dirección, el sentido de la fuerza que posee a una cosa. En palabras de Nietzsche: "...no es un ser, ni un devenir: es un pathos, el hecho elemental del cual resulta como consecuencia un devenir, un obrar". Este pathos, escribe más adelante, es "la manera de aplicar la fuerza", es decir, y volviendo a Deleuze, la dirección y el sentido. Ayuda a concebir la voluntad de poder como pathos al hablar de un estado de tensión cuyo deseo de conquista y crecimiento le proporciona su único gran placer, pero indefectiblemente acompañado del dolor que supone el enfrentamiento (dolores de parto, de concebirse como siempre nuevo).

Y es que la voluntad de poder desea la

multiplicidad, la variedad, pero aquella que sobrevive y fija y crece sólo mediante el enfrentamiento. A éste se debe la evolución y surgimiento de los órganos de los cuerpos vivos, y no, como supuso Darwin, por la adaptación a las circunstancias ambientales. Adaptación y herencia, dice Nietzsche, representan sólo un par de fines aleatorios de entre tantos que van surgiendo en esta lucha interna por la supervivencia. Y lo mismo ocurre con el instinto de conservación al combatir contra otros de la misma especie; nada sería sin el previo deseo de superarlos y dominarlos.

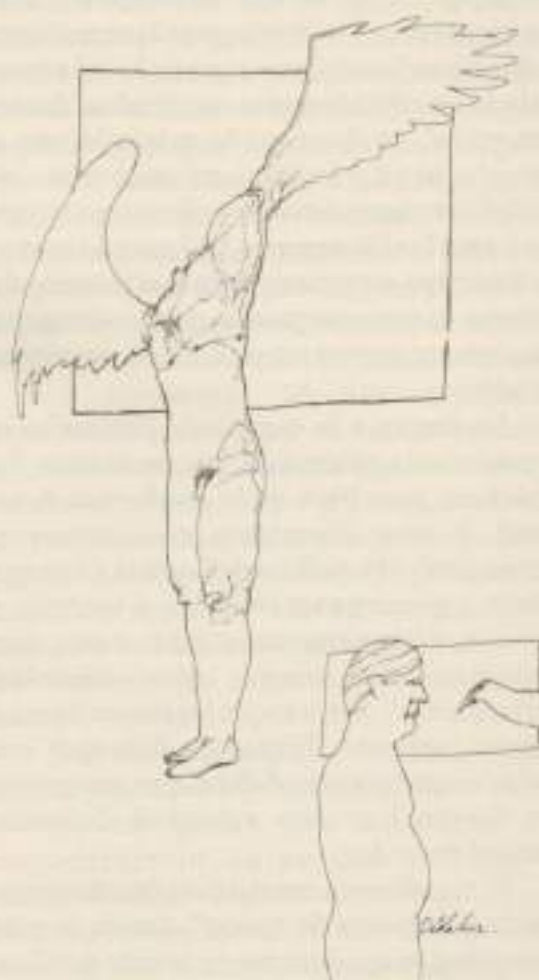
Pero, ¿y la vida? La existencia es un juego de fuerzas en constante creación y destrucción -no hay nada duradero-. Pero cuando el proceso es constructivo, evoluciona por etapas (no necesariamente lineales, ya se sabe, sino aquellas que le proponen los obstáculos, siempre diferentes, siempre imprevistos) hasta conquistar el estado máximo, la suprema potencia: la vida. "Y luego vuelve a caer en un círculo eterno". Es hasta entonces que la voluntad se siente a sí misma desplegando toda su fuerza en diversificaciones cada vez más complejas.

De acuerdo con el principio ontológico propuesto por Nietzsche, la vida se define como "multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición". El acto de engullir y asimilar no es más que una especialización de la voluntad de apoderamiento. En el caso específico del hombre, este proceso es un alimentarse de sentimientos, imaginación y pensamientos, lo que corrobora el sentido de la dominación en el caso humano: plano intelectual (incluso las pasiones son una "construcción de la inteligencia") Ser vencido y sometido por una inteligencia superior no tiene nada que ver con la esclavitud física o psíquica, pues siempre supone crecimiento (aunque no ciertamente como pensamiento original), mientras que estas últimas degradan tanto al amo como al esclavo.

La única moral sería entonces aquella

que favorezca la potencia y el placer consecuente de las fuerzas activas; crecer, dominar y multiplicarse, cosas que sólo se conquistan nutriéndose, es decir, **pensando y amando**.

*Texto presentado en el Paquete Didáctico de Etica de la Diferencia, impartido en la Facultad de Filosofía.



El Erotismo en Georges Bataille*

Gabriela Soto Jiménez

Erotismo y éxtasis religioso, pasión amorosa y búsqueda de lo infinito, la sexualidad humana y lo sagrado, son algunas combinaciones explosivas. Sin embargo, después de leerlas en Bataille, por una parte, y en Herrera Guido por otra, es posible reflexionar acerca de la inmortalidad.

Puede parecer intrascendente e irreverente la teorización sobre el erotismo, desde estos dos puntos de vista nada comunes; lo paradójico es la trascendencia y la reverencia que contienen.

¿Por qué resulta sorprendente el ser y el actuar del hombre? El homo-sapiens es el animal más irracional del planeta. Consume toda su vida buscando lo inhallable, persiguiendo lo inalcanzable, deseando imposibles. Incluso desafía a la misma muerte intentando hacer realidad sus efímeros anhelos.

La tesis de que el objeto de toda pasión humana es la continuidad, arroja un tenue rayo de luz sobre el enigma expuesto. Llámese pecado original por los cristianos, ruptura con la naturaleza por los evolucionistas, separación del bebé del seno materno por los psicólogos, el caso es que hay "algo" que no deja tranquilo al hombre.

Bataille habla de la discontinuidad necesaria con la que irrumpimos en la vida. Somos seres discontinuos, separados por abismos, yoidades aisladas, pero sólo así somos... así somos solos...

El día en que devenimos conscientes, nuestra cara individualidad llora inconsolable por la continuidad perdida. Nos sentimos desterrados, angustiados, parias, peregrinos, terriblemente solos.

Tal vez por eso existen las religiones, las sociedades, las culturas, las filosofías, las ciencias, las artes. De lo que queda poca duda es del infatigable afán del hombre por trascender.



En el fondo, además del erotismo de los cuerpos, del erotismo de los corazones y del erotismo sagrado, hay erotismo en las ideas, en los asuntos técnicos, en las cosas artísticas y en las mismas palabras. Cada acto del hombre tiende a restablecer la continuidad, por eso cada acción es erótica: nos acerca poco a poco a la muerte.

Sublime y trágica verdad, al estilo de los héroes griegos. Apolínea y dionisíaca realidad, como en las representaciones teatrales griegas. Al fin y al cabo: VIDA...

Para Bataille el erotismo es la afirmación de la vida hasta la muerte. Sólo el hombre convierte lo sexual en erótico, es decir, en una investigación o búsqueda psicológica independiente -más allá del fin natural de la reproducción- cuyo objeto no es extraño a la muerte.

La relación entre la muerte y la excitación sexual es más común de lo que se cree. Bataille afirma que esta verdad, descubierta por Sade, no quedaría restringida al ámbito del vicio o de la enfermedad, sino que llega a ser la base de nuestras representaciones de la vida y de la muerte. No se puede reflexionar sobre el Ser separando esta verdad.

Aquí hay algo paradójico. Por una parte, la reproducción se opone al erotismo, éste último tiene una finalidad que está más allá del mero instinto de conservación de la especie. Sin embargo, por otra parte, el sentido de la reproducción es la clave del erotismo.

La reproducción produce seres discontinuos, seres distintos entre sí, separados abismalmente, diferenciados desde el principio. Vida, muerte, experiencias, emociones, son de exclusivo interés para quien vive, muere, experimenta, siente. Por ello, ni la comunicación puede suprimir la diferencia, la separación primaria, la discontinuidad. El hombre es la soledad esencial.

Ante este abismo ontológico hay fascinación y vértigo, placer y horror. Como las dos caras de la moneda, la discontinuidad es la posibilidad y la imposibilidad del

individuo. Posibilidad de crear desde su ser único e irreplicable. Imposibilidad de fusionarse por completo en otro ser -Dios, Otro, Naturaleza, Amado- a menos de que se pierda el propio ser-conciencia mediante la muerte.

Bataille postula la tesis de que la muerte tiene el sentido de la continuidad del Ser, para nosotros que somos seres discontinuos. La representación conduce a la discontinuidad, pero también a la continuidad al ligarse con la muerte, por eso es la base del erotismo. En lo fundamental se pasa de lo continuo a lo discontinuo: somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Esta nostalgia rige las tres formas del erotismo; en ellas se busca sustituir la discontinuidad del Ser por un sentimiento de continuidad profunda.

Ahora bien, pasar de la discontinuidad a la continuidad es un acto violento que pone en juego el ser individual constituido. Sólo la muerte nos arranca de la obstinación de durar como seres discontinuos, como individuos. De esta manera, el campo del erotismo es el de la violencia -violación-, puesto que pretende alcanzar el punto en el que el ánimo falta, el Ser es lo más íntimo, la disolución de los seres.

En el erotismo de los cuerpos, toda la actuación tiene como principio la destrucción del ser cerrado, replegado en sí, que se posee a sí mismo -estado normal. Al desnudarse se abre la posibilidad de continuarse mediante los conductos y los órganos corporales, pero también se entra a un estado de desposesión cercana a la muerte propia y (o) al sacrificio del otro. En este tipo de erotismo se disuelven las formas constituidas, regulares, ordenadas, y, sin embargo, la vida discontinua se acaba; así pues, el erotismo corporal introduce toda la continuidad de la que este mundo es susceptible. Lo que si alcanza a develar cualquier exceso -no sólo erótico- es que la muerte se nos propone como una Verdad,



alternativa a la vida, capaz de romper con una discontinuidad individual angustiosa.

El erotismo de los corazones no es ajeno a la violencia aludida. Para muchos la pasión amorosa puede tener incluso un sentido más violento que el deseo de los cuerpos, pues sus promesas de felicidad se acompañan de trastorno y perturbación. La búsqueda de una continuidad maravillosa, entre dos seres marcados por la discontinuidad, se realiza en la impotencia y el temor, porque son mayores las probabilidades de no poder estar junto al amado, que de lograr permanecer íntimamente unido a él. El sufrimiento del amante muestra todo lo que significa la posesión del ser amado: LA CONTINUIDAD que acaba con los límites de una individualidad aislada en la discontinuidad... continuidad en sí imposible, inaccesible, irrealizable... El ser amado equivale para el amante a la verdad del Ser. Por ello, la pasión-posesión pasa a ser sinónimo de muerte: el amante prefiere matar o suicidarse, antes que perder al amado.

Desde siempre, la humanidad se ha esforzado por acceder a una continuidad liberadora, planteándose el problema de cara a la muerte. por un lado, el erotismo disuelve a los seres comprometidos y revela su continuidad; por otro lado, el sacrificio desnuda y mata a la víctima, sumergiéndola en una silenciosa continuidad que nos revela lo sagrado, lo divino.

El erotismo sagrado o divino se plantea como la creencia en un Ser que posee en sí la Continuidad, del cual sólo se puede tener una experiencia, no un conocimiento. Dios se explica a partir de los límites humanos: él está más allá. Dios no es nada de lo que conocemos sensiblemente -teología negativa. La experiencia mística evidencia una ausencia de objeto, mismo que es identificado con la discontinuidad: introduce en nosotros el sentimiento de continuidad -en la medida en que tenemos la fuerza para romper nuestra discontinuidad-, cuando somos imperturbables.

El sentido profundo del erotismo es, por tanto, aprobar la vida incluso en la muerte. Si

la vida es acceso al Ser —discontinuo—, y es mortal, la continuidad del Ser es inmortal; entonces, es por la esperanza de la continuidad que se logra dominar la consideración de la muerte. Este es el secreto del erotismo.

El erotismo es un aspecto del interior humano que, a la vez que pone en cuestión a la vida interior, pone al ser en cuestión y busca sin cesar "afuera" un objeto del deseo.

Animales y hombres se distinguen por el trabajo y los interdictos. El trabajo humano satisface las necesidades básicas, pero también crea cosas superfluas. En tiempos pretéritos, el trabajo engendró la conciencia de la muerte y las restricciones sexuales—que transformaron una sexualidad sin vergüenza en una sexualidad vergonzante—, con el consecuente desprendimiento del erotismo.

Para Bataille, el erotismo es el desequilibrio en el cual el Ser se pone a sí mismo en cuestión concientemente. Erotismo y religión están en el mismo terreno: el de la experiencia interior. En la transgresión, es decir, en la acción de levantar el interdicto sin suprimirlo, se oculta el resorte del erotismo y de las religiones: interdicto y transgresión son las dos caras de una misma moneda. El interdicto elimina la violencia -incluyendo la sexual-, haciendo manifiesta la conciencia, pero también posibilita la experiencia de la transgresión: "La experiencia interior del erotismo requiere, en el que la vive, una sensibilidad no menos grande para la angustia, que funda el interdicto, que para el deseo que conduce a infringirlo". Tal sensibilidad es la religiosa.

Interdicto y transgresión son, al mismo tiempo, los dos polos inconciliables, entre los cuales la vida del hombre se encuentra desgarrada. Pero, también el hombre oscila entre el mundo del trabajo, de la razón, del interdicto y el mundo de la violencia, de lo tumultuoso, de lo festivo, de lo excesivo: este último da una satisfacción inmediata, no ulterior como el primero.

La humanidad trabajadora llegó a serlo mediante los interdictos, que excluyeron la

violencia, tanto en la reproducción sexual, como de la muerte: "No matarás", "No cometerás adulterio".

El hombre primitivo, al trabajar, no tomó conciencia del desorden violento que introducía la muerte; enterró los cadáveres para alejarse y salvaguardarse de la violencia que desencadenaba la muerte. Entonces el interdicto surgió contra el asesinato.

De manera semejante, el interdicto sexual se opuso a la violencia sexual, por el peligro que representaba para el orden razonable del trabajo. Este es un interdicto universal. De él se derivó otra prohibición, no menos universal: la del incesto. Además, se asoció, al interdicto sexual, el de la sangre menstrual y el de la sangre del parto.

Bataille encuentra cercanos los terrenos de la reproducción y de la muerte, ya que la vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. El cadáver putrefacto causa horror porque anticipa el retorno a la purulencia de la vida, cuando el observador muera; esta náusea se extiende a las deyecciones humanas (orina, heces).

La muerte introduce la ausencia, pero posibilita la continuación de la vida, es decir, del movimiento incesante en el que se renueva lo material. Sobre todo, la vida humana aspira a la prodigalidad, y al derroche de energía vital, hasta la angustia, hasta el límite en el que la angustia ya no es tolerable.

Sin embargo, la angustia humana, frente a la vida condenada a lo inútil, se opone al movimiento natural arrebatador. Los interdictos oponen el Ser a la naturaleza -derroche de energía viva, orgía del aniquilamiento- indiferenciando la muerte y la sexualidad. Estas últimas tienen el sentido del despilfarro ilimitado al que procede la naturaleza en contra del deseo de durar que es lo propio de cada ser.

El interdicto surge cuando el hombre dice "no" a la naturaleza ciega, a la fuerza desencadenada, que provoca horror y fascinación. El interdicto rechaza, pero la fascinación introduce la transgresión. La

sociedad humana es, simultáneamente, el mundo del trabajo y el mundo de la fiesta, el mundo de lo profano y el mundo de lo sagrado, el mundo del interdicto y el mundo de la transgresión

Hay un aspecto económico en las dos oposiciones: el interdicto responde al trabajo profano y productivo que acumula bienes; la fiesta consume en su prodigalidad estos bienes acumulados, abre el paso a la transgresión limitada, instaura el tiempo de lo sagrado.

Por eso, la religión rige la transgresión de los interdictos, al fundamentarse en la fiesta exuberante, vertiginosa.

El hombre tiene que rechazar la violencia del movimiento natural, pero, al reprimir sus inclinaciones se expone al movimiento de la ruptura; interdicto y transgresión van asociados. La náusea y la superación de la náusea son las fases que ordenan las actitudes religiosas.

*Trabajo presentado en el Paquete Didáctico de Filosofía Contemporánea "Filosofía y Psicoanálisis".



PSICOANALISIS, POESIA Y LENGUAJE*

Ma. del Socorro Madrigal Romero

*"La poesía nos alimenta y nos aniquila,
nos dá la palabra y nos condena al
silencio".*

Octavio Paz



I. Introducción.

Nada más atrevido que hablar del lenguaje, pues cada palabra habla por sí misma y por todas... Y todas no son suficientes para responder a la interrogante del lenguaje.

Ahora mismo, el resultado de la búsqueda de palabras que antecedió a la escritura de este párrafo no me satisface: tacho, cambio, encimo, inserto. Las palabras se asoman, me miran y se me escapan... Y las que desesperadamente logro asir no dicen nunca lo que quiero.

La "realidad" que se evidencia en todo acto lingüístico es que siempre se dice más de lo que se quiere y, al mismo tiempo, no se dice todo lo que se quiere.

En este punto Psicoanálisis y poesía se encuentran: ambos coinciden en que a través de las palabras somos llevados más allá de nosotros mismos.

Heli Morales, en su artículo "Lacan, poesía y tiempo", aventura la tesis de que el origen del Psicoanálisis está en la poesía (no sin reconocer el abuso teórico que la frase encierra). Sin embargo, dice Morales Asencio, Freud siempre demostró interés en lo que él consideraba un vínculo indisoluble: Sueño y poesía. Sus primeros trabajos, "La interpretación de los sueños" (1900), "El poeta y los sueños diurnos" y "El chiste y su relación con el inconsciente" (estos dos últimos escritos también en la primera década del siglo) nos hablan de esta relación inagotable entre psicoanálisis y poesía.

Más tarde Lacan, al retomar y ampliar las tesis centrales de Freud, invierte el algoritmo lingüístico de Saussure al negar que el significante se halle al servicio del significado; significante y significado no son homólogos en Lacan: el significado es un efecto del significante porque surge de la sustitución de un significante por otro.

El significado nunca deja de deslizarse con relación al significante, por ello el sujeto que habla no es amo y señor de lo que dice².

Cuando el hombre habla, de hecho es

hablado por la lengua. En esta toma del sujeto por el lenguaje está la esencia del Psicoanálisis y es éste el descubrimiento del inconsciente.

La actividad poética es un acto lúdico que hace y deshace el lenguaje y en el que a través de la deformación de la palabra se dá la creación del sentido, de un sentido que no está fijo y que rebasa al sujeto.

La actividad psicoanalítica es un acto de desciframiento, desciframiento del inconsciente a través de la palabra.

II. El hablanteser

El hombre crea el lenguaje y con él se crea a sí mismo. La diferencia entre el hombre y el animal es que el hombre es un ser hablante. El ser humano habla, utiliza palabras, significantes que se aprenden y que difieren en naturaleza del signo inanimado que es capaz de reconocer un animal. Aunque en el "lenguaje" animal aparezcan las dos notas distintivas del habla (significación y comunicación), y de que el habla humana sea considerada por algunos como un nivel superior de desarrollo del lenguaje animal, existen firmes objeciones que nos permiten desechar la idea de una simple diferencia de grado entre el lenguaje animal y el lenguaje humano. Primero: la indiscutible complejidad del habla humana; segundo: La ausencia del pensamiento abstracto en el lenguaje animal. Las diferencias entre ambos son de orden cualitativo y no cuantitativo, ya que en el animal no se da la función simbólica o representativa del lenguaje. La esencia del lenguaje es la representación.

El lenguaje animal puede expresar emociones, pero nunca indicar o describir objetos; sin representación no hay indicación y las palabras son representaciones, signos y símbolos que indican o designan, son nombres.

La hipótesis del origen animal del lenguaje que lo define como una transición de lo simple a lo complejo, se derrumba ante el carácter irreductible de la significación que

contiene los tres elementos del lenguaje: indicación, emoción y representación.

La esencia del lenguaje es simbólica porque consiste en representar un elemento de la realidad por otro; es metáfora: "El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo."³

Hombre y habla son inseparables, la pregunta acerca de lo que el hombre es remite inmediatamente al lenguaje o a aquello que el lenguaje es capaz de mostrar del Ser. Ya lo dijo Humboldt: el hombre es hombre en tanto que hablante; es el habla lo que capacita a ser lo que es.

Reflexionar sobre el habla significa para Heidegger, llegar a hablar del habla de un modo tal, que al hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales. Lo que el lenguaje muestra del Ser del hombre es una conciencia de sí, de un espacio y de un tiempo. "El viento no se oye a sí mismo pero nosotros le oímos; las bestias se comunican entre ellas pero nosotros hablamos a solas con nosotros mismos y nos comunicamos con los muertos y con los que todavía no nacen. La algarabía humana es el viento que se sabe viento, el lenguaje que se sabe lenguaje y por el cual el animal humano sabe que está vivo y, al saberlo, aprende a morir"⁴. La palabra es un puente mediante el cual el hombre trata de salvar la distancia que lo separa de la realidad exterior.

Para Heidegger, la muerte implica, en un sentido fenomenológico, ausencia. Igual la palabra: al hablar se nombra y se invoca a la cosa. La palabra presentifica la ausencia de la cosa; donde hay palabra no hay cosa. La presencia de una implica la ausencia de la otra, el nombrar conduce las cosas a las palabras dándose la presencia en la ausencia. "Si el mundo es un lenguaje, es porque cada cosa en él se opone a las demás y las llama para adquirir sentido."⁵ La cosa que digo no es la cosa que veo, la cosa no dice cosa, la cosa está más allá de su nombre. "Los signos no son la presencia pero configuran otra presencia."⁶

El habla habla, dice Heidegger e inmediatamente se pregunta: ¿El habla? ¿Y el hombre? ¿Hasta qué punto habla el hombre? La estructura del lenguaje preexiste a la entrada del sujeto en esa estructura, no hay adquisición progresiva del lenguaje, el sujeto debe someterse a ella, ésta no se modifica. El Orden Simbólico nos precede, es el Otro, el Gran Otro del lenguaje en Lacan; que nos está esperando antes de nacer.

III. El gran Otro.

En un principio el hombre quiso creer que el signo y el significado eran lo mismo. Hablar era re-crear el objeto aludido, una reproducción de la realidad. Nada más falso: la realidad es irreductible al lenguaje. "Cada realidad es única y para decirlo realmente necesitaríamos un lenguaje compuesto exclusivamente de nombres propios e irrepetibles, un lenguaje que no fuese lenguaje: el doble del mundo y no su traducción, ni su símbolo". El lenguaje-objeto es una ilusión, sostiene Lacan, en contraposición a la lingüística estructural que concibe al orden simbólico como conjunto diacrítico de elementos separados que adquieren valor unos respecto a los otros, y que postula el paralelismo entre significante y significado.

Lacan invierte este postulado saussureano: el significante no está al servicio del significado, ni pueden concebirse como homólogos. El significante actúa sobre el significado, e incluso en un sentido radical el significante crea el significado, y es a partir del sin-sentido del significante que se engendra la significación. El significado nunca deja de deslizarse en relación al significante, por ello siempre se dice más de lo que se quiere y al mismo tiempo se dice otra cosa: el malentendido es la esencia de la comunicación. El verdadero sujeto del decir no es "el que dice", sino "lo dicho".

La relación entre la estructura simbólica y el sujeto es asimétrica. El Gran Otro del

lenguaje le preexiste, está siempre allí fundamentalmente fuera de su alcance.

Este gran otro, es también el Otro de la verdad que funciona como referencia y que toma el lugar del tercero respecto de todo diálogo; es el otro de las ideas establecidas: "El Otro de la palabra es el alocutor fundamental, la dirección del discurso más allá de aquel a quien se dirige". Hablo al otro y le hablo también a la coherencia que intento mantener. El sujeto es tomado por el lenguaje que le precede, y con tal peso, que lo transforma hasta en su concepto; en lo más profundo de sí mismo, en sus necesidades y afectos. La estructura esclaviza al sujeto y lo fragmenta en efectos de significación. El reconocer que la estructura significante tiene un efecto de devirtualización sobre el cuerpo es propiamente el descubrimiento del psicoanálisis: "Es turbadora la facilidad con que el lenguaje se retuerce y no lo es menos que nuestro espíritu acepte tan dócilmente esos juegos perversos".⁹

El ser que habla está marcado por la incompletud, el que habla no podrá definirse jamás a través de las palabras (siempre hay demasiadas, pero no suficientes), ya que cada una de ellas remite a otra y así sucesivamente hasta el infinito. Algo de lo que él es siempre se le escapa, por ello no llega a gozar plenamente. El sujeto está dividido primeramente por el hecho de hablar y después por el hecho de hablarle a alguien. Esta incompletud, esta falta de Ser, este goce fracasado deviene en formaciones del inconciente.

El psicoanálisis es posible si y sólo si, el inconciente está estructurado como lenguaje.

IV. Epílogo

El lugar común que reúne al poeta y al analizante es la función de la palabra. Lo hablado puro es el poema, dice Heidegger, el habla de un poema es un decir-expresar en más de un sentido. Deslizamiento del sentido: multiplicidad. El poeta juega con las

deformaciones y descomposiciones de la palabra. "El poeta no es el que nombra las cosas, sino el que disuelve sus nombres, el que descubre que las cosas no tienen nombre y que los nombres con que las llamamos no son suyos".¹⁰ El poeta es el juego universal de la analogía, toda palabra es una metáfora de otra.

Tanto en el Psicoanálisis como en la poética, el sujeto es rebasado por su creación.

NOTAS

¹ Revista *La nave de los locos*, No. 16, julio de 1991, Morelia, Michoacán, México.

² Cfr. Miller, Jacques Allain, "El piropro: psicoanálisis y lenguaje", en *Quehacer del Psicoanálisis*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1987.

³ Paz, Octavio, "El lenguaje" en *El arco y la lira*, p. 36, F.C.E., México.

⁴ Cfr. Paz, Octavio, *El mono gramático*. Seix-Barral, Barcelona, p. 79.

⁵ Cfr. Lyotard, Jean-Francoise, *¿Por qué filosofar?*. Paidós, p. 130.

⁶ Cfr. Paz, Octavio, *El mono gramático*, p. 78.

⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸ Cfr. Miller, *op. cit.*, p. 18.

⁹ Cfr. Paz, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰ *Ibidem.*

*Texto presentado en el Curso Monográfico de Filosofía Contemporánea de "Filosofía y Psicoanálisis".



LA AUTONOMIA DEL ARTE*

Rubén Hernández Serna

La presente comunicación pretende desarrollar la cuestión de la autonomía del arte, señalando su poder como creador de realidad, pero delimitando a la vez los alcances que este poder tiene, así como algunos problemas relacionados con el tema.

Arte y creación

Arte siempre es sinónimo de creación. Pero ¿creación de qué? En principio, y como es obvio para cualquiera, de obras; obras que, dado que han surgido como producto de la actividad artística, del quehacer de quienes ejercen el arte -los artistas-, se les ha dado en llamar obras artísticas.

Sin embargo esta creación de obras artísticas implica algo más: no es la simple creación de meros objetos que van a utilizarse posteriormente en algo más, es decir, no es un medio para llegar a algo, sino un fin en sí misma. Entonces, ¿Qué conlleva en sí la creación artística (creación artística que siempre es creación de obras artísticas)? La creación de arte, de obras artísticas implica creación de realidad.

¿Creación de realidad? Para empezar hay que analizar el término "creación", que es, en sí mismo, un término problemático, dadas sus indiscutibles reminiscencias teológicas ("Dios creó al mundo -y al hombre- de la nada"), y vemos que, para la creación, el arte constituye su paradigma y su laboratorio, pues, aunque la creación forma parte de otras actividades del hombre, como cualquier ciencia por ejemplo, vemos que en esas otras actividades la creación está subordinada a intereses posteriores y ajenos a la propia creación, mientras que en el arte es la creación misma el motor de impulso y fin último de la actividad desarrollada. Además, es en el arte donde se ensaya con nuevas formas de creación, con nuevas estrategias creativas, donde se ponen a prueba

los antiguos esquemas de creación para superarlos, no abandonándolos definitivamente, sino en un afán de perfección. Es decir, no se toman como caducos o anacrónicos estos antiguos esquemas de creación sino como estrategias que mostraron su validez plena en algún momento y que por lo tanto son potencialmente utilizables en un afán sincrético de re-creación.

Vamos a definir entonces creación como **el advenimiento de algo nuevo**, de algo que no existía previamente, y en este punto podemos recordar que, por ejemplo, para el romanticismo la creación esta teñida de un aura de misterio y de rareza; se le considera una actividad casi mística, y es caracterizada como algo inexplicable, imprevisible, aún aleatorio, e incluso inefable, producto siempre de "la inspiración artística". Para el positivismo, a su vez, ni siquiera excita la creación, todo se deduce lógicamente y por lo tanto toda metafísica (en este caso la de la creación artística) queda relegada. Habría, además, corrientes estéticas que considerarían al arte, a la creación artística (arte y creación artística son términos indisolublemente asociados: el arte solo cobra realidad al tomar concreción como obra artística, hasta antes que esto suceda no existe como tal; la obra artística sólo lo es en virtud del arte que contiene y sólo cuando lo contiene) como la mera expresión de las percepciones que de la realidad exterior inmediata tiene el artista, subordinando de esta manera la creación artística a la subjetividad del creador; otra corriente consideraría a esta creación tan solo como la representación de esta realidad exterior -una suerte de *mimesis*-, lo que nuevamente lo estaría subordinando, esta vez a una realidad previa; una corriente más la consideraría como un puro ejercicio libre de la imaginación, lo que la reduciría prácticamente a una simple serie de caprichos mentales, subordinándola nuevamente a la subjetividad del creador.

El arte pues, no es algo de lo que podamos encontrar su causa, pero tampoco es lo

inexplicable, sino que es *lo que se explica por sí mismo*, lo que es autónomo, lo que se da a sí mismo su regla o su razón de ser; y es así como surge lo nuevo que adviene con la creación artística. Por lo tanto, si entendemos que lo real es lo que es una base de algo, que lo real es aquello que es por sí mismo, en este momento encontraremos sentido cabal a la afirmación de que el arte es creación de realidad. Y claro, si el artista crea, y con este crear está propiciando el advenimiento de algo nuevo, y siendo que lo que crea es obra de arte, y vimos que el arte es lo que se da a sí mismo su regla y su razón de ser, es decir, es lo que es por sí mismo, y acabamos de ver que lo real es también aquello que es por sí mismo, tendremos pues, finalmente, que lo que el artista hace, al crear arte, es crear realidad.

La creación de realidad

Pero aquí hay que aclarar dos cosas: la creación en arte no es el advenimiento de algo nuevo simplemente; no es que cualquier obra pretendidamente artística que aparezca sea arte y venga a instaurar realidad, no: lo que el artista hace al crear arte es crear algo que no es un resultado, sino un inicio. La obra artística, una vez creada, no se detiene ahí, sino que trasciende al artista como tal; se instaura como surtidor de sentidos, como una invitación a quien la enfrenta, a que la recree. En la obra de arte todo el dinamismo interno del artista, todo ese dinamismo que viene atrás de la obra de arte y que se concretiza en ella no concluye ahí, sino que permanece en la obra como un dinamismo virtual, que en cualquier momento puede moverse, como algo que va a ser capaz de generar nuevos sentidos, pero sólo frente a otro dinamismo que lo retome (esto necesariamente excluye a mucha gente de la posibilidad de acceder a esa generación de nuevos sentidos que es el encuentro con la obra de arte, pues es condición necesaria -¿y suficiente?- el tener un dinamismo interno semejante al del artista para poder retomar el dinamismo que hace eclosión en la obra de arte).

Entonces vemos que la creación realmente artística se diferenciaría de la creación caprichosa, de lo que sería un mero proceso subjetivo, un puro creacionismo que en lugar de crear realidad vendría a crear irrealdad; alguien podría argumentar a favor de este puro creacionismo que una obra producto del mismo crearía también realidad pues se autosustentaría desde el momento en que, dándose sus propias reglas, que corresponderían a otra realidad propia de ella, escaparía a la necesidad de anuencia de cualquier otro situado fuera de la suya. Y es aquí donde embona exactamente la segunda aclaración que considero pertinente hacer: al entender que el arte es creación de realidad, habría que rechazar la tesis de que cada obra crea su propia realidad (o que un conjunto de obras, por ejemplo de un mismo autor, creen entre todas su realidad) pues esto implicaría que no hay una sola realidad, sino muchas, y esto daría pie a argumentaciones como la anterior, en favor de las obras de ese puro creacionismo ya mencionado, en favor de los meros caprichos de la creación, además que implicaría también la existencia de una otra realidad superior que pudiera evaluar a las demás, dando lugar a un religionismo trasnochado del arte.

Lo que tenemos en realidad es que una obra artística lo que crea es **más realidad**. Lo que hace la obra artística efectivamente es ampliar los límites de la realidad, pero actuando siempre en esta realidad en la que nos movemos, en esta realidad en la que existimos. Por supuesto, no me refiero a esa realidad inmediata que constituye el sustrato material de nuestro paso por la tierra, sino a esa realidad total y plena formada por subjetividad y mundo. Pensar lo anterior sería una procacidad ingenua y necia.

De esta forma lo que hará cada obra de arte será **crear** otra zona de realidad, pero esta vez situada justo después de la frontera creada por los límites que existían (para la realidad) hasta antes del nacimiento de esta nueva obra.

Lo que ocurre, y que niega la posibilidad de autonomía de ese pseudo-arte producto del puro creacionismo, es que el arte real, al enfrentarse a quien lo retoma desde su base, muestra que sus reglas de comunicación son las mismas reglas dinámicas esenciales que utilizamos normalmente para comunicarnos con los demás: el principio de no contradicción (una proposición no puede ser simultáneamente falsa y verdadera), el principio de identidad (lo que es, es igual a sí mismo) y el principio del tercero excluido (una proposición y su contraria no pueden ser falsas, o verdaderas, simultáneamente). De aquí se desprende, asimismo, que esta autonomía que da al arte su poder, no es una autarquía enajenante, que se autodestruiría, deformándose por sus propios caprichos, y que constituiría solamente una exageración caricaturesca de la real autonomía del arte.

Conclusiones

La obra de arte es un ente autónomo, que se explica por sí mismo dándose sus propias reglas, y que crea una realidad nueva, aislada y lejana de nuestra realidad total cotidiana (subjetividad y mundo), pues esa realidad que crea, aunque se da sus propias reglas de dinamización para enfrentar a quien la retoma y crear más realidad, tiene en su base las mismas reglas esenciales de comunicación que utilizamos para comunicarnos con los demás. Y entonces, además, esa autonomía que da al arte su poder, no es una autarquía enajenante que se autodestruiría por sí misma, pues esto sólo viene a ser una exageración caricaturesca de la real autonomía del arte. Además, la creación de una obra artística no marca el fin sino el principio de algo, la instauración de un generador de nuevos sentidos, que entrará en funciones cada vez que otro dinamismo retome el dinamismo que se encuentra en la obra y que de otra manera permanecería sólo en un estado de virtualidad.

*Trabajo presentado en el curso de Estética de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía.

¿Que podemos saber acerca del universo?*

Jesús Mosterín



Empecemos por distinguir cuatro sentidos distintos de "universo": el perceptible, el observable, el inteligible y el total.

1. El Universo Perceptible.

Quizás la palabra "universo" sea demasiado grandiosa para designar el ámbito de nuestras percepciones, vivencias y experiencias. Quizá sea preferible en este contexto usar la palabra "mundo", ligeramente más recoleta, y hablar así del mundo perceptible o experiencial.

Cada animal tiene su mundo. De la inmensa cantidad de información objetiva presente en su medio, cada animal detecta sólo una parte, aquella que está genéticamente programado para detectar, interpretar y experimentar. El zorro percibe la trayectoria que ha seguido el conejo, detectando con su fino olfato las moléculas que el conejo ha dejado a su paso prendidas en los matorrales. El murciélago se orienta sin dificultad alguna en la oscura caverna o en la penumbra del bosque, localizando sus presas o los obstáculos a su vuelo mediante la detección del eco rebotado de sus propios ultrasonidos. Las abejas ven los colores ultravioleta de las flores. Algunas serpientes detectan direccionalmente el infrarrojo. Algunos peces perciben las variaciones del campo magnético. Todas estas percepciones producen en los animales que las tienen experiencias y

vivencias que los que no las tenemos no podemos imaginar siquiera, pues caen fuera de nuestro mundo perceptible. Y menos aún, si cabe, podemos imaginar qué percepciones y vivencias puedan tener los desconocidos organismos que posiblemente pueblen otros rincones del universo alejados de nuestro sistema solar.

Los mundos perceptibles de los animales de la misma especie se solapan considerablemente, por lo cual podemos hablar del mundo de la especie. De todos modos, algunos individuos pueden no tener acceso a parcelas de dicho mundo, como ocurre con los ciegos de nacimiento respecto al mundo visible, o con los sordomudos natos respecto al mundo de los sonidos.

1.1. Límites de la percepción. Horizontes del mundo perceptible.

El aparato neurosensorial de la especie determina el tipo de percepciones y experiencias de que los individuos de dicha especie son capaces. La frontera así trazada entre las percepciones posibles y las imposibles para dichos animales constituye el límite de su posibilidad de percibir, o, como también se dice, el horizonte de su mundo perceptible. No puedo tener cualesquiera sensaciones o experiencias, sino sólo aquellas que mi aparato neurosensorial, en contacto con los estímulos a los que responde, pueda generar. Las percepciones y experiencias de animales con aparatos neurosensoriales muy alejados de los nuestros están más allá de nuestro horizonte vivencial. Para el ciego, las experiencias visuales están también más allá de su horizonte vivencial. Mi horizonte vivencial marca los límites de mis experiencias posibles.

1.2. Horizontes del mundo perceptible humano.

Las principales limitaciones u horizontes de nuestro mundo perceptible se

deben a nuestro aparato neurosensorial, que sólo responde a una cierta gama de estímulos, que sólo detecta cierto tipo de señales. Aunque nuestro sentido del oído es muy importante en nuestra vida social, su alcance cosmológico es nulo, pues las señales acústicas que detecta sólo se producen y transmiten en el interior de la atmósfera. De hecho, toda la información perceptiva que recibimos de fuera de nuestro planeta nos llega por el sentido de la vista, que es sensible a la radiación electromagnética de longitud de onda entre 0,4 y 0,7 micrometros (un micrometro = 10^{-6} m), o, equivalentemente, de frecuencia entre 4,2 10^{14} Hz y 7,5 10^{14} Hz. Por esta ventana nuestro mundo perceptible se asoma al universo extraterrestre. Los humanos siempre han mirado al cielo con admiración y asombro, y los cuerpos celestes, divinizados en muchas culturas, han sido habitantes distinguidos de su mundo perceptible y objeto frecuente de su atención.

1.3. No exploración.

Otras limitaciones del mundo perceptible se deben a nuestra posición en el espacio-tiempo. Estas limitaciones pueden ser parcialmente superadas mediante la exploración o el viaje, es decir, trasladándonos, acudiendo a otra posición espacial. Si carezco de la experiencia de la nieve, porque vivo en un país cálido, puedo obtenerla yendo a uno frío. Si no he tenido nunca la experiencia de bañarme en la mar salada, porque soy de tierra adentro, puedo conseguirla acudiendo a la costa. Pero en el caso del cosmos, la exploración está excluida. Podemos explorar el sistema solar, y ya lo estamos haciendo. No es imposible que un día podamos explorar la vecindad de otras estrellas próximas o incluso nuestra galaxia entera. Pero está prácticamente excluido que nos traslademos a otras galaxias, sobre todo a las de allende nuestro grupo local. La inmensísima mayor parte del universo queda para siempre fuera del alcance de nuestra exploración.

1.4. No experimentación.

La mejor manera de llegar a conocer bien los objetos, personas o sistemas de nuestro mundo perceptible consiste en probarlos, en hacer experimentos con ellos, en provocar su reacción a factores que nosotros podemos controlar. Según el número de parámetros que controlemos en el experimento, podemos hablar de su grado mayor o menor. En este sentido, la experimentación de grado cero sería aquella en que no controlamos parámetro alguno, es decir, la mera y pasiva observación.

Otra limitación de nuestra astronomía y cosmología consiste en que no podemos experimentar, en que tenemos que limitarnos a observar, a recibir pasivamente y a procesar la información transmitida naturalmente por los objetos cósmicos observados.

Vedado el recurso a la experimentación y a la exploración, si queremos ir más allá del mero mundo perceptible en nuestro conocimiento del universo, todavía nos queda la posibilidad de diseñar y fabricar extensiones artificiales de nuestros sentidos que son los instrumentos científicos de observación, tales como telescopios y radiotelescopios, placas fotográficas y detectores de neutrinos. El universo observable es el universo accesible a la ciencia observacional y en especial a la astronomía.



El ser humano
no es un ser
que se mueva
por el espacio
por la posibilidad
de escapar fuera
de este mundo

2.1. Límites de la observación. *Horizontes del universo observable.*

Un horizonte observacional es un límite a la observación, una frontera que separa lo que puede ser observado de lo que no puede serlo. Obviamente, el horizonte observacional es relativo a los instrumentos de observación disponibles en un momento determinado, así como a la posición espaciotemporal del observador (de la comunidad científica, de la humanidad...). Los progresos tecnológicos de la instrumentación traen consigo ampliaciones del horizonte observacional y del universo observable. El mero paso del tiempo y los eventuales desplazamientos en el espacio traen también consigo desplazamientos del horizonte observacional.

La especificación o trazado de los horizontes del universo observable no es el resultado de la mera observación. En ella intervienen esencialmente teorías físicas y modelos cosmológicos. Según qué teorías físicas aceptemos en un momento determinado, trazaremos de un modo u otro los horizontes observacionales. Por ello en todo lo que digamos aquí acerca de dichos horizontes estaremos presuponiendo una gran cantidad de teoría física vigente, como no podría ser menos.

2.2. Límites por relatividad especial *(cono de luz del pasado).*

Ninguna señal puede viajar a velocidad superior a la de la luz. Por tanto, aquí y ahora no podemos recibir señales de lo que pasó hace menos de un año en un lugar alejado de nosotros más de un año luz, ni de lo que pasó hace menos de dos años en un lugar alejado de nosotros más de dos años luz, etc. Sólo pueden llegarnos señales de eventos ocurridos a distancias (medidas en tiempo-luz) menores que el tiempo transcurrido desde entonces. Tales eventos son los puntos (del espacio-tiempo cuatridimensional) situados en el interior del hipercono inferior con vértice en

nuestra posición actual y superficie caracterizada por la ecuación $x^2 + y^2 + z^2 = t^2$. (Recuérdese que $c = 1$). Es el llamado cono de luz del pasado. Sólo de los eventos situados en el cono de luz de nuestro pasado podemos recibir señales. Del resto de los eventos (de los separados de nosotros por una distancia space-like o de los situados en el cono de luz del futuro) no podemos, por principio, recibir noticia alguna (de los primeros, nunca; de los segundos, por ahora).

Los cortes temporales del hipercono pueden visualizarse como esferas concéntricas (en cuyo centro estamos nosotros aquí y ahora) con radio (en tiempo-luz) igual al tiempo transcurrido. Si medimos los tiempos pasados en valores negativos de t , entonces la esfera correspondiente a $-t$ tiene de radio a t (en tiempo luz; en otras unidades, a tc , donde c es la velocidad de la luz en esas unidades). Todos los eventos ocurridos en ese tiempo $-t$ o posteriormente fuera de esa esfera son absolutamente inobservables (desde nuestra posición) por principio. Esa esfera (o, mejor dicho, la sucesión de esferas que constituye el hipercono de luz del pasado) constituye el horizonte especial-relativista del universo observable.

De hecho sólo podemos recibir señales de los objetos cósmicos en determinados momentos de su trayectoria temporal. Así no podemos tener un mapa actual (un **world map**, en la terminología de Milne) del universo, sino sólo una cierta imagen (**world picture**) temporalmente heterogénea. Así vemos las galaxias cercanas como éstas son (o eran) en su madurez, después de varios miles de millones de años de evolución, mientras que las señales que recibimos de los cuasares fueron emitidos en su ya lejana infancia. No observamos cuasares en las cercanías espaciotemporales de nuestra galaxia. Pero, conforme observamos más lejos en el tiempo y el espacio, hacia los confines del universo observable, las galaxias se hacen raras y observamos más y más cuasares. No es posible observar la juventud de las galaxias ni la

madurez de los cuasares. Nuestra imagen del universo observable es un mosaico, cuyas piezas provienen de tiempos muy distintos, un peculiar corte espaciotemporal determinado por la peculiar perspectiva del observador.

Cuando hace unos años nos llegaron las primeras señales de la supernova 1987A, lo que estábamos observando era una explosión que tuvo lugar en la Gran Nube de Magallanes hace unos 170.000 años. Que esté pasando allí ahora es imposible de saber, al menos de saber observacionalmente. La Gran Nube de Magallanes podría haber desaparecido por completo hace 100.000 años, sin que nadie se hubiera enterado. De hecho, nadie podría enterarse de ello en las próximas mil generaciones de humanos.

El universo observable es siempre un universo pasado, antiguo. El universo actual es inobservable. No podemos observar cómo es el universo hoy; sólo cómo era hace mucho tiempo (distintas partes en distintos tiempos). El universo entero (excepto nuestro grupo local) podría haber desaparecido hace un millón de años, mucho antes de que surgiese nuestra especie. Nosotros no nos habríamos enterado. No hay manera de enterarse. Sólo podemos observar que existían galaxias más allá de nuestro grupo local hace varios millones de años; pero no podemos observar si existen ahora. Esas posibles galaxias actuales están más allá del horizonte del universo observable.

2.3. Límites por la expansión del universo.

El universo está en expansión. el espaciotiempo se expande, haciendo que unas galaxias se alejen de otras a velocidades crecientes con la distancia, al menos en los casos de galaxias pertenecientes a supercúmulos distintos, pues en el interior del mismo supercúmulo la atracción gravitatoria puede ligar las galaxias con tal intensidad que más que contrapesa la expansión del espaciotiempo. Es lo que ocurre

por ejemplo en nuestro grupo local, en que Andrómeda se acerca a nuestra galaxia (su espectro está corrido hacia el azul), o en nuestro supercúmulo local, en que el grupo local se acerca a los cúmulos Virgo e Hydra-Centaurus.

La tasa de expansión del universo cambia con el tiempo, o, si se prefiere, determina el tiempo como su inversa. La constante de Hubble H_0 fija la expansión del universo o la velocidad de recesión de las galaxias lejanas respecto a la nuestra en la época presente. Se mide en kilómetros por segundo por megaparsec de distancia. (1 megaparsec = 106 parsecs; 1 parsec = 3,2 años luz = distancia de la tierra de una estrella con un paralaje de un segundo de arco).

Todavía no se conoce con precisión cuál sea el valor de la constante de Hubble, dada la dificultad de medir exactamente la distancia de las galaxias lejanas. Un valor aceptado por muchos astrónomos es el de 50 km/s/megaparsec. Esto significa que una galaxia distante de nosotros 10 megaparsec, por ejemplo, se aleja de nosotros a una velocidad de 500 km/s. Y una galaxia distante de nosotros 6.000 megaparsecs se aleja de nosotros a 300.000 km/s., es decir, a la velocidad de la luz. Una galaxia que diste más de 6.000 megaparsec (es decir, más de unos 20.000 millones de años-luz) se aleja de nosotros a una velocidad superior a la de la luz. Ninguna señal ni objeto material alguno puede moverse a velocidad superior a la de la luz. Pero la expansión del universo es una expansión del espaciotiempo, que no es una señal ni objeto material, por lo que la relatividad especial no le pone límites.

La distancia c/H_0 forma el radio de la llamada esfera de Hubble, una esfera en torno al observador más allá de la cual el observador no puede recibir señal alguna. En efecto, todo objeto situado más allá de esa esfera se aleja del observador a velocidad superior a la de la luz, por lo que ninguna señal suya puede nunca alcanzar al

observador. Suponiendo que el valor asignado antes a la constante de Hubble sea correcto, es imposible por principio que las señales emitidas por galaxias u otros objetos distantes más de 20.000 millones de años-luz de nosotros nos alcancen nunca. La superficie de la esfera que tiene esa distancia como radio, es decir, la superficie de la esfera de Hubble, forma un horizonte infranqueable del universo observable.

2.4.1. Fotones (radiación electromagnética).

La radiación electromagnética que nos llega es fundamentalmente de dos tipos: (1) radiación galáctica, emitida por las galaxias desde que hay galaxias, es decir, desde aproximadamente 10^8 años tras el Big Bang; y (2) radiación cósmica de fondo, que transmite información sobre la época pregaláctica, y más en concreto sobre la época en que el universo se hizo transparente para los fotones, unos 106 años tras el Big Bang.

Hasta unos 500.000 años después del Big Bang los fotones interactuaban constantemente con los electrones libres energéticos, estaban acoplados con ellos. Hacia esa época la temperatura había descendido suficientemente (hasta unos 3000 K) como para que los electrones libres fueran cazados por los protones, que se combinaban con ellos para formar átomos de hidrógeno. Al final de esa época de desacoplamiento de la materia y la energía, con los electrones combinados en átomos y la temperatura más baja, los fotones dejaron de interactuar con los electrones y empezaron a poder moverse libremente por el universo, que se hizo transparente para ellos, 106 años tras el Big Bang. La radiación cósmica de fondo, descubierta por Penzias y Wilson en 1965, es el resto fosilizado y enfriado (hasta 2,7 K) de aquella radiación entonces liberada.

El horizonte de fotones es la frontera temporal que separa las porciones del

espaciotiempo anteriores y posteriores al momento en que el universo se hizo transparente a los fotones. Sólo a partir de ese horizonte los fotones fueron capaces de transmitir información acerca del estado del universo en el momento en que se habían originado. El horizonte de fotones representa una barrera fundamental que limita la información observacional directa que podemos obtener acerca del universo temprano mediante la detección de señales electromagnéticas. Por mucho que progrese nuestra tecnología de captación de señales, nunca podremos obtener mensajes electromagnéticos del universo anterior al horizonte de fotones.

2.4.1.1. Radio.

Hasta la Segunda Guerra Mundial sólo podíamos detectar la radiación electromagnética que nos llega del universo en la estrecha banda visible del espectro, correspondiente a longitudes de onda de entre 4×10^{-7} y 7×10^{-7} m. Desde entonces hemos aprendido a abrir todas las ventanas del espectro electromagnético, ampliando considerablemente el horizonte del universo observable.

Ya en 1931 el ingeniero de la Bell Karl Jansky logró detectar ondas de radio procedentes de fuera del sistema solar. Pero fue sólo después de la guerra cuando las técnicas desarrolladas durante la misma se emplearon en la exploración sistemática de las ondas de radio que nos llegan del espacio exterior. Así surgió la radioastronomía, que ha tenido un crecimiento espectacular en los últimos 40 años y que ha permitido el descubrimiento de tipos de objetos cósmicos hasta entonces insospechados, como las radiogalaxias, los pulsares y los cuasares. Algunas de las fuentes cósmicas de radio están también identificadas ópticamente; otras, no. También las microondas de la radiación cósmica de fondo pueden ser consideradas como un descubrimiento radioastronómico.

La detección de las señales de radio que nos envía el universo se realiza mediante instrumentos especiales, los radiotelescopios, que son enormes antenas, y los radiointerferómetros, sistemas coordinados de antenas situadas a grandes distancias unas de otras, pero que funcionan como un radiotelescopio único, obteniéndose así mejores resoluciones angulares. Actualmente se están poniendo a punto radiointerferómetros que combinan antenas terrestres con otras colocadas en satélites artificiales.

Aunque los objetos cósmicos emiten ondas de radio de todas las frecuencias, a nosotros sólo nos llegan las de longitud de onda menor que 104 m. Los fotones de longitud de onda mayor que 104 m. son absorbidos por los gases ionizados interestelares y no alcanzan nuestro sistema solar. La información contenida en tales fotones de baja frecuencia se pierde para siempre antes de llegar hasta nosotros. La ventana observacional abierta por la radioastronomía tiene un horizonte infranqueable, el del límite de 104 m. de las longitudes de onda de las ondas de radio que nos llegan.

2.4.1.2. Infrarrojos.

Los rayos infrarrojos son las ondas electromagnéticas con longitud de onda entre 7×10^{-7} y 10^{-3} m. La radiación infrarroja penetra hasta en nuestro mundo perceptible en forma de sensación característica de calor producida en nuestra piel cuando estamos al sol. Además de esta radiación solar, también llega a nuestro planeta radiación infrarroja procedente de otros lugares de nuestra galaxia y de otras galaxias. El problema observacional en que la mayor parte de esa radiación es absorbida por la atmósfera terrestre, que es opaca para el infrarrojo excepto en ciertas pequeñas porciones de su espectro.

La astronomía infrarroja se ha desarrollado en los últimos treinta años utilizando detectores sensibles a base de semiconductores, colocados primero en

aviones y luego en satélites artificiales, sobre todo en el famoso satélite IRAS, que en 1983 realizó un reconocimiento sistemático de todo el cielo en varias frecuencias infrarrojas durante 10 meses. Con ello se han obtenido valiosas informaciones acerca de zonas de espacio opacas al estudio óptico por la presencia de nubes de polvo intermedias.

2.4.1.3. Luz visible.

Todo nuestro mundo perceptible depende de nuestra capacidad para detectar naturalmente la luz visible e interpretar sus mensajes. El universo observable superó los límites del perceptible con la introducción de extensiones artificiales de nuestros ojos a partir del siglo XVII, empezando por el catalejo de Galileo y siguiendo por una sucesión de telescopios cada vez más perfeccionados, pero basados siempre en la luz visible. La sustitución del ojo del observador por las placas fotográficas también representó un gran progreso, así como el de estas últimas por los dispositivos fotoeléctricos de detección de fotones (CCDS), que permiten recuperar casi toda la información que nos llega en la luz visible y someterla a tratamiento digital. Un decisivo paso adelante se esperaba de la puesta en órbita a 500 km. por encima de la superficie terrestre del telescopio Hubble, que debería permitir obtener resoluciones mucho mejores que las actuales, al situarse fuera de la atmósfera y evitar así las distorsiones que ésta ocasiona. Después de varios retrasos, su lanzamiento fue realizado por la NASA en abril de 1990, pero un error imprevisto en el pulido del espejo condujo al decepcionante fracaso inicial de la misión.

A través de la ventana visible del espectro electromagnético nos ha llegado toda la información sobre el universo de la que disponíamos hasta recientemente. Incluso hoy en día sigue siendo la principal puerta de acceso al universo observable, y fuente de descubrimientos como el de la supernova de 1987.

La teoría general de la relatividad predice que si dos estrellas lejanas están alineadas con el observador, entonces el efecto de la atracción gravitatoria de la estrella que está en primer plano sobre la luz que llega de la estrella que está detrás producirá una imagen luminosa ampliada de la estrella de detrás en forma de anillo con la estrella en primer plano como centro. Si el alineamiento no es perfecto, el fenómeno producirá dos imágenes ampliadas y distorsionadas en forma de medias lunas. Lo mismo ocurre con galaxias alineadas. Estas llamadas lentes de gravitación pueden producir imágenes de estrellas y galaxias lejanas de una magnificación y nitidez inalcanzables con telescopio alguno. Si las previsiones de la teoría se cumplen, las lentes de gravitación pueden contribuir en el futuro a una ampliación considerable del horizonte visible del universo observacional.

2.4.1.4. Rayos ultravioleta.

Otras señales cósmicas llegan a la Tierra en forma de radiación ultravioleta. Sin embargo, la mayor parte de esa radiación es absorbida por la capa de ozono que rodea la atmósfera, por lo que su detección se realiza desde satélites artificiales.

La astronomía de rayos ultravioleta ha hecho importantes contribuciones a nuestro conocimiento del gas interestelar y de las coronas estelares, entre otros temas. Una importante limitación estriba en que la radiación ultravioleta extrema (con longitud de onda entre 10^{-7} y 10^{-8} m.) emitida por objetos cósmicos lejanos no llega hasta nosotros, pues es absorbida por el camino por los átomos de hidrógeno interestelares, lo cual constituye el horizonte ultravioleta del universo observable.

2.4.1.5. Rayos X.

La astronomía de rayos X empezó hace 40 años con el descubrimiento por Burnight y

sus colaboradores del Naval Research Laboratory de que el sol emite rayos X. Este descubrimiento sólo fue posible gracias a la utilización de cohetes como portadores de los detectores, pues la atmósfera es completamente opaca a los rayos X, que sólo pueden detectarse más allá de los 120 km. por encima de la superficie terrestre. El satélite Uhuru, lanzado por la NASA en 1970, permitió realizar un reconocimiento completo del cielo. Otros satélites siguieron, sobre todo el observatorio Einstein de la NASA, lanzado en 1978 y dotado de un telescopio de rayos X de gran resolución angular; y otros satélites perfeccionados con telescopios de rayos X están ahora en preparación.

La astronomía de rayos X ha abierto otra importante ventana electromagnética y ha ampliado el horizonte observacional. La información contenida en los rayos X ha permitido descubrir múltiples fuentes de emisión, estrellas y galaxias de rayos X, así como estrellas binarias uno de cuyos miembros es una estrella de neutrones o un agujero negro, y tener noticias frescas de los misteriosos cuasares.

2.4.1.6. Rayos Gama.

Los fotones más energéticos del espectro electromagnético son los rayos gama. También ellos contienen valiosa información sobre el universo y también ellos son el objeto de una nueva y especializada rama de la astronomía observacional, que utiliza telescopios de rayos gama montados en satélites artificiales. La detección e interpretación de los rayos gama amplía el universo observable, pero impone su propio horizonte, situado en la longitud de onda de 10^{-21} m. En efecto, los fotones con longitud de onda menor que 10^{-21} m. son destruidos por colisiones con los fotones de la radiación cósmica de fondo, dando lugar a pares electrón-positrón.

En resumen, la radiación electromagnética que llega a la Tierra constituye nuestra principal y por ahora casi única fuente

de información acerca del universo. Los progresos recientes en los instrumentos de detección, eventualmente montados en satélites artificiales, nos han abierto de par en par las puertas de esta radiación. Sin embargo, hay señales electromagnéticas del cosmos que nunca podremos detectar, por mucho que adelante nuestra tecnología, por la sencilla razón de que no llegan hasta aquí, pues se pierden antes por el camino que conduce de su fuente a la Tierra. A nuestro rincón del universo sólo llegan ondas electromagnéticas con longitud de onda entre 104 m. y 10⁻⁷ m., y entre 10⁻⁸ m. y 10⁻²¹ m. Esta banda de frecuencia es infranqueable y constituye el horizonte electromagnético del universo observable.

2.4.2. Rayos cósmicos.

No todas las señales que nos llegan son electromagnéticas. Por ejemplo, una gran cantidad de rayos cósmicos bombardea constantemente la tierra desde todas las direcciones. Los rayos cósmicos son sobre todo protones, neutrones, electrones y positrones muy energéticos, procedentes de cualquier lugar del universo. El problema es que es imposible determinar el lugar del que proceden, o el tiempo de su origen, o su energía inicial, ya que la mayoría de ellos son partículas cargadas eléctricamente y, por tanto, han sido sometidos a todo tipo de distorsiones y han sido esparcidos por el espacio por los potentes campos magnéticos galácticos que han tenido que atravesar. A pesar de todo, alguna información contienen, por ejemplo de tipo químico, y es de esperar que ésta sea más atentamente estudiada en el futuro.

2.4.3. Meteoritos.

Otra fuente potencial de información son los meteoritos que llegan a la Tierra. El problema aquí reside en que, al parecer, todos los meteoritos proceden del sistema solar, con

lo cual su interés cosmológico estaría estrictamente limitado.

2.4.4. Neutrinos.

Los neutrinos son partículas eléctricamente neutras (de ahí les viene el nombre de "neutrino", diminutivo italiano de "neutro", que les dio Enrico Fermi), con spin 1/2, inasequibles a las interacciones fuertes y con una masa en reposo nula o muy pequeña.

Según las teorías físicas actuales, los neutrinos y los fotones son, con mucha diferencia, las partículas más abundantes en el universo. todo está lleno de neutrinos y todo es transparente a los neutrinos. Nosotros mismos recibimos tantos neutrinos por arriba, por la cabeza, como por abajo, por las plantas de los pies, pues la Tierra entera es completamente transparente a estas elusivas partículas, que apenas interaccionan con los átomos.

Uno o dos segundos después del big bang la temperatura habría bajado hasta unos 10¹⁰ grados K y la densidad habría disminuido suficientemente como para que los neutrinos y antineutrinos se desacoplaran de la materia ordinaria, con la que antes estaban en equilibrio, y se convirtieran en partículas libres. El universo se hizo así transparente a los neutrinos, como un millón de años más tarde se haría transparente a los fotones. Esos neutrinos todavía están ahí, formando una especie de radiación cósmica de fondo que desde entonces se ha enfriado hasta unos 2 grados K. Esa radiación cósmica de neutrinos contiene información acerca de un estadio sumamente temprano del universo (uno o dos segundos después del big bang). Ninguna otra señal nos llega desde época tan temprana. El problema es que somos incapaces de detectar dichas señales. Por razones teóricas pensamos que esa radiación neutrónica existe, pero de momento no podemos detectarla y explotarla. Por tanto, el universo observacional sigue haciéndose opaco tras un horizonte temporal situado un

millón de años después del big bang. La detección de esa radiación de neutrinos abriría una ventana hacia el universo temprano y haría recular el horizonte temporal del universo observacional hasta dos segundos tras el big bang. Por desgracia, esa ventana permanece de momento cerrada.

Además de los neutrinos de origen cosmogónico que impregnan todo el espacio, estamos también sometidos a un continuo baño de neutrinos de origen galáctico y, sobre todo, solar. Creemos entender cómo se producen las reacciones nucleares en el centro de las estrellas y, en especial, del sol. Este entendimiento actual del proceso implica la producción de un flujo constante de neutrinos. Sin embargo, los diversos experimentos realizados por Ray Davis en una mina de South Dakota para detectar los neutrinos procedentes del sol no han dado los resultados previstos, situación que no deja de ser altamente insatisfactoria.

El problema consiste en que los neutrinos interactúan de un modo extremadamente débil. La probabilidad de detectar un neutrino es de uno entre 1018. Por eso los métodos para detectarlos se basan hasta ahora en la acumulación de enormes cantidades de material, con la esperanza de que el elevado número de átomos compense la minúscula probabilidad de interacción. En este sentido se ha sugerido utilizar el océano entero, convenientemente balizado, como detector de neutrinos de alta energía.

A pesar de las dificultades de detección, miles de millones de neutrinos atraviesan constantemente nuestros ojos y nuestro cuerpo entero. Pero nuestros ojos no los ven, pues los neutrinos no pertenecen a nuestro universo perceptible. Y nuestros aparatos apenas los detectan, por lo que apenas pertenecen tampoco a nuestro universo observable. El universo que llenan es el universo inteligible. De acuerdo con nuestras teorías, durante el big bang se formaron mil millones de neutrinos por cada protón, neutrón o electrón. Y cada reacción nuclear en cada

estrella sigue produciendo nuevos neutrinos, así como también los producen los sucesos violentos asociados con colapsos gravitatorios. Los neutrinos fueron postulados teóricamente por Wolfgang Pauli en 1930, pero no fueron detectados experimentalmente hasta 1956, por Cowan y Reines. Los experimentos de Davis también han detectado neutrinos solares, aunque menos de los previstos. Y también algunos de los neutrinos producidos en la explosión de la supernova 1987A fueron al parecer detectados, aunque hay alguna polémica al respecto. En resumen, los neutrinos llenan nuestro universo inteligible, pero a duras penas se asoman a nuestro universo observable. Sin embargo, contienen valiosa información objetiva acerca del cosmos, que posiblemente nos sea permitido explorar en el futuro.

2.4.5. *Ondas gravitatorias.*

Según la teoría general de la relatividad, las rápidas aceleraciones de grandes masas producen ondas de gravitación, es decir, distorsiones en el espaciotiempo que se propaga a la velocidad de la luz a partir de su fuente. Los colapsos gravitatorios que se producen en el centro de las galaxias, los agujeros negros, los cuasares, las explosiones estelares y otros fenómenos violentos deberían ser fuentes abundantes de ondas gravitatorias, que contendrían valiosa información objetiva, tanto cualitativa como cuantitativa, acerca de dichos fenómenos. Además es posible que estemos también bañados por una radiación cósmica fósil de tipo gravitatorio, comparable a la de microondas y a la de neutrinos, y que contendría señales procedentes del momento más temprano del universo, cuando la fuerza gravitatoria se desacopló de la fuerza unificada restante, quizás tan pronto como sólo 10⁻³⁵ segundo tras el big bang. La detección de tal radiación sería un serio golpe contra el modelo cosmológico inflacionario (pues la inflación, posterior, habría diluido las ondas), carente hasta ahora de toda

constrastación observacional.

Por desgracia, las ondas gravitatorias son aún más difíciles de detectar que los neutrinos. La probabilidad de detectar un gravitón (el cuanto de la radiación gravitatoria) es sólo de 1 entre 1023.

Joseph Weber, de la Universidad de Maryland, construyó un detector de ondas de gravitación en forma de un bloque cilíndrico de aluminio de 1,4 toneladas, que vibraría con las ondas de gravitación. Un problema era aislarlo de otras vibraciones e influencias. Weber instaló dos tales detectores, alejados entre sí, para eliminar defectos locales. En 1969 Weber anunció varios episodios de ondas de gravitación, pero los equipos que trataron de repetir sus observaciones a principios de los 70s no lo lograron. Además, los detectores no poseían la suficiente capacidad de discriminación para distinguir los debilísimos efectos de las ondas gravitatorias. De hecho las ondas gravitatorias siguen perteneciendo exclusivamente al universo inteligible, como consecuencias de la relatividad general, pero no puede considerarse que hayan sido detectadas hasta ahora. Todavía no han entrado en nuestro universo observable. De todos modos, actualmente está en preparación una nueva generación de detectores de ondas gravitatorias basados en la interferometría láser que posiblemente abra esta ventana en un futuro próximo, ampliando así considerablemente nuestro universo observable.

2.4.6. Señales insospechadas.

Que nosotros sepamos, fotones, rayos cósmicos, neutrinos y gravitones constituyen todas las señales que nos llegan del cosmos. Las fuentes de estas señales constituyen el universo observable, al menos en la medida en que seamos capaces de detectarlas. Esta evaluación del universo observable es función del universo inteligible, es decir, depende de la vigencia actual de ciertas teorías físicas y modelos cosmológicos. Evidentemente, no hay

ninguna seguridad de que esta situación teórica no cambie en el futuro, y por tanto que no cambie la evaluación de los horizontes del universo observable.

Podría muy bien ser que existieran formas de radiación o campos o partículas correspondientes a entidades teóricas postuladas por teorías inmaduras, especulativas y (¿aún?) no vigentes, como los fotinos y gravitinos postulados por ciertas teorías superunificadoras. También podría ser que llegasen a nuestro sistema solar señales totalmente ignoradas, partículas o perturbaciones insospechadas y ni siquiera postuladas por teoría actual alguna. Lo que pasa es que, de tales partículas o señales no podemos decir nada, aparte de reconocer su posibilidad. Así como no toda la energía existente es energía libre, utilizable para producir trabajo, así también no toda información existente es información detectable, utilizable para producir conocimiento.

Como es bien sabido, es posible calcular la masa de los sistemas galácticos mediante cálculos mecánicos. Así, podemos calcular la masa de nuestra galaxia a partir de los datos derivados de la observación de sus movimientos y estructura aparente. Podemos computar la masa de un cúmulo de galaxias mediante la aplicación del teorema virial a sus movimientos y tamaño. Y podemos calcular el parámetro de desaceleración del modelo cosmológico estándar a partir de la determinación de las distancias y de las velocidades de recesión de las galaxias más lejanas observadas. Todos estos cálculos nos conducen a estimaciones de masas hasta diez veces superiores a las masas de las estrellas y otros objetos visibles. De aquí se infiere que, si nuestras teorías mecánicas son correctas, los nueve décimos de masa que falta (y que plantean el *missing mass problem*) están constituidos por materia oscura, es decir, por materia no visible, por materia situada más allá de nuestro horizonte observacional.

No sabemos cuál sea la solución al problema de la masa que falta. Quizá se trate

de estrellas oscuras. Quizás los neutrinos tengan alguna pequeña masa, que, multiplicada por el enorme número de neutrinos, dé una gran masa total. Y quizás haya partículas de masa no nula hasta ahora desconocidas e insospechadas en abundancia tal, que ellas constituyan casi toda la masa del universo. Si esto fuera así, sería concebible que estas partículas fueran portadoras de información sobre objetos y procesos cósmicos de los que aún no tenemos noticia.

2.5. Límites por nuestra capacidad de detectar, discriminar y reconocer señales. Principio de incertidumbre.

Hemos hablado de los horizontes observacionales determinados por el tipo de señales que llegan a la Tierra. También habría que subrayar los límites del propio observador y de sus instrumentos. Aquí habría que mencionar nuestra limitada capacidad de detección de señales, nuestra limitada capacidad de discriminación entre señales distintas, nuestra limitada capacidad de reconocimiento de las señales detectadas y el ruido producido por nuestros propios instrumentos de detección y medida. Estos límites dependen a veces de la proporción entre la longitud de onda de la señal y el tamaño del aparato, y tienen su fundamento en el principio cuántico de incertidumbre.



3. El universo inteligible.

El universo inteligible es nuestra construcción teórico conceptual máximamente comprensiva acerca de la realidad en su conjunto, en la medida que ésta nos sea accesible científicamente. El universo inteligible incorpora y da cuenta del universo observable, pero va más allá de él, lo extrapola y lo trasciende. Incorpora también todas las leyes y teorías científicas relevantes y vigentes, así como las entidades por ellas postuladas. Abarca tanto los métodos de representación como las matemáticas subyacentes, tanto la física como los presupuestos básicos y cualesquiera otros recursos conceptuales empleados en la construcción.

Algunos aspectos del universo observable son despreciados en la construcción del universo inteligible. Y no todas las teorías son tenidas igualmente en cuenta a la hora de elaborarlo. El resultado de este proceso de conceptualización integrada es una imagen científica más o menos idealizada del universo en su conjunto. Esta imagen se plasma en la forma de un modelo cosmológico. Cada modelo cosmológico distinto es una imagen distinta del universo inteligible, o, si se prefiere, un universo inteligible distinto.

3.1. Límites de la intelección o conceptualización. Horizontes del universo inteligible.

Un horizonte conceptual o de inteligibilidad o teórico es un límite a aquello que puede saberse, conjeturarse o pensarse en base a cierto modelo cosmológico o esquema conceptual, es decir, utilizando los conceptos, hipótesis e intuiciones característicos del modelo o esquema, así como las teorías matemáticas y físicas subyacentes.

En el universo inteligible newtoniano no puede plantearse siquiera la cuestión de la posible curvatura del espacio, pues la geometría euclídea es uno de sus horizontes de inteligibilidad. La singularidad en que

consiste el origen del universo en el modelo cosmológico del big bang es un horizonte de inteligibilidad de dicho modelo. Al llegar a ese punto las ecuaciones dejan de tener soluciones finitas, los conceptos dejan de tener sentido, el modelo deja de funcionar. Ya no se puede ir más allá. Dentro de ese esquema conceptual incluso deja de tener sentido la idea misma de ir más allá.

La uniformidad de las leyes de la física en todos los puntos del espaciotiempo es un horizonte de inteligibilidad de todo universo inteligible. Lo cual no implica que la realidad tenga que ser así. La realidad podría ser muy distinta. Las leyes que conocemos podrían tener sólo validez local. La velocidad de la luz podría ser una constante sólo en nuestro rincón del universo. El corrimiento del espectro hacia el rojo podría no deberse a la velocidad de recesión a partir de cierto punto. Las masas podrían repelerse y la energía podría no conservarse. Desde luego, un universo así contradiría a nuestras leyes científicas y no nos resultaría inteligible. Pero es que el universo real podría no ser inteligible, en cuyo caso no habría ninguna posibilidad de entenderlo. De todos modos, no hay razón ninguna para proseguir en esta línea de escepticismo especulativo y estéril. En la medida en que queramos pensar acerca del universo, en la medida en que queramos conceptualizarlo, necesitamos concebirlo como un universo inteligible, como un modelo cosmológico, al menos provisionalmente. Nuestra única posibilidad de traspasar los límites de un modelo cosmológico insatisfactorio consiste en construir un nuevo modelo cosmológico de mayor alcance, con lo cual no habremos abandonado el universo inteligible; simplemente lo habremos ampliado.

El mundo perceptible tiene una cierta estabilidad, pues está anclado en nuestra constitución genética. El universo observable es una extensión del perceptible, y entre ambos hay una obvia interrelación. Los resultados observacionales no perceptibles

(por ejemplo, los correspondientes a ondas de radio) se traducen a imágenes perceptibles, aunque no sea más que en forma de diagramas o imágenes sintetizadas por computador, a fin de poder ser intuitivamente asimilados. Y las instituciones perceptibles son corregidas por los datos observacionales. Aunque es perceptivamente evidente que el sol sale cada mañana por el oriente, se mueve sobre nuestras cabezas y se pone cada tarde por el oeste, acabamos rechazando esa evidencia en función de otros datos observacionales menos inmediatos.

El universo inteligible marca los límites del universo observable y corrige sus datos. Por ejemplo, creemos que hay más masa de la que se ve, basados en argumentos teóricos. Esto crea a veces polémicas y tensiones. El astrónomo Halton Arp cree tener buenos motivos y observaciones para pensar que los cuasares presuntamente lejanos son excrecencias de galaxias mucho más cercanas. Y si ambos presentan espectros con corrimientos hacia el rojo distintos, tanto peor para la ley de Hubble. Arp piensa que lo que hay que cambiar es la ley de Hubble. Pero la gran mayoría de la comunidad científica, comprometida con un modelo cosmológico en que la ley de Hubble juega un papel esencial, se niega a aceptar tal conclusión, al menos mientras no se le ofrezca un modelo global más convincente, cosa que Arp no hace.

El universo observable, por otro lado, sirve de piedra de toque al universo inteligible, cuya primera función es dar cuenta de los datos de observación. Por eso nuevos datos observacionales pueden conducir al abandono de ciertos modelos cosmológicos, como ocurrió con el modelo del estado estable tras el descubrimiento observacional de la radiación cósmica de fondo, o como podría ocurrir con el modelo inflacionario si se descubriera en el futuro una radiación de fondo de ondas gravitatorias.

4. La realidad total.

Los límites del universo inteligible son los límites de nuestros recursos intelectuales y conceptuales, y no tienen por qué ser límites de la realidad. La realidad es precisamente todo lo que hay, sin limitación alguna, y con independencia de que sea pensable o cognoscible o no. Por eso la realidad es lo ilimitado, lo *ápeiron*, que diría Anaximandro.

Ahora bien, en la medida en que podamos pensar o decir algo inteligible acerca del universo, por definición estaremos en el ámbito del universo inteligible, que es también el ámbito de lo simbólicamente articulable, el ámbito del lenguaje y de la matemática. En la medida en que la realidad vaya más allá del universo inteligible, se trata de una realidad inefable, con la que se puede tener una relación mística, pero de la que no se puede hablar.

Karl Jaspers (1935, 2. Vorlesung) ha llamado lo envolvente (*das Umgreifende*) a "aquello dentro de lo cual se halla encerrado todo horizonte particular... y que no es ya visible como horizonte". Benjamin Gal-Or (1987, p. 349 ss.) lo ha llamado *Havaya* o *hwehya* ("el todo", en hebreo). Milton Munitz (1986, capítulo 6) lo ha llamado *The Boundless* o *Boundless Existence*. Este todo ilimitado y envolvente, esta realidad última y total, a la vez abarca y trasciende todos los horizontes perceptibles, observables e inteligibles.

Nuestra percepción no llega más allá del horizonte perceptible, ni podemos hacer observaciones fuera del universo observable, ni podemos representar, pensar o entender la realidad fuera del universo inteligible. Pero, hasta donde llegan, nuestra percepción percibe la realidad, nuestras observaciones son reales y el universo que tratamos de entender es el universo real, la realidad misma. Pero sólo en parte conseguimos lo que pretendemos. A pesar de ello, es asombroso cuánto conseguimos. La realidad total es como el límite inalcanzable de una sucesión de universos observables e inteligibles,



variables en el tiempo. Sólo un dios podría alcanzar ese límite y lograr que su universo inteligible coincidiera con la realidad misma. Por desgracia, todo parece indicar que los dioses no existen.

Con estas últimas consideraciones sobre la realidad total e inefable nos encontramos hablando de lo que no se puede hablar, lo cual es señal inequívoca de que ya nos hemos extralimitado, y de que es hora de acabar.

REFERENCIAS

- Arp, H., 1987. **Quasars, Redshifts and Controversies**. Interstellar Media. Berkeley.
- Börner, G., 1988. **The Early Universe**. Springer-Verlag. Berlin-Heidelberg.
- Feinberg, C., 1985. **Solid clues**. Simon & Schuster Inc. New York.
- Frautschi, S., 1988. Entropy in an expanding universe. In **Entropy, Information and Evolution**, B. Weber... (ed.), The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Gal-Or, B., 1987. **Cosmology, Physics and Philosophy** (2dn edition). Springer Verlag New York Inc.
- Harwit, M., 1981. **Cosmic Discovery**. The Harvester Press. Brighton.
- Jaspers, K., 1935. **Vernunft und Existenz**. Groningen.
- Layser, D., 1988. Growth of order in the universe. In **Entropy, Information and Evolution**, B. Weber... (ed.), The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Moles, M., 1981. Cosmología y observaciones. **Investigación y Ciencia**, Julio.
- Mosterín, J., 1989. A round-trip ticket from philosophy to cosmology. In **Foundations of Big Bang Cosmology**, W. Meyerstein (ed.), World Scientific Publishing, London and Singapore.
- Mosterín, J., 1991. What can we know about the universe? In **Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe**, E. Agazzi & A. Cordero (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston.
- Munitz, M., 1986. **Cosmic Understanding**. Princeton University Press.
- Thorne, K., 1987. Gravitational radiation. In **300 Years of Gravitation**, S. Hawking & W. Israel (ed.), Cambridge University Press.

*Jesús Mosterín es Doctor e investigador en el área de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Madrid; cuenta con una amplia obra publicada.



En busca de la novedad del pasado

Roberto Sánchez Benítez

Fuentes, Carlos, *El naranjo, o los círculos del tiempo*, México, Alfaguara, 1993.

No somos los grandes críticos que, habiéndose acostumbrado a la literatura de un autor, lo abandonan porque ya no brinda lo que se esperaba de él. Este es un asunto que concierne a los críticos (crítica desencantada y senil), no así a una literatura que, lejos de los juicios de "madurez", se desenvuelve en las peculiaridades de su búsqueda. Literatura que traza la evolución de sus pasos, la "personalidad" íntima de su autor, el encuentro que va teniendo con un mundo cambiante de sustratos y otras esencialidades dichosas. Ha sucedido con Fuentes, con García Márquez quien, se dice, después de *Cien Años de Soledad* (son tantos años que pareciera que se siguen escribiendo), o de *Crónica de una muerte anunciada*, poco ha logrado. O con Onetti, quien lleva varios años recluido en su cama, desde donde ha escrito su última novela, *Cuando ya no importe*; incluso con Benedetti, cuyo último libro, *La borra del café*, es una novela sobre la vida interior. Con toda razón, la mayoría de los escritores sólo tienen tiempo para su obra, dejando a los críticos la tarea de saberse educados en ella. Donde se ha quedado la crítica que sólo mira a través de esquemas o de juicios preconcebidos?

El naranjo cierra el ciclo narrativo que el mismo Fuentes ha denominado "la edad del tiempo". Compuesto de cinco partes ("Las dos orillas", "Los hijos del conquistador", "Las dos Numancias", "Apolo y las putas" y "Las dos Américas"), este libro se inserta en esa veta prolifera de la narrativa mexicana en la que el pasado sigue siendo una novedad para el presente: la historia. Ya Alfonso Reyes y Pablo Neruda tuvieron oportunidad de



celebrar lo que el "descubrimiento" de América dejó entre nosotros, al lado del genocidio y del descubrimiento de lo imposible para la cultura europea en su momento: una lengua. Las culturas hispanoamericanas tuvieron que nacer y adquirir forma en la conquista que hicieron de lo no dicho. Su poesía y narrativa ha tenido que tomar conciencia en este legado, situándose a la altura de la universalidad del hombre. Somos un capítulo de la historia en su conjunto; las hojas inéditas de un libro que han escrito Homero, Dante, Cervantes, Descartes o Borges. Es así que, desde que existe esta literatura, no sólo se ha encaminado a nombrar adánicamente, con la novedad de la diferencia, lo que existe, sino a inventar lo que alguna vez existió, o lo que pudo haber sido, o lo que podrá ser. Magia de las palabras, hechizo de vivir una realidad diferente:

Cómo va a entender Europa que hay una historia distinta de la que ella hizo o aprendió? Una segunda historia? Cómo van a aceptar los europeos que el presente es no sólo el heredero del pasado sino el origen del futuro?"¹

Dueño de uno de los estilos más sólidos y esplendorosos de nuestra lengua (pensar antes de decir, imaginar antes de relatar), Fuentes nos entrega en este "círculo" del tiempo, estampas de una sensibilidad contemporánea, la de quienes han vivido la historia de este país, la de quienes aún tratan de deletrear su nombre. Los nombres de este país; cada uno de nosotros:

"Mis arrugas y mis venas son campos arados, accidentes del terreno. Mis huesos son piedras. Las líneas de mi palma son piel, campo y papel. Tierra escrita, tierra doliente y sensible como una piel, inflamable como un códice"²

El fardo de la historia no nos ha permitido ser, no nos ha permitido actuar con la novedad de quien amanece cada día. Frente al temor, la condición desolada del bastardo, del espurio, hijos de la Malinche, Fuentes

propone que nos desengañemos "de lo que tanto quisimos", que encontremos un "justo equilibrio", una calidad exacta entre este desamparo mexicano y el excesivo proteccionismo. Si ésto puede proponerlo la literatura es porque sigue siendo la "tierra firme" de la invención, el arte del lenguaje, el imperio invisible, el lugar que habita el futuro.

¹ El Naranja..., p. 239-240.

² Ibid., p. 112.







