

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO I, No. 1, ENERO 2000

---

## Índice

SOBRE LAS TAREAS FILOSÓFICAS DEL PRESENTE (ENTREVISTA) <b>Luis Villoro</b>	3
¿QUÉ ES FILOSOFÍA DE LA CULTURA? LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA COMO PERSPECTIVA CRÍTICA Y PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN <b>Mario Teodoro Ramírez</b>	16
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE EL DEBATE DE LA POSMODERNIDAD EN LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS <b>Enrique Dussel</b>	39
AUTOCOMPRENSIÓN Y RECONOCIMIENTO. UN ENFOQUE HEGELIANO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA MEXICANA: VACONCELOS, RAMOS Y URANGA <b>Rubí de María Gómez Campos</b>	58
LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA EN EL SIGLO XIX: ENTRE ROMANTICISMO Y METODOLOGÍA <b>Carlos B. Gutiérrez</b>	83
POÉTICA DEL PENSAR Y EL SER EN PSICOANÁLISIS <b>Rosario Herrera Guido</b>	109
EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN EN BACHELARD <b>Jaime Vieyra García</b>	138
LA TRADICIÓN POLÍTICA MAQUIAVELIANA: IDEOLOGÍA Y TEORÍA <b>Ambrosio Velasco Gómez</b>	162

## Reseñas

- *Dioses de la peste* de Gabriel Wrisz Carrington, Por María Rosa Palazón (185)
- *Crítica de la razón infromática* de Tomás Maldonado, por Raúl Garcés (193)
- *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad* de Cavalieri y Singer (Eds.), por Cristina Ramírez (197)

*Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. Toda la crítica estructuralista de la serie parece inevitable. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trata? Pues si el devenir animal no consiste en hacer el animal o en imitarlo, también es evidente que el hombre no deviene 'realmente' animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa. El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en que se transformaría el que deviene. El devenir puede y debe ser calificado como devenir—animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir—animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y simultáneamente, el devenir—otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia característica del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de 'duraciones' muy diferentes, superiores o inferiores a 'la nuestra', y todas comunicantes).*

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*

# SOBRE LAS TAREAS FILOSÓFICAS DEL PRESENTE (ENTREVISTA)

Luis Villoro  
El Colegio Nacional

## Presentación

En el marco del convenio entre *El Colegio Nacional* y la *Universidad michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, el Doctor Luis Villoro, miembro de aquella institución y uno de los filósofos e intelectuales mexicanos más destacados de los últimos años, impartió un Ciclo de Conferencias en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” en mayo de 1999. Pensador que ha sabido combinar la originalidad y el rigor intelectual con un compromiso en la discusión y comprensión de los problemas y circunstancias del acontecer nacional, Villoro ha hecho en nuestro país aportes fundamentales a la conformación de una cultura filosófica auténtica y al ejercicio de un pensamiento crítico y racional. Su obra, su reflexión y sus posturas intelectuales y sociales, constituyen un marco de referencia y un punto de orientación obligado para las generaciones actuales y venideras de estudiosos y pensadores mexicanos. La siguiente entrevista, realizada por el Director de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, trata de recoger las preocupaciones teóricas y líneas de interés de esta comunidad, mediante un diálogo que quiere moverse en el horizonte de las complejas tareas del pensamiento filosófico actual, y de las siempre tensas y nunca eludibles relaciones de la actividad filosófica con la situación sociocultural y política de nuestro país.

## Abstract

This thinker has been able to combine originality and intellectual strictness with a serious commitment over the discussion and comprehension on the problems and circumstances of our national history. Luis Villoro has done deep contributions to the foundations of the authentic philosophical culture in our country, as well as in the exercise of the rational and critic thought. His social and intellectual work, reflections and positions happen to be a mandatory reference to the current and to the future generations of Mexican scholars and thinkers. The following interview, done by the Principal of the Faculty of Philosophy “Samuel Ramos”, pursues to gather the theoretical worries and the most interesting streams for this community, through a dialogue that wants to get movement over the horizon of the complex tasks at the current philosophical thought, as well as the always tense and non-avoidable relations of philosophical activity with the political and socio-cultural situations of our country.

**Mario Teodoro Ramírez (MTR).** Doctor Villoro, ¿cómo ve la situación de la filosofía a nivel mundial? ¿Cómo estamos? ¿Cómo vamos? ¿Hay futuro? Algunos autores recientes han hablado de una crisis de la filosofía, incluso de postfilosofía, del fin de la filosofía. ¿Cuál es su impresión al respecto?

**Luis Villoro (LV).** Yo creo que la filosofía está convaleciendo de una enfermedad. Para luchar contra la hipertrofia de los grandes sistemas metafísicos las corrientes más críticas, más rigurosas de la filosofía reciente, emprendieron una curación radical: el rechazo de los grandes sistemas, el rechazo de la metafísica, el rechazo de las ideas en la filosofía que no fueran susceptibles de una expresión clara y de una justificación racional segura. Este remedio contra la hipertrofia filosófica me parece que ha dado lugar a un malestar en la filosofía, para no emplear de nuevo la palabra enfermedad. Parece que con esta crítica a las opiniones no suficientemente justificadas racionalmente que se da en la llamada filosofía analítica de tendencia lingüística, en el escepticismo general propio de actitudes científicas y en muchos otros campos, la filosofía ha llegado a una renuncia de lo que había sido una de sus misiones desde su nacimiento en Grecia: la de dar orientación a la vida y proporcionar una ventana hacia una sabiduría. Me parece que frente al saber riguroso que podría pedirse en los enunciados filosóficos hay también la posibilidad de un conocimiento personal que da lugar a una sabiduría, tanto sabiduría moral en la vida personal, como sabiduría en las formas de convivencia social. Entonces me parece, para ya definir mi respuesta a su pregunta, que la filosofía está actualmente pasando por esta crisis. Y creo que los excesos de esta cura de la llamada metafísica han dado lugar, repito, a una nueva enfermedad.

**MTR.** Podemos tener la esperanza de que la filosofía pueda mediante sus formas de pensamiento universal, común y compartibles por los seres humanos responder a la crisis contemporánea, a la ausencia de grandes discursos, a la llamada crisis de ideologías. ¿Qué tanto podría la filosofía cumplir esta misión de sustitución, de reemplazo de las ideologías, del cientificismo mismo, y ofrecerse como alternativa de pensamiento para los seres humanos en general, para la comunidad, para la sociedad en cuanto tal?

**LV.** Yo creo que la filosofía desde su nacimiento tuvo siempre una vocación doble y no podía renunciar a ninguna de las dos partes de su vocación. Por una parte tuvo la vocación de una crítica racional rigurosa de las opiniones recibidas y por otra parte tuvo la vocación de una orientación hacia una vida

buena. Estas dos caras de la filosofía me parece que están relacionadas entre sí, y que no pueden prescindir la una de la otra. Entonces, frente a su pregunta, yo diría lo siguiente: la filosofía no puede renunciar a ninguna de las dos partes, cuando renuncia a la primera se vuelve un discurso demagógico o ideológico, o carente de justificación racional, si prescinde de la segunda se convierte en un discurso cientificista, estéril, que no nos da una orientación para la vida. Yo creo que uno de los retos de la filosofía en el siglo XXI va a ser un renuevo de la reflexión sobre los valores que dan sentido a la vida humana; un renuevo de la ética, de la ética individual y de la ética social, un renuevo de la reflexión sobre los valores basado no en un conocimiento pretendidamente científico que en realidad sería ideológico, sino en un conocimiento personal directo de los valores, que puede no dar lugar a una ciencia, pero que puede dar lugar a una sabiduría. Creo que el fin de la filosofía en el siglo XXI debe ser, frente a esta enfermedad de la que hablaba antes, recuperar la necesidad de un pensamiento dirigido a la sabiduría.

**MTR.** Usted ha dicho que hay que arraigar la filosofía, que ella nos puede ayudar a resolver o al menos a pensar, a plantear problemas concretos. ¿Puede ampliar esta idea? ¿Cuáles son las razones y las condiciones de este arraigamiento? Y también, ¿cuáles son sus límites o posibles equívocos?

**LV.** Correcto. Mire, yo creo que una faena de la actividad filosófica ha sido una reforma de las opiniones recibidas, es decir, la buena filosofía nunca ha sido ajena a la crítica de las creencias aceptadas en su sociedad; por lo tanto, la filosofía es un elemento de reforma social muy importante. No es un elemento semejante al de un revolucionario político, no, su remedio es un remedio de las opiniones, un remedio de la inteligencia, una “reforma de la inteligencia” como decía Spinoza. En este sentido la filosofía tiene una misión concreta: no puede basarse en la simple especulación sobre ciertos problemas que pueden ser muy interesantes, pero que no cumplen con esta función de crítica y de reforma de las opiniones recibidas. Cuando es buena, la filosofía tiene necesariamente una relación inmediata con su sociedad.

Por otra parte, la filosofía no es una disciplina que pueda oponerse a otras disciplinas. Por ejemplo: está la química que trata de ciertos objetos en cierto ámbito de la realidad, está la física que trata de otros objetos en otro ámbito, también está la sociología, etc. La filosofía no trata de ningún objeto en un ámbito específico de la realidad, la filosofía es una actividad que se ejerce en el

pensamiento dirigido a cualquier objeto en cualquier ámbito de la realidad. Si entendemos la filosofía como una actividad racional y no como una disciplina particular es indudable que tiene que ejercerse cuando, en cualquier disciplina, en cualquier actividad humana diría yo, se va a los fundamentos, por ejemplo en una actividad tecnológica o en una actividad moral o científica. Cuando en cualquier actividad humana se reflexiona sobre los fundamentos últimos de esta actividad y sobre su sentido, se hace filosofía; la filosofía está ligada con cualquier actividad humana.

**MTR.** Ahora bien, esto no significa que la filosofía deba estar subordinada, que deba perder su especificidad. Usted insistió hace un momento en que había dos aspectos de la filosofía: el pensamiento racional y la sabiduría para la vida. Pero debemos aceptar que hay, como sea, un campo o una dimensión específica del trabajo filosófico que tiene que ver con el análisis conceptual, con la exploración reflexiva. A mí no me gusta mucho la crítica que seguido se hace al carácter especulativo del pensamiento filosófico, porque me parece que esa crítica puede estar escondiendo un criterio muy limitado, de corte pragmático. ¿Cuál es entonces la necesidad de este trabajo interno, conceptual y reflexivo de la filosofía, y también cuál sería su límite?

**LV.** Tiene usted toda la razón. Por supuesto, la filosofía es una actividad que puede ejercerse cuando en cualquier disciplina se pregunta por sus fundamentos; por ejemplo, si un físico se pregunta: ¿efectivamente existe la materia? ¿Efectivamente existe el tiempo? ¿Tuvo un origen y tendrá un fin? Entonces se están planteando problemas que son tradicionales de la filosofía. Pero a pesar de que la filosofía sea esto justamente (decía Aristóteles que la filosofía era un saber de los primeros principios), sí tiene un contenido propio. Mencionaba usted que la filosofía es sobre todo análisis conceptual. Me parece que fue muy claro: así como las otras ciencias tratan de explicar y de comprender el comportamiento de los objetos, sean naturales o sociales, la filosofía trata de explicar y comprender los conceptos que se expresan en proposiciones, trata de analizarlos y de precisarlos. Entonces la filosofía es un análisis conceptual, efectivamente, pero del análisis conceptual se derivan muchas otras cosas.

**MTR.** Entre el trabajo filosófico de análisis conceptual y sus derivaciones hay, sin embargo, un aspecto muy importante, creo yo, de la actividad filosófica —y que todo el que se dedica a ella en serio, como decía usted, tiene que

asumir en un momento dado—: es la necesidad de la *creatividad* en filosofía. Me parece que hay un trabajo de creatividad para, por ejemplo, construir una teoría del conocimiento como la que usted ha presentado en su libro *Crear, saber, conocer*. Y esta actividad me parece también importante para evaluar la situación actual de la filosofía, ya que hay cierta queja respecto a que la filosofía contemporánea a veces ha entendido la hermenéutica en un sentido muy simple, muy superficial, que es el del comentario, y el del comentario del comentario; como si no hubiera ya nada que hacer más que historia de la filosofía y los filósofos solamente tuvieran que estarse comentando unos a otros, como si ya no hubiera una realidad a la cual interrogar. Es cierto que para realizar una actividad filosófica seria y rigurosa se requiere un conocimiento de la historia de la filosofía, pero a veces pareciera que este requerimiento metodológico mata la creatividad del pensamiento. ¿Qué piensa de esto? ¿Qué importancia le concede a la creatividad en filosofía? ¿Existe? ¿Cómo se da?

**LV.** Mediante el ejercicio libre de la propia razón cada cual debe buscar en sí mismo su propia verdad, su propia razón. Recuerde usted como Sócrates no intentaba imponer sus ideas o transmitir sus propios análisis de conceptos a los demás, sino intentaba que los otros, con el ejercicio de su propia razón, llegaran a sus propios conceptos. De una manera metafórica, Platón llamó a esto la “reminiscencia”, es decir, encontrar en sí mismo sus propios conceptos; es una metáfora sin duda. Pero bueno creo que esto da respuesta a su preocupación que es muy exacta. La creatividad consiste justamente en el ejercicio de la propia razón que busque libremente la verdad. En la medida en que se ejercite así, la razón será creativa.

Está muy bien que usted toque esto porque me parece que es uno de los defectos de nuestra filosofía, es decir de la filosofía latinoamericana en general. Uno de los defectos de la filosofía latinoamericana es lo que yo he llamado la filosofía “alterada” o los filósofos “alterados”, que conciben la filosofía como un mero comentario, como una disquisición acerca de las palabras pronunciadas por filósofos de fuera. Parece que su ideal fuera justamente ser glosadores, comentaristas perpetuos de lo que dijeron otros filósofos en lugar de hacer ejercitar su propia razón, en lugar de plantearse los problemas; no lo que dijeron los otros filósofos, sino sus problemas, para tratar de resolverlos mediante el ejercicio de la propia razón. Esto no quiere decir desde luego, como usted señalaba muy bien, que no sea indispensable para el ejercicio de la pro-

pia razón conocer lo que dijeron y pensaron otras personas, quizás más capaces que uno mismo, pero con las que tengo que dialogar ejercitando mi propia razón. Sólo así será creativa la filosofía.

**MTR.** Qué bueno que introdujo el tema de la filosofía en América Latina porque quiero preguntarle sobre esto. ¿Cree usted que hay ya una filosofía latinoamericana? ¿Qué debemos hacer en México y en América Latina a nivel del trabajo filosófico concreto? ¿Vamos por un buen camino hacia la construcción de una cultura filosófica propia?

**LV.** Yo soy moderadamente optimista. Me parece que estamos en los inicios; no más que eso, tenemos los inicios en algunos campos para realmente establecer una reflexión filosófica más auténtica, en la cual se ejercite nuestra propia razón en una forma creativa. Me parece que sí hay los signos en varios campos de esta posibilidad. Soy, dije, moderadamente optimista, porque es frágil todavía esta situación. Esa es mi opinión, no podríamos extendernos demasiado en dar ejemplos, pero me parece que estamos asistiendo a una nueva actitud crítica y esto me parece importante.

**MTR.** Ahora recordaba una cosa que dice Isaiah Berlin: que en los sistemas más autoritarios y totalitarios puede existir la rebeldía moral, el cuestionamiento político e incluso la expresión artística y literaria, y ha habido pruebas de esto.

**LV.** En la Unión Soviética por ejemplo.

**MTR.** Pero él dice que en esos sistemas no puede darse la filosofía.

**LV.** Es una buena reflexión, yo no se por qué pero es una buena reflexión. Decía que es curioso. En la Unión Soviética, por ejemplo, hubo durante el peor totalitarismo expresiones artísticas, claro, limitadas y todo lo que usted quiera, pero al fin expresiones artísticas como la música, la poesía. Es cierto, pero no he reflexionado sobre esto.

**MTR.** Pero en México hemos vivido algo como esto, ¿verdad?

**LV.** No ha habido un estado totalitario, ha habido un estado con visos autoritarios pero no totalitarios.

**MTR.** Una dictadura imperfecta, no perfecta.

**LV:** Muy, muy imperfecta, al grado de que ya está haciendo colapso, ¿no?

**MTR.** ¿Cómo ve la situación de nuestro país desde el punto de vista político? Parece ambigua: hay signos positivos, hay signos negativos, signos luminosos y signos ominosos en el paisaje político mexicano en estos momentos.

Todos estamos de acuerdo en la importancia de la transición a la democracia, en la necesidad de ésta para el desarrollo de la cultura, de la filosofía y para muchos otros problemas del país; para una convivencia social justa y correcta. ¿Cómo vislumbra al país? Creo que estamos de acuerdo en que es necesario arribar a una democracia plena.

**LV.** La democracia es participativa cuando no se trata de una serie de reglas de cúpula que reducen las decisiones al conciliábulo y a la negociación de grupos políticos, cuando no se reduce a esto, lo que desgraciadamente sucede en la democracia representativa occidental. Es decir, cuando el pueblo real, en los lugares en que vive y en que trabaja, tiene las posibilidades de decidir sobre su propio destino, aunque sea en forma limitada. Y a una democracia participativa real es a lo que, en mi opinión, debemos tender. Entre paréntesis: cuando hablamos de “transición a la democracia” ¿a qué democracia nos referimos? A la democracia partidista, es decir, a una democracia en la cual el PRI deje el gobierno para que el PAN lo ocupe, o para que el PRD se dispute con el PAN. ¿Esto es la transición a la democracia? Yo digo que no. La transición a la democracia es una transición hacia la autonomía de los poderes locales que permiten la participación real, aunque limitada y regulada, del pueblo real en las decisiones que le competen. Esto quiere decir que la transición a la democracia debe ser una transición a una democracia representativa, sí, pero corregida y reformada por procedimientos de una democracia directa. Esto es lo que yo llamaría democracia participativa. Pero me estoy extendiendo demasiado. Para contestar a su pregunta: la democracia participativa es una forma de convivencia social que da apertura a las posibilidades críticas y creativas de todos los ciudadanos, y si, como hemos estado diciendo, la filosofía es una actividad crítica y creativa, la democracia participativa es un sistema de convivencia social que facilita esta creatividad y esta crítica, que son esenciales al desarrollo filosófico.

**MTR.** Estoy totalmente de acuerdo con usted. Sin embargo me parece que hay problemas graves en el país. Más allá de lo que nos falta en lo positivo hay ciertos excesos en lo negativo, y quizás excesos peligrosos. Hay una peligrosa ilegitimidad de la autoridad y una incapacidad para gobernar, o una cierta descomposición social. Tenemos los fenómenos de la corrupción, del narcotráfico, de la violencia. En fin, veo que la institucionalidad del Estado mexicano es algo que tiene que rescatarse: la legalidad, la justicia, la compe-

tencia partidista, todos estos aspectos de la democracia formal sobre los que ha insistido cierto sector intelectual en México. Ciertamente, no creo que todo se reduzca al problema de la legalidad democrática, y que ésa sea la panacea para todos los problemas. Hay que ver los equívocos que se producen cuando la democracia se reduce a un formalismo, como se ve en algunos países occidentales avanzados: proliferación de actitudes apáticas, pasivistas, etc. Pero me parece que también es cierto que en México falta un poco de esta formalidad e institucionalidad.

**LV.** Sí, tiene usted toda la razón. Pero esto que acaba de plantear es un tema delicado y sujeto a discusión. En mi opinión la descomposición y la corrupción del sistema, el desorden y la falta de respeto a un orden legal a que da lugar esta descomposición de los aparatos sociales, tiene dos posibles remedios. Uno de ellos es instaurar leyes e instituciones respaldadas por un orden, el cual esté sometido a una fuerza estatal, es decir, una marcha hacia un estatismo legal. Yo no digo un estatismo arbitrario, ni corrupto, sino un estatismo ilustrado que estableciera un orden legal mediante instituciones reforzadas y mediante el empleo de una cierta violencia. Es la solución que, por ejemplo, en estos momentos, cree haber encontrado el pueblo venezolano cuando elige a un antiguo general, que hizo un golpe de estado, a la cabeza del gobierno. Yo no estoy de acuerdo con esa solución. Me parece que esa solución conduce a un callejón sin salida, a una situación en la cual se pospone el problema de la participación democrática, y esto, creo que la historia me daría la razón, no resuelve el problema real de la descomposición y de la corrupción, simplemente lo aplaza.

La otra alternativa es la de arriesgar una democracia radical, arriesgar a que el poder del Estado se difunda en poderes locales autónomos, apostar a las virtudes de una democracia de este tipo, y tener un proyecto nacional que es lo que nos falta. La corrupción, el deterioro de las instituciones y del orden legal se debe en gran medida a que hemos perdido la fe y la adhesión a un proyecto valorativo colectivo que estuvo presente en México durante mucho tiempo. Entonces la necesidad es doble: primero, de una difusión de los poderes, corriendo el riesgo de una democracia radical, y segundo, la necesidad de un proyecto nacional nuevo, de carácter ético. Me parece que esta es una alternativa. Tiene sus peligros también, igual que la otra. Pero hay que elegir.

**MTR.** Quisiera regresar a algo que a nosotros nos interesa mucho. ¿Cómo ve la situación de la cultura mexicana actual en todos los aspectos, en los aspectos, claro, más llamativos: literatura, arte, investigación humanística, etc., y su importancia también para este proceso de desarrollo social de democracia, de una democracia auténtica o radical, y para la recuperación de un proyecto nacional? ¿Qué tan importante es el elemento cultural y el vínculo de la filosofía con la cultura?

**LV:** Veo a la cultura mexicana en un momento de perplejidad, en momento de interrogación sobre sí misma, tanto en los aspectos artísticos de la cultura como en los aspectos más reflexivos de la ciencia, de la filosofía y de las ciencias sociales. Estoy diciendo un lugar común. Me parece que estamos en un momento de desasosiego, de interrogación sobre nosotros mismos, justamente porque notamos la falta de ese proyecto nacional, que incluye un proyecto educativo y cultural que era el que cohesionaba al país, y que durante mucho tiempo dio sentido y valor a ciertas creaciones culturales nuestras. Me parece que ahora estamos en un proceso de perplejidad, como decía, de interrogación sobre nosotros mismos, sobre la cultura mexicana, sobre el proyecto de nación, y naturalmente la perplejidad y la duda nos lleva también a un cierto desencanto. Me parece que estará usted de acuerdo. En las generaciones jóvenes se notan a la vez estos dos elementos: perplejidad y desencanto; entonces creo que este es un momento propicio para la crítica total. Y ligando con la filosofía, puesto que usted me pregunta sobre esto, es un momento propicio para poner en cuestión los mitos, las falsas creencias, las ideologías que antes pudieron habernos parecido verdaderas; para someterlas a crítica e interrogarnos sobre ellas.

**MTR.** Usted ha mencionado ya varias veces la necesidad de formular un proyecto nacional. Y, bueno, se dice fácil, quizás alguien pueda hacerlo; más o menos uno puede tener claridad. A mí me pareció muy claro un artículo suyo (“México: la nación en crisis”) donde usted propone un modelo de estado democrático, de estado plural, con sus valores, características, requisitos, etc. Sin embargo, ya no a nivel personal sino a nivel de comunidad, de pueblo, ¿cómo podríamos llegar a la construcción, a la elaboración de este proyecto?

**LV.** Yo he percibido que hay muchos grupos interesados en esto, tanto intelectuales como sociales, en la sociedad civil. Estoy hablando de la sociedad real, no tanto en el sector gubernamental, ni siquiera en muchos partidos

políticos. En la sociedad civil he percibido muchos grupos que plantean exactamente lo mismo que yo estoy planteando, su perplejidad, su crítica ante la historia reciente de México, y la necesidad de explorar proyectos alternativos. No estamos en el nivel todavía de proponer un proyecto nacional nuevo.

**MTR.** Pero quisiera encaminarlo hacia algo que usted ha señalado muy meritoriamente: que para elaborar este nuevo proyecto nacional debemos retomar ciertas cosas, volver la mirada al pasado y quizás retomar algo que no habíamos visto con suficiente profundidad y cuidado, como lo es el elemento indígena de nuestra cultura. Usted ha hablado de esto en varias partes. Hay una referencia en su libro *El Poder y el Valor* al aporte de las culturas indígenas. Es necesario aprender de estas culturas, de estas tradiciones, ideas y valores para todos; ya que como decía Bonfil Batalla la cultura indígena no es sólo un cierto sector, sino que en un gran espectro ella y su proyecto civilizatorio están en la profundidad de México, y en muchos aspectos del espíritu y los modos de la cultura nacional.

**LV.** Incluso en la cultura mestiza y criolla están presentes.

**MTR.** Bueno quisiera que usted hablará de los valores de las culturas indígenas que es necesario retomar.

**LV.** Bien. Yo creo que como usted bien dice, cualquier proyecto nacional nuevo debe intentar ser un proyecto que recupere los valores auténticos que en la historia de nuestro país se han dado. Debe recuperar los valores presentes todavía en muchas comunidades indígenas. Por ejemplo, frente al individualismo destructor de la comunidad que prevalece en las sociedades capitalistas occidentales las comunidades indígenas han mantenido el ideal —no digo que lo cumplan plenamente—, de las virtudes del servicio social, de la solidaridad real, de la fraternidad con la comunidad. Pero no sólo debemos recuperar ciertos valores que están ahí todavía en las culturas indígenas, como éste que menciono, también debemos recuperar valores de nuestra propia historia que no son estrictamente indígenas. Yo creo que un proyecto de nación nuevo debe ser contrario a la imposición de ciertos valores nacionales y a la exclusión de todos aquellos que no participan de esos valores. Por ejemplo a la imposición de los valores liberales frente a los conservadores o de los conservadores frente a los liberales, o de los criollos frente a los indígenas o de los indígenas frente a los criollos, etc. Entonces creo que un proyecto de nación nuevo, si es un proyecto que realmente respete la dignidad de todos los mexicanos, debe

basarse en el respeto a las diferencias y en el establecimiento de una solidaridad y cooperación entre todos.

**MTR.** Todo esto tiene que ver con lo que los alemanes llaman la *Bildung*, la cultura como tarea educativa. Parece que el tema de la educación está volviendo por sus fueros. Fue el tema principal del último Congreso Mundial de Filosofía en Bastan, y hay toda una serie de nuevas reflexiones sobre el asunto. Me importa particularmente preguntarle sobre el papel de la universidad. Pues cuando uno piensa en esto de la necesidad de una reconstrucción nacional, en la definición de un nuevo proyecto nacional, uno supondría que es en el ámbito universitario donde se encuentran buena parte de los sujetos que podrían contribuir a esa definición. Pero cuando uno constata que las mismas universidades están en graves problemas y que de alguna manera están perdiendo su propio proyecto, resulta muy desesperanzador. Sin embargo estamos hablando en un ámbito universitario. ¿Cómo ve la situación de las universidades públicas en México, y la posibilidad de corregir el camino, de rectificar y de retomar las tareas culturales mencionadas; ya curados quizás de identificaciones ideológicas que en algún momento dado no condujeron a nada fructífero?

**LV.** Mire usted, yo tengo fe en la labor de las universidades. Yo creo que la universidad tiene como tarea ser la consciencia crítica de la sociedad —y la ha cumplido en estos países, con mayor o menor fortuna, pero la ha cumplido. Porque si la universidad se dedica a la creación científica —entendiendo por creación científica la que se da en todos los órdenes, la que abarca desde las ciencias humanas hasta las ciencias formales y naturales—, tiene la tarea del pensamiento crítico, porque no puede haber ciencia sin preguntarse por los fundamentos racionales de las creencias, y esto es el pensamiento crítico, y la universidad tiene esta tarea. Yo creo que la ha cumplido y la sigue cumpliendo con sus mayores o menores sujeciones a los intereses sociales y políticos, que rondan siempre a la universidad. Un afianzamiento de la autonomía de las universidades, de la posibilidad de autorreflexión y del desarrollo del espíritu crítico es indispensable para este proceso de educación que usted mencionaba antes. Y, bueno, hay peligros por supuesto. Uno de los peligros obvios es cierta concepción que en algunos sectores públicos empieza a abrirse camino, una concepción de la universidad no tanto como creadora de nuevos conocimientos y como depositaria del espíritu crítico, sino como productora de una

nueva mercancía humana, de un nuevo producto: el hombre eficaz, el hombre que colabore a la productividad mayor del país, el profesionalista productivo. Esta concepción de la universidad es un gran peligro para su tarea educativa y social.

**MTR.** Usted ha explorado distintos temas a lo largo de su trabajo filosófico. Últimamente los temas de la filosofía de la cultura, de las relaciones éticas entre las culturas, que vienen anteceditas por toda una reflexión de filosofía política, de teoría del conocimiento, de historia de la filosofía, de la historia de México. ¿Qué se plantea usted en lo personal y también para el gremio, como tareas pendientes de la reflexión filosófica?

**LV.** En lo personal no quiero hablar porque sería apostar a un futuro que es incierto como todos los futuros humanos, y más a mi edad. Pero en lo general yo diría que una de las tareas urgentes de la reflexión filosófica actual es la tarea ética. Es indispensable sobre todo una reflexión ética en lo que respecta a los valores morales, sociales, públicos. Hemos hablado mucho de la crisis de la sociedad mexicana de transición, formas de sociedad menos corruptas etc., se ha hablado del proyecto nacional, todo esto es impensable sin una nueva reflexión ética. Yo creo que la ética es uno de los grandes problemas que se anuncian a nuestra reflexión filosófica, y es un problema que implica desde luego una nueva dimensión social, porque en la medida en que demos contestación a los problemas morales de la convivencia pública daremos también respuesta a los problemas colectivos de nuestra sociedad, y a lo que llamábamos antes el proyecto nacional. Me parece que en la filosofía de México hemos tenido muchos vaivenes en una reflexión poco rigurosa, ligada al ensayo puramente literario, ligada a preocupaciones de ideología política. Nuestra filosofía ha sido muy proclive a confundirse con proclamas políticas por una parte, o con ensayos literarios vagos y poco fundados, por la otra. Creo que frente a esta perpetua tentación de nuestra reflexión filosófica, otra tarea fundamental es la profesionalización de la filosofía; entendiendo por profesionalización la posibilidad de una formación racional rigurosa dentro de las normas y métodos del análisis conceptual, de la justificación racional de las proposiciones, dentro de un tipo de filosofar más racional. Esta segunda tarea está ligada a la tarea crítica de que hablábamos antes. No se puede hacer una buena crítica racional si no ejercitamos la razón con rigor, con claridad. Esta segunda tarea

de que estoy hablando implica también una claridad mayor en la expresión del pensamiento. Ojalá pudiéramos avanzar hacia una expresión del pensamiento más rigurosa, más clara y menos proclive a caer en las tentaciones; por una parte de manifiestos ideológicos políticos, y por la otra de ensayos más o menos literarios. Creo que esas dos tareas serían importantes para la actual creación filosófica.

**MTR.** Finalmente ¿cómo ve usted el programa de “filosofía de la cultura” de nuestra Facultad, y la idea misma de una filosofía de la cultura como tema y tarea de la reflexión filosófica de nuestra época?

**LV.** La filosofía de la cultura es una rama relativamente reciente, pero en la actualidad está en un primer lugar. ¿Por qué? Bueno, por razones obvias. En primer lugar, porque estamos viviendo un resurgimiento de las culturas locales, nacionales, étnicas, minoritarias. Estamos viviendo un proceso de búsqueda de la identidad de muchas culturas y de relación entre muchas culturas. En segundo lugar, el proceso de globalización que está sufriendo la humanidad en los últimos decenios nos lleva también a plantearnos el problema de las relaciones que debe haber entre distintas culturas: relaciones epistémicas, es decir, de conocimiento; relaciones morales; relaciones jurídicas; un orden internacional entre las culturas. Por último, dentro de nuestras naciones que antes fueron colonizadas y que pasaron por una época que Samuel Ramos llamaba de “imitación cultural extralógica”, un elemento de reflexión importante ha sido preguntarnos por la identidad que nos constituye, y esta pregunta por la identidad es una pregunta por nuestra cultura. Entonces yo creo que la reflexión sobre la cultura, la filosofía de la cultura concretamente, tiene una importancia grande en este momento histórico, tanto en el aspecto internacional como en el aspecto nacional. ¿Qué somos? ¿Cuál es nuestra identidad?

## NOTAS

1. Siglo XXI, México, 1982.
2. *Dialéctica* año 18, núm. 27 (1995): 14-23.
3. F.C.E., México, 1987.

# ¿QUÉ ES FILOSOFÍA DE LA CULTURA?

## LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA COMO PERSPECTIVA CRÍTICA Y PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Mario Teodoro Ramírez  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### *Resumen*

En torno al concepto de “filosofía de la cultura” se presenta aquí una discusión de las relaciones entre filosofía y cultura desde una perspectiva interactiva, no unilineal, es decir, desde una perspectiva dialéctica. Consideramos que esta perspectiva es una condición para todo acercamiento adecuado a los problemas filosóficos que plantea la cultura. En un primer apartado proponemos un enfoque “cultural” de la actividad filosófica y de su concepto, tratando de salir al paso de lo que sería una posición meramente reduccionista, antifilosófica al fin. Bajo este planteamiento precisamos en un segundo apartado lo que entendemos por “filosofía de la cultura”, que abarca tanto una teoría filosófica de la cultura como una reflexión sobre las *tareas culturales* de la filosofía y la relación entre pensamiento filosófico y *tradición cultural*. Finalmente, en el tercer apartado presentamos una conclusión puntual sobre los niveles y objetivos de la filosofía de la cultura entendida como “programa de investigación”.

### *Abstract*

Around the concept of “philosophy of culture” we proposal in this paper a discussion on the relations between philosophy and culture from a point of view interactive, not one-lineal, that’s to say, from a dialectic perspective. We consider this perspective as a condition for an adequate approach to the philosophical problems that culture poses. In the paragraph the first, we proposal a “cultural” perspective of the philosophical activity and of its concept, trying to overcome a mere reduccionist position, anti-philosophical in essence. From these bases, we precise in the second paragraph that we understand by philosophy of culture, which includes as a philosophical theory of culture as a reflection on the cultural tasks of philosophy and on the relation between philosophical thought and cultural tradition. Finally, in the third paragraph, we present a conclusion on the levels and goals of “philosophy of culture” understood as a “program of research”.

## Introducción

Aunque Rodolfo Mondolfo propuso en algún momento rastrear hasta la época griega los orígenes de la *filosofía de la cultura*,<sup>1</sup> lo cierto es que se trata de una disciplina reciente en el *corpus filosófico*, de la que sólo se llegó a hablar explícitamente en el neokantismo, particularmente con Ernst Cassirer, quien otorgó a la cultura un *status* verdaderamente trascendental al concebirla como el orden sistemático y universal de la mediación, condición y límite de todas nuestras relaciones con el mundo (prácticas, sensitivas, cognitivas, etcétera).<sup>2</sup> La influencia neokantiana llegó a Latinoamérica en autores como Francisco Larroyo y Miguel Bueno.<sup>3</sup> Actualmente el término se ha vuelto a usar, y ha dado título a sendas obras de los filósofos españoles Jesús Mosterín y José Pérez Tapias<sup>4</sup>. Sin embargo, aunque el primero ofrece una redefinición amplia y precisa del concepto de cultura (unidades de información —“memes”— que son transmitidos por medios no naturales) y el segundo una propuesta sistemática del concepto de “filosofía de la cultura” (como interpretación crítica de las diversas formas y tradiciones culturales), ninguno de los dos, ni otros pensadores anteriores, ha enfrentado a fondo la cuestión inicial —ineludible e imprescindible— de *los efectos que al interior de nuestra concepción de la filosofía produce el planteamiento de una filosofía de la cultura*, esto es, del carácter esencial y constitutivamente filosófico de tal disciplina.

Por nuestra parte, consideramos que la filosofía de la cultura hace jugar y debe hacer jugar una posición más esencial y radical. No puede consistir sólo en una disciplina secundaria o derivada, ni reducirse a la simple exposición del concepto y los elementos de lo que se llame “cultura”; ella es antes una *perspectiva filosófica* que una cierta disciplina o campo teórico muy circunscrito —una teoría general de la cultura, como añoraba el neokantismo—, puesto que pone en juego no sólo una problematización del concepto y el ser de la cultura sino también, y todavía más, del concepto y el ser de la *filosofía*, y de todo aquello con lo que ella tiene que ver. Así, lo que en principio está en cuestión en una filosofía de la cultura son las relaciones mismas, las *interrelaciones* entre filosofía y cultura. Esto quiere decir que cuando hablamos de “filosofía de la cultura” no nos dejamos llevar por la forma de esta expresión, suponiendo

do unilateralmente que sólo la cultura está en cuestión y que ella es simplemente el objeto de un saber o una reflexión teórico-filosófica. Partimos de que las relaciones entre filosofía y cultura son recíprocas y esenciales, y que ambos términos son en principio irreductibles entre sí; es decir, que hemos de comprender en el concepto de filosofía de la cultura un doble movimiento: tanto el que va de la cultura a la filosofía —*la cultura como condición y límite de la acción filosófica*— como el que va de la filosofía a la cultura —*la cultura como objeto y tema de la reflexión filosófica*. Ciertamente, ninguno de ambos movimientos es privilegiado; bajo este supuesto discutiremos a continuación cada uno de ellos.

### 1. De la filosofía a la cultura

La definición del concepto de filosofía a través de un juego de comparaciones con ciertas formas culturales ha sido común en la historia de la filosofía. Por ejemplo, la determinación de la filosofía frente al mito, la poesía y la religión en el pensamiento antiguo,<sup>5</sup> o frente a la ciencia (incluidas las ciencias sociales), la ideología y la política en el pensamiento moderno.<sup>6</sup> Generalmente este proceso consiste en señalar las diferencias del pensamiento filosófico con tales formas culturales, marcando a la vez sus convergencias o divergencias fundamentales. Históricamente lo que llamamos cultura ha sido un referente fundamental en la definición de la filosofía. Sin embargo las definiciones meramente relacionales —exógenas o exotéricas— de la filosofía pueden conducir, y han conducido algunas veces, a una confusión inaceptable: justificar en el nombre de tal relación una subordinación de la filosofía a otras esferas culturales, o bien pretender señalar condiciones y normas para la actividad filosófica (normas religiosas, ideológicas, políticas, etcétera). Ciertamente lo anterior no debe ser pretexto para seguir justificando una concepción “aislada” y abstracta de las tareas del pensamiento filosófico. Por nuestra parte aceptamos que una definición relacional, social o política de la filosofía —en general, una definición cultural— es necesaria, y posible, con la condición de que sea la propia filosofía quien la elabore y sin que renunciemos a la posibilidad de una definición esotérica y autónoma del filosofar. En todo caso, cualquiera de ambas definiciones —la *internalista* o endógena, o la *externalista* o exógena— resulta

parcial. Un concepto adecuado y completo debe incluir ambos momentos. Sólo su unidad —ciertamente tensa— nos proporciona la verdad íntegra de la filosofía. Ella no puede abdicar de su autonomía en tanto ejercicio del pensa-miento crítico-racional ni puede encerrarse en sí misma negándose a captar su lugar y sentido en el mundo real.

Todo lo anterior significa que la comprensión de la relación de la filosofía con lo que le es diferente —y hasta opuesto— es parte constitutiva de ella misma; que el encuentro con lo *otro* que ella —aun en el caso de que eso “otro” la rebase por principio— es un elemento esencial de su concepto. Precisamente lo propio de la filosofía —a diferencia del saber del científico o del experto— es que ella comprende lo que comprende y lo que no comprende; que el filósofo “sabe” lo que sabe y lo que “no sabe”, lo que conoce y lo que ignora. Esto significa, respecto a la cultura, que el pensa-miento filosófico es a la vez “parte” de la cultura, componente de una totalidad más amplia, e *intento* de “comprensión global” de esa totalidad. Así, en la medida que la filosofía —en cuanto forma de discurso, en cuanto forma de pensamiento— nunca deja de ser un componente entre otros del orden cultural, la comprensión que ella quiere alcanzar permanecerá necesariamente como una tarea abierta e inacabable. Si es cierto que la reflexión filosófica guarda la *verdad* de la cultura, es cierto a la vez que la “verdad” de la propia filosofía está para ella en “otra parte”, emplazada o descentrada, puesta como una interrogante o una tarea *también* para sí misma. La suerte del concepto de filosofía se encuentra íntimamente comprometida con el de cultura —y al revés: al menos eso es lo que quisiéramos demostrar más adelante: que el concepto y el *ser mismo* de la cultura en su profundidad, en su verdad fundamental, requiere irremisiblemente del pensamiento filosófico.

El proceso de la *autodeterminación* del pensamiento filosófico a través de la comprensión de sus interrelaciones con ciertas formas culturales es expuesto magistralmente en nuestra época por el filósofo francés Alain Badiou en su *Manifiesto por la filosofía*.<sup>7</sup> Badiou parte de un diagnóstico de la situación del pensamiento en el siglo XX y plantea la pregunta de si es cierto que hoy la filosofía se encuentra en retirada o definitivamente superada. Su respuesta a esta pregunta es (afortunadamente) negativa. Para ello, nuestro autor hace un replanteamiento de la definición de filosofía a partir del cual evalúa la situa-

ción del pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Según él, la filosofía es una forma de pensamiento que sólo emerge cuando se han conformado ciertos “procedimientos genéricos de producción de la verdad”: estos procedimientos son a la vez condiciones y límites del ejercicio filosófico. Badiou considera que son *cuatro* las condiciones de la filosofía, cuatro, y sólo cuatro, los procedimientos de verdad: la verdad científica, la artística, la política y la amorosa (“el matema, el poema, la invención política y el amor”). De lo anterior se siguen las siguientes consecuencias para la definición de la filosofía: a) que ella no es un procedimiento de verdad, es decir, que no hay verdades propiamente filosóficas; b) que la filosofía presupone necesariamente aquellas condiciones o procedimientos de verdad; y c) que no existe una sola forma de la verdad sino varias (cuatro según nuestro filósofo) y que, por ende, la tarea de la filosofía es doble: por una parte, criticar la reducción de la producción de verdad a un sólo procedimiento y, positivamente, “hacer compasibles” —según las palabras de Badiou (que son las de Leibniz)— los diversos procedimientos, las diversas verdades.

Ahora bien, esta función de composibilidad no es simplemente un acto *a posteriori*, un ejercicio de explicación y complementación de lo dado. Los procedimientos genéricos de verdad tienen como punto de partida y como condición unos “acontecimientos” —es decir, unos casos emergentes, irreductibles e inasignables en el orden epistémocultural existente. Nombrar esos acontecimientos, pensarlos, relacionarlos es en principio el trabajo de la filosofía. Pero no se trata, según Badiou, de formular un nuevo saber con ellos, de reflexionarlos o de ofrecer meramente su resumen abstracto y enciclopédico.

La metáfora adecuada no es pues del registro de la adición, tampoco de la reflexión sistemática. Es más bien la de una libertad de circulación, un moverse del pensamiento en el elemento articulado de un estado de sus condiciones. En el medio conceptual de la filosofía, figuras locales tan intrínsecamente heterogéneas como pueden serlo las del poema, el matema, la invención política y el amor son remitidas, o remitibles, a la singularidad del tiempo. La filosofía pronuncia, no la verdad, sino la *coyuntura* —es decir la conjunción pensable— de las verdades.<sup>8</sup>

A reserva de indagar más adelante si este carácter “coyuntural” de la filosofía puede plantearse también en términos de la diversidad concreta de las cultu-

ras, y volviendo a su diagnóstico de la situación actual del pensamiento filosófico, continuamos con el planteamiento de Badiou. La “suspensión de la filosofía” que se da en nuestro tiempo tiene que ver, según él, con que “el libre juego” requerido para que la filosofía

defina un régimen de tránsito, o de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que la condicionan, se encuentre restringido, o bloqueado. La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía *delegue* sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión.<sup>9</sup>

Badiou llama a esta situación de parcialización, de unilateralización de la filosofía: “sutura” —y al procedimiento contrario, es decir, a la rehabilitación del pensamiento filosófico y su proyecto sistemático: “desuturación”. En el mundo moderno conocemos dos suturas fundamentales: la sutura al procedimiento científico de producción de verdad, el *cientificismo* enarbolado por las diversas formas de positivismo, y la sutura al procedimiento político, esto es, el *marxismo* en sus distintas variantes. Una mera reacción contra estas suturas ha producido otras alternativas igualmente suturadas, ahora, a los procedimientos del poema o del amor: son las alternativas que podemos llamar *esteticistas* o *subjetivistas* (posmodernismo) de la filosofía contemporánea. Para Badiou obviamente la verdadera alternativa se encuentra en una desuturación general a cualesquier procedimientos de verdad, es decir, en el restablecimiento del carácter propio e ineludible de la filosofía como libre juego o libre circulación, como libre confrontación, podemos decir, de los diversos procedimientos de producción de verdad. Ahora bien, toda sutura de la filosofía tiene que ver con la suposición de que la verdad es una y única, lo que implica que la verdad puede ser definida fuera de un procedimiento de producción, es decir, que puede ser definida por un saber abstracto que se llamaría filosofía. Este es el error propiamente dogmático (metafísico) que siempre asedia al pensamiento filosófico y al cual él debe sistemáticamente escapar. Pues al mismo tiempo que la filosofía se sutura a un procedimiento de verdad, niega los demás procedimientos y niega el carácter procedimental de la verdad; en fin, conjura *el*

*orden general de la cultura*, su verdad, su dinamismo e intrínseca diversidad; se asume que hay *una* sola cultura, es decir, que no hay más cultura, no hay más proceso de formación, actividad de búsqueda, invención histórica; todo está ya resuelto y definido.

*La verdad no está dada sino que es producida y lo es según diversos modos, según diversos procedimientos de producción, y con relación a coyunturas diversas.* Tal es el principio que hace ver la intrínseca relación de la filosofía con la cultura, el ineludible *carácter cultural* de la filosofía y el sentido de su tarea fundamental: reconocer y asumir las diversas formas de la verdad y *hacerlas críticamente compositibles*. Precisamente la condición de posibilidad de un reconocimiento de la significación cultural de la filosofía, que es a la vez el reconocimiento de la significación, de la *pertinencia* filosófica de la cultura, depende del reco-nocimiento de que la verdad es producida y por ende diversa, plural. En tanto cada forma cultural porta un sentido irreductible y remite a procedi-mientos singulares, y en tanto la filosofía no puede producir verdades, ella no podrá jamás desentenderse de lo que llamamos cultura ni dejar de jugar su propio ser en el ser de la cultura. Como hemos adelantado, la relación entre filosofía y cultura es intrínseca, interrelativa: la filosofía se alimenta del mundo cultural en el que aparece; y la cultura no alcanza su verdad y su sentido, su autocomprensión, sin el acto de la reflexión filosófica.<sup>10</sup>

## 2. El concepto de filosofía de la cultura

Si por filosofía de cultura entendemos no sólo una disciplina particular sino una modalidad de la auocomprensión filosófica —la reflexión sobre la relación del pensamiento con el orden y el mundo culturales al que pertenece—, entonces podemos asumir que ella es un elemento constitutivo del filosofar. Toda filosofía es filosofía *de —desde y para—* la cultura. Bajo este punto de vista podemos asumir que efectivamente la reflexión sobre la cultura ha estado más o menos implícita, más o menos latente en la historia entera de la filosofía. En la medida en que ella se define desde sus orígenes más como una *búsqueda* del saber que como un *saber* terminado, más como un *procedimiento* para encontrar la verdad que como un *sistema* de verdades, toda filosofía conlleva una idea

acerca del *proceso de formación del saber*, una cierta pedagogía, una cierta idea de la cultura como proceso de formación. Aun las filosofías más idealistas no pueden dejar de dar un cierto lugar a la facticidad humana, al hecho de que el ser humano no aparece sabiendo, por lo menos (por aquello de la reminiscencia platónica y las ideas innatas cartesianas) explícita y conscientemente. En este sentido no es desacertada la hipótesis de Mondolfo de hacer coincidir el origen de la filosofía de la cultura con el origen mismo de la filosofía. Sin embargo es cierto que sólo en la filosofía moderna podemos comprobar de modo más fehaciente nuestra hipótesis. De ninguna manera resulta inadecuado interpretar concepciones de Kant, Hegel, Feuerbach o Marx desde la perspectiva de una filosofía de la cultura, mucho menos el pensamiento crítico de Nietzsche, Freud o la Escuela de Frankfurt. Y la hermenéutica actual, en cuanto teoría general de la comprensión y la interpretación, ¿no se encuentra estrechamente ligada al proyecto de una filosofía de la cultura? Ciertamente no se trata de reducir la hermenéutica —ni el pensamiento filosófico en general— a filosofía de la cultura, y menos si se la entiende en el sentido de un relativismo anti-filosófico (reclamo que ha hecho Gianni Vattimo).<sup>11</sup> Para escapar a la simple consecuencia relativista, sin tener que quedarnos en la aceptación de la filosofía de la cultura como una disciplina secundaria y hasta accidental, es necesario definir qué es filosofía de la cultura, cuál es su sentido y valor, y cuáles son sus problemas, sus objetos, perspectivas y niveles de análisis. En particular, nos parece importante definir el carácter de la filosofía de la cultura como un *programa de investigación* más que como una teoría o un sistema completo y acabado. Pero antes queremos abundar en la tesis de concebir primordialmente a la filosofía de la cultura como una *perspectiva de problematización y autorreflexión filosófica*.

La filosofía de la cultura es una perspectiva filosófica, es decir, una manera de enfocar y ejercer el pensamiento filosófico en su integridad. ¿Cuáles son las características de esta manera, de esta perspectiva? Podemos definirla como una doble transformación (o relativización). Asumida de forma radical y completa, la correlación filosofíacultura, la referencia de la filosofía a la cultura, produce en primer lugar una *relativización del objeto* de la filosofía, y en segundo lugar una *relativización de la propia actividad filosófica*, del *sugeto* filosófico. Veamos en detalle estos dos momentos.

## 2.1 La filosofía como “filosofía de la cultura”

En la medida en que no concebimos a la cultura como una instancia derivada y como una realidad simple, sino como una *instancia primigenia, originaria, y densamente compleja y problemática*, ella adviene *dimensión universal* de la filosofía, precisamente el orden de la *mediación* generalizada que afecta a todas las determinaciones del pensamiento: la naturaleza, el ser, las categorías, el conocimiento, la conciencia, el espíritu, la moral, la praxis social, el lenguaje —por señalar las más relevantes. Ahora bien, asumir que la cultura es un orden primigenio, es decir, infundado, significa asumir que la cultura pertenece primordialmente al orden del artificio, esto es, al orden del azar, de la imaginación, de la creación o de la libertad (obténgase la consecuencia de asumir también que tal orden es primigenio respecto a cualquier otro). La asunción de que la cultura es un orden universal y primario trae por consecuencia lo que llamamos una relativización general de todo ser “en sí”, de toda pretensión de verdad última, de significación unívoca y prístina; esto es, de toda concepción de la filosofía como un saber inmediato, abstracto y puro. Podemos decir, con Nietzsche, que para una filosofía de la cultura radical “no hay hechos, sólo interpretaciones”, o mejor: que los hechos se dan siempre en un marco de comprensión e interpretación —en el marco pues de una cultura. Esto es lo que significa que la filosofía de la cultura es hoy la *filosofía primera*: que no hay más filosofía primera. Que lo primero es la mediación, el símbolo (Cassirer),<sup>12</sup> el signo (Derrida)<sup>13</sup> o el “simulacro” (Deleuze).<sup>14</sup>

Por otra parte, y como debe ser claro, la filosofía de la cultura tiene implicaciones fundamentales en el amplio campo de la teoría social, la antropología y las ciencias sociales y humanas en general. La relevancia epistemológica que ha adquirido en nuestro tiempo el concepto de cultura emerge de alguna manera frente a la crisis (teórica y social) de los paradigmas universalistas y positivistas del pensamiento moderno que se proponían hacer reconstrucciones de la realidad históricosocial desde estructuras conceptuales abstractas (funcionales): ya sea las estructuras económicas (modos de producción, sistemas económicos), las sociológicas (clases, grupos sociales), las políticas (instituciones, Estado, derecho) o las psicológicas (personalidad, individuo, familia). En

su pretensión de objetividad y universalidad esas estructuras denegaban *a priori* cualquier consideración de las *particularidades espirituales* (normas, valores, ideales culturales, etc.), las que siempre terminaban siendo concebidas como efectos retardados, aspectos difusos de la realidad social y hasta elementos ficticios, finalmente irreales (ideológicos). El equívoco de esta manera de concebir las cosas dependía, como nos lo ha enseñado la *hermenéutica* contemporánea, de la pretensión explicativa, es decir, de la suposición de la aplicabilidad del modelo de las ciencias naturales al campo social-humano. Pues finalmente la particularidad espiritual de una cultura es algo que solamente puede ser aprehendido mediante una *epojé* de la intención explicativa y un despliegue de actos de comprensión e interpretación, de procedimientos propiamente hermenéuticos. En general, la primacía de la hermenéutica es la primacía — en la realidad humana, histórica, social, etc.— del sentido sobre el hecho, de la cultura sobre lo social, de la significación concreta sobre las estructuras conceptuales abstractas (ya subjetivas, ya objetivas).<sup>15</sup> Hoy nadie puede eludir que toda teoría de las relaciones sociales, de las estructuras de poder o de los procesos de producción es insuficiente o inadecuada si no da ningún lugar a la dimensión subjetiva, espiritual —esto es, *cultural*— de los fenómenos estudiados. Todo lo cual trae por consecuencia la necesidad de una radical reformulación de la problemática epistemológica de las ciencias social-humanas y, más ampliamente, de las conexiones entre epistemología y cultura, esto es, entre los procesos cognoscitivos y las dimensiones de la experiencia y la praxis socio-culturales. Más allá de los esquemas dicotómicos y las jerarquías conceptuales de las epistemologías positivistas, una redefinición de las relaciones entre conocimiento y cultura deberá llevarnos no sólo a enfocar los procesos cognoscitivos como fenómenos culturales sino a enfocar los procesos culturales como procesos cognoscitivos (y autocognoscitivos).

## **2.2 La filosofía como praxis cultural**

La relativización cultural de la filosofía implica en segundo lugar una relativización del acto filosófico: la ubicación del pensamiento filosófico, a la vez, en un ámbito general de la cultura y en un contexto cultural determina-

do. Así, cuando hablamos de *determinación cultural* de la filosofía estamos entendiendo tanto que ella es un elemento de la *dinámica cultural en general* como que es parte de una *tradicón cultural específica*. En un primer momento afirmamos que la filosofía es una actividad o forma universal de la cultura, en el mismo rango que otras formas culturales como la religión, el mito, la ideología, el arte o la ciencia, y con determinadas condiciones, características, funciones y tareas culturales. En cuanto actividad intelectual, la filosofía presupone la apropiación por parte del sujeto filosofante de una serie de recursos proporcionados por su entorno cultural, tales como: competencia en el manejo del discurso y en particular del discurso conceptual, capacidad para comprender, analizar, evaluar y recrear la tradición cultural e intelectual en general; todo lo cual presupone un proceso general de formación cultural, de educación. ¿Pero cuál es la función de la filosofía respecto a la cultura —tanto respecto al resto y la totalidad de las formas culturales como respecto a la tradición histórica en la que emerge una determinada elaboración filosófica—? Básicamente, podemos definir culturalmente a la filosofía como *el medio a través del cual la cultura* (en los sentidos apuntados) *se comprende críticamente*, o como la forma de pensamiento que tiene por objeto comprender, cuestionar y evaluar el sentido y las posibilidades de la cultura en sus diversos ámbitos y esferas.

Desde el momento que concebimos a la filosofía como una forma cultural específica estamos asumiendo que ella posee en sí misma determinados rasgos culturales, independientemente de si ellos se plantean de modo explícito, y también independientemente de los propósitos y procedimientos intrínsecos del discurso filosófico en cuanto discurso con pretensiones universalistas o transculturales<sup>16</sup>. Podemos decir que la determinación cultural de la filosofía es una determinación estructural; que la cultura es como un *a priori* para la actividad filosófica, aunque, ciertamente, se trata de una estructura o de un *a priori* que determina a la filosofía tanto como es determinado, esto es, revelado, definido, expresado por la propia filosofía. Esto significa, en otras palabras, que más que de una determinación debemos hablar de una interdeterminación entre Filosofía y Cultura —en el ámbito de la cultura, como en el del pensamiento en general, no valen las relaciones causales, objetivas y unívocas. La interdeterminación filosofía-cultura es un proceso *hermenéutico* y no un proceso

objetivo; es un proceso *expresivo, simbólico* y, por ende, dinámico y complejo; no un mecanismo simple, cierto y definitivo. Más que de determinación e interdeterminación es mejor hablar de *autodeterminación*: una autodeterminación cultural de la filosofía, concomitante de una autodeterminación filosófica de la cultura.

Desde este punto de vista, plantear las relaciones filosofía-cultura y las determinaciones culturales de la filosofía no tiene porque implicar un mero reduccionismo, un mal relativismo en el sentido de una simple limitación de las virtudes, capacidades y propósitos del discurso filosófico. La cuestión puede y ha de enfocarse de manera inversa, en los términos de un buen relativismo: ¿cuáles son los dobles beneficios, para la cultura y para la filosofía, del planteamiento de su interrelación e interacción? ¿De qué manera ambas instancias se potencializan, se elevan y amplían su sentido y posibilidades? Afirmar que la filosofía es parte de la cultura ha de significar también que la cultura posee una instancia o dimensión filosófica, esto es, una dimensión de problematización y reflexión, de crítica y auto crítica, un espacio de apertura, de búsqueda, de proyección... Al vincular la filosofía con su entorno cultural no estamos proponiendo *reducir* el sentido y las posibilidades de la filosofía, sino *ampliar* el sentido y las posibilidades de la cultura. Junto con el arte, la mística, la ciencia pura,<sup>17</sup> la filosofía dibuja la *zona crítica*, la frontera o *el límite* —en el sentido de Eugenio Triaś—<sup>18</sup> del ser de la cultura en tanto que realidad humana (el límite o la frontera en el sentido también de un espacio de *intercambios*). De esta manera, no negamos la capacidad de trascendencia del pensamiento filosófico respecto a la cultura, simplemente proponemos entender esa capacidad como un *movimiento* que se dispara a partir de un punto determinado de la cultura, y que de alguna manera la arrastra toda ella consigo...

En fin, la determinación cultural de la filosofía no es un rasgo contingente o circunstancial, es decir, dependiente de criterios o requisitos muy específicos. Afirmamos que la filosofía *tiene* un significado cultural, no que debe o debería tener tal o cual significado o función cultural. En el enfoque tradicional sobre las relaciones filosofía-cultura (o filosofía-sociedad) se han confundido dos concepciones: el enfoque reduccionista —que concibe a la filosofía como un reflejo de hecho de una cierta realidad histórico-social— y un enfoque que podríamos llamar moralista, el cual plantea el carácter histórico-social

de la filosofía como una exigencia normativa: las filosofías adecuadas son aquellas que están claramente comprometidas con su momento y lugar.<sup>19</sup> Es claro que, de acuerdo con el planteamiento que hemos hecho sobre las relaciones generales entre filosofía y cultura, toda perspectiva extrínseca de esas relaciones resulta cuestionable. La filosofía es *intrínsecamente*, esto es, desde su más íntima constitución, una forma de cultura, un elemento del proceso cultural de la humanidad y de una sociedad determinada. Sus funciones culturales vienen definidas desde su propia naturaleza en cuanto forma de pensamiento reflexivo, comprensivo y crítico, incluso desde su intención de ser saber racional, universal y transcultural. Ahora bien, aunque aceptamos la pretensión universal y transcultural como un rasgo innegable del pensamiento filosófico, lo definimos en principio como una intención o un proyecto, exactamente como una *pretensión* y no como si de un rasgo objetivo, ya dado y asegurado de suyo, se tratara. Lo universal, la verdad, es para la filosofía un proyecto, una posibilidad, un problema, no un dato o un punto de partida. En el punto de partida hay sólo una intención, una interrogante, una búsqueda que ineludiblemente se plantea a partir de ciertas condiciones específicas y ciertos contextos históricos y culturales determinados. En fin, la pretensión de universalidad de la filosofía no tiene porque negar su inherencia cultural, ni ésta tiene porque imitar o destruir aquella.

De forma esquemática podemos definir para concluir este apartado las funciones culturales de la filosofía:

a) Con relación a la tradición cultural. La filosofía puede contribuir de modo especial a la reproducción crítica y la apropiación comprensora de las diversas tradiciones culturales —filosóficas, literarias, científicas, políticas y hasta religiosas. A diferencia de la actitud crítico-ilustrada, la actitud crítico-comprensora (hermenéutica) no busca negar o desvalorar esas tradiciones sino precisar su sentido, captar su profundidad y desarrollar su *positividad*. Pero también, a diferencia de la actitud conformista y meramente conservadora (actitud afilosófica), busca mantener la posibilidad de una evaluación crítica de esas tradiciones. Aunque, ciertamente, tratando de relativizar y de multiplicar los “criterios” de la crítica; en principio, de intercambiarlos: tanto vale una crítica moral de la ciencia como una crítica científica de la moral, tanto una crítica histórica de la cultura como una crítica cultural de la historia, tanto

una crítica religiosa de la cultura como una crítica cultural y filosófica de la religión, etc. En ese sentido el proceso de la crítica es interminable y no hay criterio último: no hay una única y concluyente forma o perspectiva crítica, no hay “síntesis”, no hay experiencia privilegiada o forma cultural incuestionable.

b) Con relación al individuo. La filosofía puede constituirse en un eje del proceso de formación de la individualidad, según los criterios epistémicos y éticos que ella puede aportar. Específicamente con relación a los procesos educativos se ha adelantado ya por algunos la propuesta de una “pedagogía” filosóficamente fundamentada y orientada.<sup>20</sup>

c) Con relación a los procesos de socialización. Sin necesidad de resolver las disputas en torno a la constitución lingüístico-hermenéutica de la comunicación y la conducta ética (*comunitarismo* o *universalismo ético*), resultan evidentes los aportes que de suyo puede hacer la forma del pensamiento filosófico a la configuración de procesos de socialización crítica, libre y autorreflexiva, esto es, al paulatino expurgamiento de las diversas formas “ideológicas” de justificación y sostenimiento de la vida y acción social de los individuos.

d) Con relación al problema del sentido de la existencia. ¿Puede la filosofía en sí misma contribuir a la resolución de esta peliaguda cuestión? La crisis contemporánea de los grandes relatos, de las grandes ideologías modernas (el positivismo, el marxismo, el liberalismo, el nacionalismo), parece colocarnos ante la alternativa del escepticismo generalizado o la regresión a formas de pensamiento que se creían ya superadas. ¿Puede la filosofía ayudar a hacer frente a esta situación para algunos sumamente peligrosa? Creemos que sí; aunque con todas las prudencias que el caso amerita. En primer lugar la filosofía puede ayudarnos a disminuir la desazón, la aprensión ante la situación descrita, y a intentar aprehender las virtudes y posibilidades que ella conlleva. Lo más recomendable no sería retroceder ante la crisis de los viejos paradigmas y las ideologías buscando su rápida sustitución. El escepticismo y los planteamientos “revisionistas” son un buen caldo de cultivo para el pensamiento filosófico, pero la buena nueva de la filosofía no podría ser la de ofrecer un nuevo y ahora sí definitivo y verdadero meta-relato, una nueva utopía revisada, corregida y aumentada. En realidad, la mayoría de las ideologías modernas han tenido alguna base o inspiración filosófica; incluso parece ser una ley que el

pensamiento filosófico sólo adviene forma de conciencia socio-cultural a costa de desvirtuar-se y convertirse en “ideología”.<sup>21</sup> El problema estriba en que generalmente se toman de la filosofía sólo sus resultados, las conclusiones de tal o cual pensador o grupo de pensadores, y se ignora toda la problemática interna de los complejos procesos de constitución del pensamiento —de los procesos de investigación, reflexión, discusión, interpretación, comprensión, etc. Son estos procesos los que ahora pueden generalizarse y los que podrían llegar a hacer de la filosofía la “forma de pensamiento” de la humanidad del futuro. ¿Es posible esto? Sólo podría resultar inverosímil si se creyera que se trata de hacer de la filosofía un instrumento único, total y definitivo; absoluto. En realidad la filosofía no elimina ni sustituye los diversos elementos y en particular las diversas formas de pensamiento que constituyen el mundo socio-cultural: ayuda a que los comprendamos críticamente y a que exploremos mejor sus sentidos y posibilidades. Por mencionar un ejemplo extremo: no podemos suponer que la filosofía vaya a sustituir el anhelo religioso de la humanidad, pero sí puede ayudarnos a ubicar el sentido, las condiciones y los límites de la experiencia religiosa, el pensamiento religioso y las diversas modalidades institucionales y sociales de la vida religiosa; es decir, a hacer valer para la religión —con las ventajas y desventajas que ello le implique— su carácter también de “experiencia cultural”.

### 2.3 Filosofía y tradición cultural

Bajo las anteriores consideraciones debemos entender el segundo sentido de lo que llamamos la determinación cultural de la filosofía. Éste tiene que ver a la vez con el hecho de que la cultura en tanto que totalidad y *realidad efectiva* es necesariamente una *realidad particular*, esto es, *una cultura* histórica, social y hasta geográficamente determinada.<sup>22</sup> Antes de continuar, se nos plantea, a partir de la anterior observación, la necesidad de precisar lo que entendemos por los adjetivos “universal” y “particular” aplicados al término “cultura”, en razón de las confusiones a que esto ha dado lugar muchas veces, especialmente cuando se toma el concepto de “cultura universal” como una definición de la cosa misma y no sólo como definición de un concepto o una idea. Estricta-

mente hablando consideramos que es falso el supuesto de que existe —y también consideramos que es inadecuado el supuesto de que debe existir— una cultura universal. En realidad, cuando se usa la expresión “cultura universal” se lo hace para nombrar ciertas culturas particulares que poseen un amplio —pero nunca total— espectro de influencias; en otras ocasiones se habla de cultura universal para designar más que una cultura ciertos “elementos culturales” que poseen un alcance casi-universal. Así por ejemplo, podemos hablar de la “técnica” como una forma cultural universal —es decir, como una forma presente en todas las culturas— y podemos hablar de la “técnica moderna” como una forma cultural ampliamente extendida y que probablemente acabará por extenderse a todo el planeta. Ahora bien, aunque tenga un carácter “universal”, la técnica posee una determinación de su sentido según la cultura en la que aparece; y también, aunque la “técnica occidental” se integre a todas las culturas siempre lo hará a través de procesos específicos, dependiendo de las características idiosincrásicas de cada cultura particular. En general *cultura universal* designaría solamente un conjunto de elementos culturales de diversa índole y procedencia que poseen todos esa capacidad de gran alcance, pero estrictamente, es decir, en tanto que “cultura”, no existe y quizás no puede existir “cultura universal”.

El equívoco que produce la expresión cultura universal depende del doble uso que hacemos de la palabra cultura. Por una parte, cuando la usamos para designar una “totalidad de diversos elementos y aspectos estrecha y concretamente interconectados” (una cultura), y por otra parte, cuando la usamos como adjetivo para designar algunos de esos elementos. El concepto de cultura se refiere estrictamente al primer uso. Definir la cultura según el segundo uso, es decir, definir a la cultura simplemente como un “conjunto de elementos culturales”, conlleva el equívoco de reducir el concepto de cultura al de “información”.<sup>23</sup> Aunque estrechamente vinculados, ambos conceptos guardan sin embargo una diferencia esencial: mientras que información es un tipo de significación abstractamente considerada —esto es, sólo en función de determinaciones epistémicas y sintáctico-semánticas—, por el contrario, cultura es significación concretamente considerada y donde se ponen en juego una pluralidad de dimensiones y estructuras de determinación —*cognitivas, pragmáticas, afectivas, sociales, políticas*, etc. Así pues, en cuanto totalidad real y práctica,

en cuanto *totalidad concreta*, la cultura es necesariamente “cultura particular”. Relacionar la actividad filosófica con la cultura implica ineludiblemente relacionarla con “una cultura”, es decir, ubicar a la filosofía en el contexto de un proceso cultural específico. Igualmente, esta relación no tiene porque implicar una reducción o limitación del concepto de filosofía, por el contrario, ha de plantearse como condición de un ejercicio actual y eficaz de la actividad filosófica.

Cuando se rechaza contextualizar culturalmente la actividad filosófica es porque se supone que la filosofía es un saber puro —concepción meta-físico-abstracta de la filosofía que ya hemos cuestionado—, o bien porque se asume que al ser la filosofía un saber universal su único contexto cultural tendría que ser el de una supuesta “cultura universal” —suposición que también ya hemos criticado. Por nuestra parte, afirmamos que el discurso filosófico tiene pretensiones universales y a la vez se encuentra culturalmente determinado. En realidad, la idea de que es irrelevante contextualizar culturalmente a la filosofía tiene que ver con la suposición de que existe una cultura universal o que ciertos elementos culturales —en este caso la propia filosofía— poseen indiscutiblemente un carácter universal. Al no asumir tales suposiciones estamos en condiciones de efectuar la remisión del pensamiento filosófico al plural y diverso campo de las culturas particulares. Esta remisión no sólo limita las pretensiones de una filosofía abstracta sino también la pretensión de legitimar filosóficamente una supuesta cultura universal, que no es al fin sino una forma de convalidar un afinado aunque siempre discutible etnocentrismo. Finalmente, respecto a cualquier planteamiento de una “cultura universal” cabe preguntar: ¿para qué?, ¿cuál es su “utilidad”? Reducir la filosofía de la cultura al análisis del concepto puro y universal de cultura implica confundirla con la “ciencia de la cultura”, implica no saber guardar la diferencia *esencial* entre una filosofía de la cultura y una filosofía del Espíritu o de la Naturaleza —que tienen una pretensión ineludiblemente universalista. Hablar de “cultura universal” implica confundir la cultura con el Espíritu, el Saber, la Información, etc., implica reducir la “cultura” al aspecto “ideacional” o “representacional” que la compone, pero que no es el único ni el definitivo. No hay cultura universal y la filosofía de la cultura no puede ser —y buscando ser novedosa y aportativa— sino filosofía de *una* cultura o, si acaso, de *unas* culturas.

Cabe insistir en que vincular la filosofía con un contexto y una tradición culturales específicas no tiene porque significar simplemente que se trata de afirmar y convalidar ese contexto y esa tradición. Consideramos que la *conciencia cultural* de la filosofía es un antídoto contra todas las formas de etnocentrismo cultural disfrazadas de “universalismo”. Pero también consideramos que la *conciencia filosófica* de la cultura es un antídoto contra el propio etnocentrismo, es decir, contra la reducción del mundo cultural propio a ciertas identidades fijas y a ciertas significaciones axiológicas supuestamente inmejorables e inigualables. La tarea de la filosofía es más bien la de una comprensión y valoración crítica de los contextos y las tradiciones culturales. Incluso la filosofía puede constituirse en el horizonte esencial de comunicación, confrontación y mutua comprensión de las diversas culturas; ella puede, en fin, contribuir, usando la expresión de Badiou, a *hacer compatibles* la pluralidad de culturas del planeta.

### **3. La filosofía de la cultura como programa de investigación**

Finalmente, y de manera esquemática, queremos exponer el concepto de filosofía de la cultura en cuanto programa de investigación. Esto tiene que ver en principio con la necesidad de dilucidar los diversos niveles teóricos que configuran tal programa, para lo cual proponemos los siguientes puntos:

a) *La filosofía de la Cultura como autorreflexión y autocrítica de la filosofía*. Tema que hemos abordado en el apartado 1, del que sólo hemos propuesto un esbozo y que deja cuestiones todavía pendientes como la de la historia de la filosofía de la cultura, el análisis de las diversas funciones culturales de la filosofía, etcétera.

b) *La filosofía de la Cultura como “ontología de la cultura”*. Como dilucidación fundamental del *ser* de la cultura, de su concepto y de los conceptos concomitantes básicos, como por ejemplo: Naturaleza, Humanidad, Sociedad, Historia, Conciencia, Espíritu, Conocimiento, Poder, Lenguaje.

c) *La filosofía de la Cultura como “epistemología de la cultura”*. Como reflexión crítica e interdisciplinaria sobre las diversas ciencias que se ocupan de los fenómenos culturales (la sociología, la antropología, la historia, la economía, etc.).

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad y validez de las “ciencias de la cultura”? ¿Qué son las ciencias de la cultura en cuanto son también parte de la cultura misma, es decir, cuál es la función cultural de las ciencias de la cultura? ¿Qué relación existe o debe existir entre estas ciencias y la filosofía de la cultura? ¿Es posible y cómo un saber interdisciplinario, esto es, filosófico-científico acerca de los fenómenos culturales?

d) *La filosofía de la Cultura como hermenéutica de la cultura.* Derivado del anterior punto, bajo la condición de una respuesta positiva de la última pregunta, se plantea aquí la posibilidad de realizar análisis de “fenómenos culturales” específicos —estéticos, morales, sociales, políticos, históricos, etc.— poniendo en juego diversas perspectivas de estudio y en el horizonte de una concepción compleja —sistemática y dinámica— del ser de la cultura.

e) *La filosofía de la cultura como crítica de la cultura.* ¿Cuál es la situación de la cultura y de las diversas prácticas culturales en nuestro tiempo? ¿Cuáles son sus límites y posibilidades? Como señala Pérez Tapias,<sup>24</sup> en tanto que el concepto de cultura conlleva siempre una significación ambigua, pues puede referirse tanto a la cultura como un “hecho” como a la cultura como un “proyecto”, como un “ideal” (“cultura dada” y “cultura posible”), la filosofía de la cultura tiene también la doble tarea (general) de comprender críticamente el ser de la cultura y de contribuir a la definición de una “nueva cultura” o de una “cultura mejor”. En este sentido Pérez Tapias precisa la noción de la filosofía como crítica de la cultura, en tanto que “filosofía crítico-hermenéutica” de la cultura. La conjunción del elemento “crítico” con el “hermenéutico” señala los límites a lo que sería una pura “comprensión” abstracta (acrítica) como a lo que sería una mera “crítica” radicalista (incomprensiva) de la cultura existente, base de una utopía idealista y voluntarista, meramente negativista y rupturista. Por el contrario, una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura tiene por tarea redefinir la utopía —la necesidad cultural del pensamiento utópico.

f) *La filosofía de la cultura como filosofía de una cultura.* Sobre la base de lo que señalamos en las últimas líneas del apartado anterior, la filosofía de la cultura no puede proceder con el supuesto de que existe una sola cultura, una cultura universal —es decir, no puede partir del supuesto de que al concepto de cultura dilucidado por ella le corresponde algún tipo de realidad efectiva. Cierta-

mente es necesario construir una definición precisa del concepto de cultura e incluso de los elementos que universalmente constituyen la “cultura humana”, pero esta operación es todavía insuficiente para tener una comprensión cabal de lo que es *realmente* la cultura en tanto que totalidad concreta y actuante. Esta comprensión sólo puede tenerse si nos remitimos al análisis de “una” (o unas) cultura(s) determinada(s). La “unidad de sentido” que caracteriza a la cultura —que “es” la cultura— tiene un modo de existencia singular e irreductible: esa unidad no puede explicarse por nada más allá de ella misma: es un tipo de “objeto” que sólo puede “comprenderse”, es decir, sólo puede aprehenderse desde él mismo y en la perspectiva de su continuación, de su reproducción y su desarrollo: “*el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*”.<sup>25</sup> Todo análisis “objetivo” —exterior, distante— de la “unidad de sentido” de una cultura reduce necesariamente esa “unidad”, la inmoviliza y cierra. Es claro que la comprensión cultural —en tanto que proceso activo, práctico y vital— es una modalidad general de la vida cultural y no es privativa de la reflexión filosófica. Sin embargo la filosofía puede aportar a la comprensión cultural el elemento crítico sin el cual esa comprensión puede quedarse en la rutina de la continuidad o en la mera autosatisfacción etnocentrista. Aunque es cierto que el análisis crítico-filosófico de las tradiciones culturales existentes supone un horizonte de criterios transculturales, es cierto también, según hemos afirmado en el inciso anterior, que esos criterios no son absolutos y que el análisis de una tradición nunca puede suponer tener su “verdad” o “sentido” definitivo, pues en ese momento ya no sería precisamente una “tradicción” —bien porque lo haya dejado de ser por sí misma (una tradición muerta) o bien porque el propio gesto científico o filosófico, en la mera abstracción de su indagación, ha contribuido a darle muerte. Por el contrario, una adecuada perspectiva filosófica consistiría en saber mediar entre el acto de la “comprensión” de las tradiciones y el acto de la “crítica” —entre lo “particular” como realidad concreta y lo “universal” como realidad verdadera.

g) *La filosofía de la cultura como filosofía de las culturas (como horizonte del diálogo intercultural)*. Claramente, no estamos propugnando desde el inciso anterior que la filosofía renuncie a sus criterios epistémicos y a sus pretensiones universalistas. Lo que proponemos es un replanteamiento, una “re-ubicación”

de la perspectiva y posibilidades de tales tareas. Al universalismo abstracto, apriorístico y categórico de la filosofía tradicional oponemos un universalismo *a posteriori*, concreto e hipotético, esto es, un universalismo que se va construyendo históricamente a través de un proceso dialógico continuo, mediante un amplio, complejo y creador diálogo intercultural. La filosofía puede ser partícipe importante en la realización de ese diálogo, e incluso puede llegar a cumplir una tarea de primera importancia: contribuir a la definición de los principios normativos y los fines últimos del proceso dialógico. Sin embargo, a fin de evitar la posible e indeseable significación autoritaria de esta función, esto es, a fin de evitar una refuncionalización del etnocentrismo y la perspectiva abstracta, hemos de observar que esta función sólo es legítima cuando aparece coronando el conjunto de tareas filosóficas respecto a la cultura que hemos definido anteriormente, en particular, las tareas autorreflexivas y crítico-hermenéuticas. Un filósofo sólo puede asumir legítimamente una perspectiva transcultural si a la vez dice —autocríticamente— desde dónde asume esa perspectiva, esto es, desde cuál cultura analiza a las demás, piensa su interrelación y piensa incluso unos “universales” o “ideales” culturales para todas las culturas. Con esta condición, la filosofía puede llegar a ser ese auténtico y eficaz horizonte de la comunicación intercultural y ese espacio desde el cual podremos diseñar la “nueva cultura”, es decir, las “nuevas culturas” de la humanidad, en toda la extensión y la intención de su concepto.

### Notas

1. Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Hachette, Buenos Aires, 1960.
2. Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1945; *Las ciencias de la cultura*, F.C.E., México, 1951.
3. F. Larroyo, *Filosofía de la cultura*, Porrúa, México, 1954; Miguel Bueno, *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, Imprenta universitaria, México, 1956.
4. Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993. José Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995. Ver también: David Sobrevilla (comp.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998.
5. La relación de la filosofía con el mito y la religión, ¿es de ruptura radical o existe cierta continuidad entre los dos momentos? Ambas tesis han sido defendidas. El texto sobre *Los presocráticos* de Miguel Morey es una muestra clara de la primera tesis; la

segunda se encuentra brillantemente expuesta por Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía* (Tusquets, Barcelona, 1977).

6. Cfr. José Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, *op. cit.* Ver sección I.

7. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

8. Alain Badiou, *op. cit.*, p. 18.

9. *Op. cit.*, p. 37.

10. La definición de la filosofía como intercesora o “mediadora” cultural está presente en otros pensadores contemporáneos, por lo que podemos suponer que se trata de un tópico de nuestro tiempo. Cfr. Jürgen Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1989; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1994.

11. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995. En particular, Vattimo previene contra la conversión de la hermenéutica en una moda difusa y contra el olvido de su significación filosófica, de su “vocación nihilista” y su “transformación en una genérica, excesivamente débil filosofía de la cultura” (p. 82).

12. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971.

13. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.

14. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

15. Un buen ejemplo de esta inversión metodológica se encuentra en la llamada “antropología hermenéutica” o “posmoderna”. Cfr. la obra de Clifford Geertz, en particular, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

16. Cfr. Pérez Tapias, *op. cit.*

17. Otras experiencias-límite del ser humano: el erotismo en el sentido de Bataille, el potlach (“el sacrificio inútil” en el sentido de Duvignaud), las drogas, el suicidio, el sueño, el trance... Ver: George Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1979; Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, F.C.E., México, 1979.

18. Ver: Eugenio Trías, “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 283-296.

19. Estos enfoques son parte de un cierto “sentido común” acerca de la filosofía; lo más cercano a su formulación teórica ha sido realizado por cierto tipo de marxismo más bien vulgar.

20. Cfr. el llamado Programa de “Filosofía para Niños” de Mathew Lippman y Ann M. Sharp. Sobre la importancia de la filosofía y de la filosofía de la cultura en particular, para el diseño de una “pedagogía crítica”, cfr. la obra de Henri Giroux.

21. Cf. Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de la ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985.

22. Sobre el descubrimiento de la particularidad e historicidad de las culturas por obra del “romanticismo” europeo del siglo XIX, con Herder y otros, cfr. diversos artícu-

los de Isaiah Berlin, en particular algunos de los incluidos en: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, F.C.E., México, 1983.

23. Equívoco que comete Jesús Mosterín. *Cfr. op. cit.*

24. *Cfr.* Pérez Tapias, *op. cit.*, Sección I, en especial capítulos 5 y 6.

25. H.G. Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 437.

# LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE EL DEBATE DE LA POSTMODERNIDAD EN LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS<sup>1</sup>

Enrique Dussel

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

## *Resumen*

En este artículo se hace un balance crítico de la situación actual de los estudios sobre “pensamiento latinoamericano” en América Latina y, principalmente, en los Estados Unidos. En los dos primeros apartados se analizan los antecedentes generales del pensar latinoamericano y los desarrollos del pensamiento crítico europeo de las últimas décadas, particularmente en torno a la disputa sobre modernidad y posmodernidad. En el tercer apartado se ofrece una recapitulación de la “filosofía de la liberación” latinoamericana, en el marco general del pensamiento crítico de la periferia postcolonial los llamados *Subaltern Studies*. Se da cuenta de pensadores y de estudiosos del pensamiento de toda la periferia (África, Asia, América Latina) como Ranajit Guha, Homi Bhabha, etc. En el cuarto y quinto apartados se presentan algunas réplicas a estudiosos y críticos norteamericanos (de origen latino algunos), del pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación. Frente a posturas radicalmente pluralistas y anti-fundacionistas, “posmodernistas”, se insiste en el carácter irrenunciable de una racionalidad crítica capaz de cuestionar el orden mundial actual desde el punto de vista de la periferia y la marginación.

## *Abstract*

In this paper, we make a critical balance of the current stage of latinoamerican thought's studies, in Latin America, and principally, in the United States. In paragraphs the first and the second, we analyse the general previous of latinoamerican thought and the recent developments of the european critical thought, in particular that on the discussion between modernity and posmodernity. In the third paragraph we offer a summary of the latinoamerican “philosophy of liberation” in the general frame of postcolonial periphery's critical thought, the called *Subaltern Studies*. We make known thinkers and scholars of philosophical thought of all the periphery (Africa, Asia and Latin America), as Ranajit Guha, Homi Bhabha, etc. In the fourth and fifth paragraphs, we make an evaluation, with some critical replies, of northamerican scholars and critics (someone latinos) of the latinoamerican thought and, in particular, of the “philosophy of liberation”. In front of radical pluralistic and anti-foundationist positions, called “posmodernist”, we stress the necessity of a critical rationality, that could to discuss the current world order from the periphery and exclusion's view.

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los 90's, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la “localización” de los sujetos del discurso teórico--interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en los estudios, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo (“latinoamericanismo I”) pareciera un objeto de museo —debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión. Veamos rápidamente la dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo “una” interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

### **1. El “pensamiento latinoamericano”: desde el fin de la segunda guerra europeo-norteamericana**

A mediados de los años 40's, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como Leopoldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, etc.) reiniciaron el debatir la problemática de “nuestra América” latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el “Panamericanismo” norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el “Iberoamericanismo” del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica “institucionalizada” en la etapa anterior a la guerra —en la periodización de Francisco Romero—, habían comenzado a trabar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la “historia” del pensamiento latinoamericano, olvidada por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época.

El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del “Occidente” en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el África un P. Tempels publicaba en 1949 *La Philosophie Bantu*, en *Présence Africaine*, París. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un “pensamiento hindú” como motor emancipador de la ex colonia británica.

Esta etapa culmina en torno al 1968, momento de grandes movimientos intelectuales y estudiantiles (que se inician con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el “Mayo francés” del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el “Cordobazo” argentino).

## **2. Modernidad/Postmodernidad en Europa**

En la década del 70 cambia el “ambiente” europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista), mientras que otros se han burocratizado (conformando el marxismo *standard*, incluyendo el “clasismo” althusseriano). Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalismo o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del marxismo *standard* (el proletariado como “sujeto mesiánico” el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etcétera).<sup>2</sup> En Francia Gilles Deleuze,<sup>3</sup> Jacques Derrida<sup>4</sup> o Jean-François Lyotard, en Italia Gianni Vattimo<sup>5</sup> (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la “razón moderna”, bosquejada bajo la categoría de “Totalidad” por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, París, es como un manifiesto. En la tercer línea de la

*Introducción* se nos dice que “el término está en uso en el continente americano”, y lo define:

Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos.<sup>6</sup>

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad,<sup>7</sup> y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento “postmoderno” no sólo se opone al marxismo *standard*, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia, de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la “Différance”, la multiciplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro-relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism of the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso. Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición “postmoderna”, pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmoderno se da a finales de los 80's. En la obra de H. Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlín, 1994,<sup>8</sup> o en la obra compilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, publicada por Duke University en 1993,<sup>9</sup> pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los 80's. En general significa una generación que experimenta un cierto “desencanto” propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridad cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, dife-

rencial, de una cultura tras nacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales<sup>10</sup> o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoame-ricano.<sup>11</sup>

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina.<sup>12</sup> Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latino--americano; contra Adolfo Sánchez Vázquez,<sup>13</sup> Franz Hinkelammert,<sup>14</sup> Pa-blo Guadarrama, Arturo Roig,<sup>15</sup> Leopoldo Zea,<sup>16</sup> Augusto Salazar Bondy,<sup>17</sup> entre otros. En todos los casos —y en el mío propio— su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.) bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la “localización” de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueología epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza; es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el “desencanto político” en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido, complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe:

El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segunda reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto.<sup>18</sup>

Lo que no se advierte es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes *a priori* neces-

rias, pero revaloriza una *historia genético—epistemológica*. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo a una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articuladas a las macro--instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionamente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de haber un Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, “la postmodernidad —dice Eduardo Mendieta— perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo”.<sup>19</sup>

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del periodo nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de “completar la tarea de la Modernidad”, como racionalidad crítico-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty.

De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etcétera.

### **3. Surgimiento de un pensamiento crítico en la periferia postcolonial: la Filosofía de la Liberación.<sup>20</sup>**

En reciente seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter Dignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (princeton), Dipesh

Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado “*Subaltern Studies*”, cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha<sup>21</sup> inició una transformación teórica que de marxista *standard*, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas, en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak,<sup>22</sup> Homi Bhabha,<sup>23</sup> los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y muchos otros, todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de “compromiso” político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica del racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos de análisis.

La obra de Edward Said de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeos sobre el Asia. Con respecto al África, la posición de Tempels será criticada casi tres décadas después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, París.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina) comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos un marxismo renovado como referencia teórica. Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R. Guha en India), e influenciada también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente “Pensamiento latinoamericano”, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario,

que sólo ahora al final de los 90's va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico-radical de dimensiones ontológico-fundamentales. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*, lo que le ayudó a comprender el sentido político de la ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*:

¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia.<sup>24</sup>

Y concluíamos diciendo que es necesario decir “un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kebre*)”.<sup>25</sup>

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Fanz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60's. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso.<sup>26</sup> Sufriremos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-strucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero

desde un horizonte mundial (metrópolis/ colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Levinas) descubríamos en el “Yo” con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo “Yo” del “yo conquisto” de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el *ego cogito* de Descartes en la Amsterdam de 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la “Edad clásica” de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el “mito de la Modernidad”,<sup>27</sup> la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del “occidentalismo” (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer “contradiscurso” de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El “excluido” y “vigilado” en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa había sido anticipado en siglos por el indio “excluido” y “vigilado” en las “reducciones”, pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI.<sup>28</sup> El negro vigilado en la “sensala” junto a la “casa grande” había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. “El Otro” de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya en ese entonces a Jacques Derrida, denominaba “distinto” (porque la “diferencia” se definía desde la “Identidad”),<sup>29</sup> es, de una manera “generalizada” o en abstracto, el “excluido” y vigilado de Foucault como demente recluido en el manicomio o como criminal separado en la prisión. Ver en la “exterioridad” una categoría meramente moderna es distorsionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la liberación “reconstruye” —no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el Otro, pero sin “responsabilidad” sobre el que dejara de “tener hambre”, de estar sin casa, de ser extranjero. La Filosofía de la liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debe pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es “representante” de nadie, ni habla en nombre de

otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño-burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etcétera (todos los tipos de alteridad posible), desde su conciencia ética situada, que es la de cualquier ser humano con “sensibilidad” ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

“Localizar” (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria,<sup>30</sup> etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionado, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias aunque no suficientes* para un discurso que justifique la praxis de liberación.

Si es verdad que hay una historia hegeliana, “gran relato” encubridor y eurocéntrico,<sup>31</sup> no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los *black* americanos, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las “luchas por el reconocimiento” de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una “Voluntad de Vivir” de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del

género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, *en cuanto supreficial o reductivamente utilizado* debe ser superado. Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede “decretar” su inexistencia, inutilidad epistémica, total negación. Por el contrario, la “deconstrucción” derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (esto último permite una tal deconstrucción). Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico. El tiempo ha llegado en América Latina de pasar a posiciones de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaran “superadas”, “antiguas”, “obsoletas”, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La “lucha de clases” nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas coyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el “proletariado” no es un “sujeto metafísico” para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

#### **4. Los estudios latinoamericanos en Estados Unidos**

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío transnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como “hispanos”) han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los “Estudios Latinoamericanos” (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria, que tomó el relevo del

“pensamiento latinoamericano”, en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presentes en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelco teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa<sup>32</sup> más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos.

Si a esto agregamos que los “*Cultural Studies*”, especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuart Hall, de origen jamaicano), también contaron con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando.

Los “*Subaltern Studies*” procedentes de la India, el “pensamiento” y la “filosofía africana” en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una “razón poscolonial (*postcolonial reason*)”,<sup>33</sup> que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo “pensamiento latinoamericano” y la “filosofía de la liberación” han ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un “estudio subalterno latinoamericano (*Subaltern latin american Studies*)” se sobrepone a muchos temas ya tratados en la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60’s, y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas de aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los “estudios latinoamericanos” en los Estados Unidos como del “pensamiento latinoamericano” de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería “producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura”,<sup>34</sup> lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial. Ante el des-

cubrimiento de la interpretación del “orientalismo”, en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto “occidentalismo” (la autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de “postoccidentalismo”:

Occidentalism is thus the expression of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance, Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the West and its Others.<sup>35</sup>

Lo “postaccidental” de Coronil es, por ello, como la “transmodernidad” que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo “postmoderno” es todavía europeo, occidental. Lo postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya “occidentalización” es mayor que en el África y Asia, y su emancipación lejana —por lo que lo de “poscolonialismo” no le cabe adecuadamente.<sup>36</sup>

## **5. Reflexiones Finales**

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrado, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia. En primer lugar, se trata de una “filosofía” que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, “*Subaltern Studies*”, “*Cultural Studies*”, “*postcolonial reason*”, metracrítica del latinoamericanismo como la de Moreira y demás). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de “testimonio” (prefero llamarla “épica”, como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar,

debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso teórico mismo de todos esos movimientos críticos que, de hecho, se habrían inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etcétera., que deben ser “reconstruidos” desde un horizonte mundial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), y a partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la “razón moderna” no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etcétera) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etcétera).<sup>37</sup> La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionista opone principios universales a incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por la hegemonía indecible *a priori*.<sup>38</sup> La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presentes y poder así subsumir la herencia del “pensamiento latinoamericano” de los 40’s y 50’s, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60’s y 70’s, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los 80’s y 90’s. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El “núcleo firme” de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada parcialmente (por H. Cerutti, O. Schutte, K-O. Apel Y otros), pero, opino, ha respondido hasta ahora creativamente.

El próximo siglo nos depara una tarea urgente: el diálogo Sur-Sur, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del “centro”. Además, el diálogo “transversal” de las “Diferencias”: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las “víctimas” (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo tras nacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta ser como el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Creo que la Filosofía de la Liberación nació en este “ambiente” crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos limitados “a la mano” y en su época, en su “localización” histórica. Meta-categorías como “totalidad” y “exterioridad” siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas con las microestructuras del Poder, que se encuentra disminuido en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

### **Notas**

1. Ponencia presentada en Bogotá en el I Simposio Internacional de Estudios Humanísticos sobre “La Postmodernidad en debate”, el 24 de noviembre de 1998.

2. Véanse de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969 (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972 (trad. esp. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México); *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975 (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976 (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984 (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986. Nos decía D. Eribon que puede verse cómo en *Historia de la locura* Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El “orden” (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohíbe, primero; pero, posteriormente, los “quebrados” toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo “diferencial”; Sartre de lo “universal”. Es necesario saber articularlos.

3. Véanse de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París, 1962; Foucault, Paidós, México, 1991; con Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1972.

4. Véanse sus obras juveniles tales como: “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, 1964, pp.322-354; 4, pp.425-43; del mismo en *L'écriture et la Différence*, Seuil, París, 1967; *De la Grammatologie*, Minuit, París, 1967.

5. Véanse de Gianni Vattimo *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1968; *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985; *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano, 1988; *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989; *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998.

6. Ed. castellana: Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que su origen histórico es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlín, 1993, p. 10).

7. Véase mi obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1974.

8. Con trabajos de los editores y José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

9. Con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, B. Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

10. En especial Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

11. Véase Roberto Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997. Y la crítica de un R. Maliandi, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.

12. Véanse de nuestro filósofo: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996; *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichts-philosophie*, Facultad de Filosofía, Tübingen (sin fecha); con Eduardo Mendieta (editores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Universidad de San Francisco, México, 1998, con trabajos de los editores y W. Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

13. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, p.18.

14. *Ibid.*, p.19.

15. Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

16. Lo dicho con respecto a A. Roig.

17. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, pp. 89 y ss. “Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia psicológica es sólo expresión de una enajenación económica” (*Ibid.*, p.90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

18. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, pp.39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H. Cerutti me criticó en nombre de la “clase obrera” (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del althusserianismo, por el uso indebido de “pobre” y “pueblo” que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los “excluidos” (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... “Otros” que vagan en la “exterioridad” de la visión panóptica de la “totalidad” de la “Edad clásica” francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

19. En “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad”, en la obra que edita con S. Castro-G., 1998, p. 159.

20. Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed., 1993; y *Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996.

21. Véase: “On some aspects of the Historiography of colonial India”, en R. Guha-G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, 1988. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera “historiografía

de la India” tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en Karl Marx, Michel Foucault o Jacques Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

22. Véanse de “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value”, en G. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York, 1987; *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London, 1993; “Can the Subaltern Speak?”, en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 66-111.

23. Su obra de *The location of culture*, Routledge, London-New York, 1994, de la cual E. Said escribe: “His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodern”, se sitúa en una fecunda “localización (location)”: el “ser-entre”, el “in-between (ness)” supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bahbha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la “otherness of the Other” pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del “ser-entre” del “border land” de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un “lugar” privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bahbha asume una negación del marxismo simplista de muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras y hasta reaccionarias.

24. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp.34-35.

25. Véase mi obra *Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996.p. 126, nota 170.

26. Véase mi artículo “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

27. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The Invention of the Americas*, Continuum P. H., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

28. Lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos “disciplinaria” de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el “examen de conciencia” jesuítico, un “ego cogito” reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californinos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

29. Es decir, hablaba de la “Différance” como “Diferencia” otra que la mera “diferencia” en la Identidad, desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires. Después desde México en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre “diferencia” y “Dis-tinción” del Otro (Edicol, México, 1977), donde en el prólogo indico (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía “postmoderna”.

30. Hermann Cohen escribía que el método óntico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

31. Véase mi obra ya citada *1492: El encubrimiento del Otro*, cap.1.

32. Sólo cuando en torno al “inglés” del “Commonwealth” comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, pero en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

33. Véase Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London, 1997. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El Commonwealth se hace presente.

34. Véase “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en E. Mendieta-S. Castro-G., *Teorías sin disciplinas, op. cit.*, pp.59-83. El “latinoamericanismo norteamericano” que se practica en los “estudios de áreas” de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: “La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global” (*Ibid.*, p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que “la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas” (*Ibid.*, p. 71).

35. Fernando Coronil, *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, pp.14-15.

36. Walter Mignolo, en “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-G., pp.31-58), desarrolla el argumento.

37. Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, Madrid, 2da.ed., 1998.

38. Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, London, 1977; *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres, 1985; *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres, 1990; *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996 (en inglés *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996). Próximamente se publicará un artículo mío dando cuenta crítica de la posición de este crucial pensador latinoamericano.

# AUTOCOMPRESIÓN Y RECONOCIMIENTO UN ENFOQUE HEGELIANO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA MEXICANA: VACONCELOS, RAMOS Y URANGA

Rubí de María Gómez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## *Resumen*

El presente trabajo es una interpretación hegeliana del sentido de la Filosofía de la cultura en México. Mediante una confrontación del pensamiento filosófico del mexicano Emilio Uranga (primera mitad del siglo XX) con el pensamiento de Hegel, intentamos mostrar que existe un significado común entre el *proceso de autocomprensión* que configura la Filosofía mexicana y el *concepto hegeliano de autocomprensión*. Pero tal afinidad no se puede captar mientras no se cuestione el rasgo etnocéntrico de la interpretación que define a la primera como “particularista” y trata al segundo como uno de los más grandes “universalistas”. Uranga dialoga con la filosofía europea, y desarrolla una posibilidad de afirmación auténtica y universal de la cultura mexicana, de la que puede seguirse asimismo la afirmación plenamente universal de la filosofía. La filosofía mexicana se muestra como una de las expresiones de pensamiento más adecuadas para comprender los procesos de identidad, diferenciación e intercambio cultural en el plano de las ideas, sin negar el valor de las filosofías europeas.

## *Abstract*

In this paper we offer a hegelian interpretation about the meaning of the Mexican philosophy of culture. Through a confrontation between the mexican philosopher Emilio Uranga (around 50's) and Hegel's thought, we try to show that there is a common meaning between the *self-understanding process* of mexican philosophy and the *hegelian concept of self-understanding*. But this affinity can not take place, if we don't criticize the ethnocentric position which defines to the first as “particularist” and to the second as one of the greatest “universalistic”. Uranga dialogues with european philosophy, and he develops a possible authentic and universal affirmation of mexican culture, which we may infer, in the same way, the fully universal affirmation of mexican philosophy. So, mexican philosophy appears as one of the most adequate thought's expressions to understand the process of cultural identity, exchange and difference. And all this, without having to refuse the value of the European philosophy.

*La forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus actitudes, sus hábitos y costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y en la ciencia, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general... El espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo.*

Hegel

*Quizás el destino de nuestro pensamiento será siempre el de estar 'nepantla', como gustaba decir Uranga, entre dos aguas, oscilando entre el afán de autenticidad en la xoxobra y la fascinación por la seguridad de la voz del otro. Pero la obra de Uranga quedará como un destello de un momento en que estuvimos a punto de conocernos sin velos.*

Luis Villoro

## **Introducción**

La filosofía mexicana ha sido también filosofía de lo mexicano y esto se ha leído como signo de debilidad, o de una parcialidad filosófica que se expresa en un desinterés por ella generalizado entre los mismos filósofos mexicanos; aun cuando, en labios de Emilio Uranga, “el pensamiento filosófico de la revolución mexicana ha sido una reflexión sobre el tipo de hombre que ha producido la revolución mexicana, no descrito en sus características vernáculas o locales sino apresado en aquellas de sus notas que son más universales y esenciales”.<sup>1</sup> Uranga aspira a desarrollar el tema “ontológico” desde la perspectiva de la cultura mexicana, de la misma manera que Hegel desarrolla las preocupaciones ontológicas que surgen, naturalmente, de su propio contexto cultural.

Las referencias culturales que se presentan en la obra de aquel que se conoce como el último pensador sistemático, para el que la racionalidad y el saber

absoluto en tanto despliegue de la idea constituyen la realización última del Ser, son interpretadas sin la degradación que marca la interpretación de las filosofías mexicanas, y más bien concebidas como parte esencial de su sistema filosófico. Dichas referencias son presentadas pues como un aspecto esencial del proceso histórico que acompaña su descripción ontológica; es más, son los elementos que permiten comprender su pensamiento a la vez como un desarrollo histórico real y como “una progresión hacia modos de ser más altos y verdaderos”.<sup>2</sup>

En esta comparación queremos hacer notar que la diferencia más clara entre el discurso de Hegel (y en general de la filosofía europea) y el de la filosofía mexicana (particularmente la de Emilio Uranga) es la identificación que el europeo hace del mundo con su propia experiencia cultural. Dice Hegel: “El estado es la realidad de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares (...) se cambian por sí mismos en el interés de lo universal”.<sup>3</sup> Pero la misma noción de Estado que a Hegel le importa desentrañar es un producto de su particular forma de organización social y política; es decir, su definición del Estado (*Volksgeist*) es producto de su propia configuración estatal. Él mismo lo dice más adelante, cuando afirma: “Cada pueblo tiene la constitución que es adecuada a él y la que le corresponde”.<sup>4</sup>

Sin embargo los críticos de Hegel no consideran esto un particularismo chauvinista. Reconocen en las categorías hegelianas la expresión indudable de un pensamiento universal, y se refieren a la terminología de su filosofía distinguiéndola y apoyándose en ella para comprender el significado de las ideas expresadas.<sup>5</sup> En general es claro por qué es posible mantener esta postura frente a Hegel. La expresión de un pensamiento que afirma la reconciliación del espíritu en el absoluto racional de la filosofía permite comprender el paso de una asimilación inmediata de los problemas políticos y sociales contiguos, hacia preocupaciones más generales (universales) sobre *el hombre*.

Por ello Hegel, concibiendo a la filosofía como filosofía de *su* cultura que se expresa como “conocimiento de la evolución de lo concreto”,<sup>6</sup> puede decir: “la noción y la penetración están acompañadas de tanta desconfianza que tienen que ser justificadas por la violencia; sólo entonces puede *el hombre* someterse a ellos”,<sup>7</sup> ser interpretado como un “filósofo”, es decir como un “pensador universal”. Hasta hoy el pensamiento hegeliano, con su fuerte valoración de la

filosofía como forma de realización del Absoluto, se reconoce en su descripción del Ser como un camino en “el desarrollo de la Idea”. Pero si para comprender este pensamiento tenemos que hacer abstracción de las abundantes referencias culturales concretas que contiene, o concebidas como expresión de una única cultura (“La Cultura”), se sigue implícitamente que sólo el desarrollo histórico de Europa conduce a la realización del Absoluto.<sup>8</sup>

Pero si no atendemos con los mismos criterios a las semejanzas de sendas expresiones filosóficas (la de Uranga y la de Hegel), la filosofía de Uranga se juzga de particularista (en el mejor de los casos), si no es que como “localista”, “nacionalista” o “etnocéntrica”, mientras la de Hegel es interpretada como una de las mejores expresiones de filosofía universal. En la filosofía continental las múltiples referencias a Alemania, o a la religiosidad y formas de acción política de los alemanes, no son entendidas respecto a Hegel como una reducción localista o folclórica, sino como expresión plena de la conciencia filosófica de la modernidad; *su* tiempo es identificado con *El* tiempo y *su* cultura interpretada como *La* cultura: origen nutriente de su filosofía política y de su filosofía de la historia, que acaban vinculando al espíritu del mundo con el Estado y la sociedad alemanas.

Pero cuando se piensa en el pasado filosófico de México aparece “el problema”. A diferencia de la legitimidad (e incluso el prestigio) de que goza la “filosofía alemana”, en cuanto intentamos hablar de la “filosofía mexicana” se pone en cuestión la legitimidad e importancia que tiene la historia de un pensamiento enfrascado en pensarse a sí mismo; en autoconocerse en lo particular de su cultura concreta, aunque esto signifique reconocer simplemente, como lo hiciera Hegel, que “lo común e imperecedero se halla inseparablemente unido a lo que somos históricamente”.<sup>9</sup>

Para resolver el problema de la asimetría inicial con que acostumbramos medir a las filosofías, más que encontrar referentes comunes debemos hacerlas entrar en relación. Empecemos por considerar la autognosis realizada por los filósofos mexicanos como una búsqueda de conocimiento de nuestro ser, que se aproxima al sentido de la *autocomprensión* hegeliana en lo que ésta tiene de categoría cultural. Además de ser fundamentalmente una noción gnoseológica y ontológica, la idea hegeliana de autocomprensión termina por definir el sentido profundo de la realidad humana en términos de intersubjetividad. Aquí intentaremos establecer un diálogo entre la filosofía mexicana y la filoso-

filosofía continental, a través de éste que es uno de sus más claros representantes: Hegel.

Ello nos obliga a atender al sentido profundo de la definición hegeliana de la *autocomprensión*, para intentar superar la parcialidad y el etnocentrismo intrínseco a la distribución y jerarquía político-cultural que se asume frente a las dos descripciones filosóficas. Parcialidad que, creemos, puede ser subsanada justamente en el diálogo (única forma posible de acercarse a la universalidad) multicultural. La síntesis alcanzada por Hegel en lo concreto del espíritu que expresa la cultura como eticidad (*sittlichkeit*) y las fuentes historicistas (y existencialistas) de la filosofía mexicana sobre la cultura (Samuel Ramos, Emilio Uranga) justifican nuestra intención de realizar una interpretación hegeliana del sentido de la Filosofía de la cultura en México, y una confrontación de Emilio Uranga con el pensamiento de Hegel. Confrontación que, esperamos, alcance a alumbrar algunas de las sombras que persisten en la filosofía europea, y que en Hegel se manifiestan con especial nitidez.

El objetivo general del trabajo es comprender la filosofía de la cultura en México a la luz del historicismo hegeliano y desde el horizonte del reconocimiento de la intersubjetividad que se expresa en el concepto hegeliano de *autocomprensión*, y en la dialéctica del amo y el esclavo; así como complementar críticamente el sentido de la filosofía europea, al enfrentarle el tema uranguiano de la “accidentalidad”. Trataremos pues de contrastar las interpretaciones culturalistas del historicismo hegeliano con la filosofía de algunos pensadores mexicanos —particularmente la de Emilio Uranga—, con el fin de identificar y justificar el valor filosófico de la autorreflexión filosófico-cultural de los pensadores mexicanos, en el contexto del pensamiento filosófico internacional que los nutrió.

La hipótesis que sustenta nuestra pretensión es la idea de que existe un significado común en el *proceso de autocomprensión* que configura la Filosofía mexicana y el *concepto hegeliano de autocomprensión* (concepto que, siendo producto de los intereses ontológico-epistemológicos de Hegel, contiene implicaciones culturales). Pero tal afinidad no se puede captar mientras no se cuestione el rasgo etnocéntrico de la interpretación que define a la primera como “particularista” y trata al segundo como uno de los más grandes “universalistas”. En ambos casos (la filosofía hegeliana y la uranguiana) sus

planteamientos deben considerarse como productos de una sistematicidad teleológica que considera al espíritu como un universal que es, antes que nada, una singularidad concreta. Y es que, como dijera Hegel: “el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo”.<sup>10</sup>

Expondremos pues una crítica del lugar marginal que ocupa la filosofía mexicana en el concierto de la filosofía mundial, a través de tres temas en dónde se analizan comparativamente algunos planteamientos de José Vasconcelos, Samuel Ramos y Emilio Uranga, con algunos aspectos de la filosofía hegeliana: “Historicidad y cultura. La síntesis universalismo-particularismo”, “Más allá del complejo de inferioridad. Interpretación y reconocimiento” y “Hacia un nuevo humanismo. Autocomprensión y dialéctica”.

### **Historicidad y cultura. La síntesis universalismo-particularismo**

*Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta sino la esencia ‘real’ y ‘viva’.*

Hegel

*La cultura en México ha tendido siempre al aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades. Por eso la cultura no ha sido efectiva como agente de promoción del espíritu.*

Samuel Ramos

Con relación al renacimiento de la cultura filosófica que impulsara el proceso revolucionario de principios de siglo, los filósofos mexicanos se han visto atrapados en la disyuntiva histórica de afirmar el carácter universal de la filosofía o atender a lo propio y específico de su realidad cultural, como vía de expresión de su pensar filosófico. José Vasconcelos no escapa a esta disyuntiva y, como algunos otros, consciente de ella, la asume y explica, al punto en que llega a constituir uno de sus objetos de reflexión fundamentales: “no sólo no es posible, sino que no es deseable que aparezca una filosofía iberoamericana, dado que la filosofía, por definición propia, debe abarcar no una cultura, sino la universalidad de la cultura”.<sup>11</sup> Sin embargo no escapa reduciéndose a uno de los polos de la disyunción sino a través de la afirmación de ambos. Desarrolla así una definición de la filosofía y de la tarea humana como *realización del espíritu* desde una perspectiva estética, a partir de las diferencias culturales y tomando como base la geografía, en el mismo sentido en que Hegel definiera en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* la unidad del Estado en torno a las determinaciones de la cultura nacional predominante.

Para Vasconcelos “el parentesco del hombre con el medio se manifiesta no sólo en lo físico sino también en lo espiritual”, por eso cree que es necesario considerar que “la naturaleza seguirá como inconclusa y anhelante hasta el momento en que el hombre, fascinado por su belleza, la toma en su corazón y la espiritualiza en su fantasía”.<sup>12</sup> Sin embargo esta forma de “multiplicación de las maneras de la conciencia” en que consiste su reconocimiento de la pluralidad cultural, y que se expresa en una filosofía que integra la conciencia de su diferencia frente a Europa, no debe, como el mismo Vasconcelos dice, “robarnos todo el poder”. Para él el carácter particular del filosofar no debe anular la potencia universal del pensamiento: “el nombre de nuestra etapa es la universalidad”.<sup>13</sup> Por ello la filosofía, como la cultura, debe ser, además de particularista y pluralista, *sinéctica*; es decir, capaz de expresar no sólo el sentido particular de una cultura determinada (sea ésta mexicana o latinoamericana) sino también de la cultura humana.

Aparentemente la única perspectiva posible para alcanzar la universalidad es el reconocimiento de nuestra existencia común: “La sustancia —decía Hegel— se manifiesta en la individualidad como el *pathos* de ésta, y la individualidad como lo que la anima y se halla, por tanto, por encima de ella; pero

es un *pathos* que es al mismo tiempo su carácter; la individualidad ética forma de un modo inmediato en sí una unidad con este su universal”.<sup>14</sup> Coincidente con Hegel, pero colocando el conflicto de la cultura uni-versal en América, Vasconcelos postula una forma de organización intercultural que afirma una posibilidad de pensar y hacer filosofía universal. Sobre esta base construye una distinción racial y cultural entre latinos y sajones, que no concibe como un conflicto o antagonismo radical (lo que sí se produce en relación con intereses políticos o económicos) sino como condición de un encuentro fecundo que logre realizar el proyecto común de la humanidad. Esto es lo que entiende cuando plantea su teoría de los tres estados de la civilización, que comprende tres grandes ciclos: materia-lista, intelectualista y estético; aunque, a diferencia de la síntesis racional de la filosofía hegeliana, la síntesis que Vasconcelos propone tiene como base un carácter estético que concibe como destino y finalidad última en la realización de lo humano.

La efectuación de la síntesis pasa por un proceso creativo: el diseño de un ideal universal que él adelanta a través de lo que llama “cinco etapas de la evolución histórica de la sociedad”, que representan cinco niveles de desarrollo progresivo hacia la unificación final: el período del soldado, el período del abogado, el período del economista, el período del ingeniero y el período del filósofo. Ellos preparan el “advenimiento del período estético”; culminación de esta suerte de desenvolvimiento cultural que aspira a la unificación de las culturas y que conjuga el concepto universal de la filosofía occidental con la particularidad y diversidad de las realidades culturales. También vincula el nivel histórico de la realidad social con el plano inmutable del pensamiento al reconocer en esos cinco estadios los aspectos más concretos de la realidad: política, economía y sociedad, sobre los que versa su planteamiento estético. Mas —como para Hegel, quien considera que lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo en la idea y para el cual la razón es irrenunciable— el progreso no provendrá de ningún lado que no sea la aspiración humana a la plenitud espiritual: “el porvenir jamás cuajará en realidad, jamás llegará a consumarse, si no le imprimimos nosotros el impulso heroico y misterioso de la paternidad”.<sup>15</sup>

La filosofía de Vasconcelos se erige así en ese gran ideal del que, según su definición, carece el proceso de construcción de lo humano, porque la huma-

nidad reducida al desarrollo del conocimiento científico, al progreso de la técnica y la industrialización creciente que refuerza el interés económico como sentido del mundo, es cuestionada por él como una forma de limitación del sentido superior de la vida. Por eso cree que lo natural, sin rechazarse, debe consumarse en lo espiritual, y la religión, particularmente el cristianismo, servirle para aportar y reconocer esos valores que consisten en “un ideal sobrehumano de la existencia (...) la realización de todos los fines de la Tierra, pero con el objeto de superar la vida misma de la Tierra”.<sup>16</sup>

Algo semejante concebía Hegel cuando en Tubinga estableciera un pacto con Schelling y Hölderlin, a quienes uniera “una misma nostalgia ante la miseria alemana”.<sup>17</sup> “El Reino de Dios”, que consistía en trabajar por el advenimiento de la nueva era, constituía el “ideal de la juventud” que según algunos críticos de Hegel sentara las bases del sistema. La religión también está presente, aunque menos críticamente, en la filosofía de Vasconcelos. El cristianismo se identifica parcialmente con la dimensión estética que a él le importa sostener como ideal porque, igual que para Hegel, “expresa la revelación directa e inmediata de Dios”;<sup>18</sup> es decir, constituye la “revelación de una manera divina de la energía, que a la misma realidad la reforma y la adapta al fin superior”.<sup>19</sup>

La preocupación de Hegel se dirigía sobre todo a la relación de la religión con la vida de un pueblo: “los pueblos expresan en las religiones el modo como se representan la esencia del universo, la sustancia de la naturaleza y del espíritu, y la relación entre el hombre y ella”.<sup>20</sup> Pero aunque el desarrollo de la cultura sea reconocido por Hegel como un proceso ontológico e histórico, Marcuse percibe que en la elaboración gradual de la filosofía hegeliana, “el proceso ontológico adquiere un predominio creciente sobre el histórico y, en gran medida, es separado eventualmente de sus raíces históricas originales”.<sup>21</sup> Esto no sucede así a los filósofos mexicanos, para quienes las circunstancias históricas de su propia cultura fueron determinantes en la configuración de su pensamiento.

En casi todos ellos se ve expresada esa intención de vincular una posición particularista de la cultura —tomándola inclusive como tema de reflexión privilegiado— con la búsqueda de principios generales. Y Uranga llega al punto de considerar que incluso resulta imprescindible tomar a la filosofía

mexicana como punto nodal en la comprensión de *lo humano*, ya que mantiene una visión hegeliana de la filosofía: “toda filosofía —dice Hegel—, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel; se halla encuadrado necesariamente dentro del espíritu universal, que es su sustancia y su propia esencia”.<sup>22</sup>

La posición de Uranga, desacreditada (o desconocida aun) como parte de la filosofía universal, es compatible del todo con la propia definición de la filosofía que Hegel elabora. La filosofía como conocimiento de la evolución de lo concreto, que se aprehende en el desarrollo de la idea, remite a lo que Hegel llama la “metafísica del tiempo”, porque el tiempo es propiamente el lugar del espíritu. La filosofía consiste en una forma de captarse a sí mismo en el devenir de la idea (proceso de *autocomprensión* en el que lo otro cumple una función esencial). Y si “el camino del espíritu es el camino de la mediación y el rodeo”,<sup>23</sup> es porque el Espíritu, como universal concreto, se expresa en dos momentos: como espíritu del mundo, que es eterno, y a través de una época o forma, que es actual. Es en este sentido, y sólo a través de la permanencia de los dos momentos, que su “pensante captarse a sí mismo es (...simultáneamente...) un progresar henchido de la realidad total”.<sup>24</sup>

### **Más allá del “complejo de inferioridad”. Interpretación y reconocimiento**

*En la vida diaria, más en la vida del hacer que en la del pensar y en la del hablar, está operando una vivencia o concepción de la comunidad como horizonte. Y más precisamente como horizonte articulador de actos, o como horizonte de comprensión de ciertos actos, y quien sabe si no de la mayoría casi absoluta de los actos humanos (...). El espíritu no lo llevamos dentro como la sangre sino que en él estamos como en el aire que respiramos, el lugar de su aparición es el “entre” de una comunidad perfecta.*

Jorge Portilla

*Mediante el saber, el espíritu establece una diferencia entre el saber y lo que es; y es este saber el que produce, así, una nueva forma de la evolución. Las nuevas formas no son, por el momento, más que otras tantas modalidades del saber, y así surge una nueva filosofía.*

Hegel

Uno de los problemas más acuciantes de la filosofía mexicana lo constituye, más que el asunto de los contenidos o temas que se abordan, la incapacidad general —compartida aun por los propios mexicanos— de pensarla o comprenderla más allá de los límites de la circunscripción geográfica, racial o cultural, que la ubican en el margen de lo que se ha definido como pensamiento filosófico: el pensamiento occidental de los países desarrollados.

Podemos profundizar la crítica remitiéndonos al pensamiento de otro filósofo mexicano que constituye un ejemplo de cómo se ha desvirtuado el pensamiento filosófico, a partir de una lectura sesgada que reduce las ideas filosóficas a una valoración de la cultura que las produce. Samuel Ramos, quien también tomó a lo mexicano como un tema de reflexión filosófica, pretendía atender a “la formación del espíritu mexicano”, de la misma manera que a Hegel le preocupaba la “formación del espíritu alemán”. Pero, a diferencia de Hegel (y tal vez inversamente), Ramos consideraba que la finalidad última de la actividad espiritual no es la obra de la cultura sino el desarrollo de la personalidad humana. Retornando a Simmel, Ramos sostiene un concepto de cultura “subjetivo”, por ello cree que la finalidad de la cultura es la afirmación del carácter: “aquel producto objetivo es una estación en el camino que el alma recorre para llegar hasta ella misma. Por consiguiente, la influencia personal de los hombres cultos es un estímulo para la promoción de la cultura, muy superior en eficacia al de las obras solas”.<sup>25</sup>

De esta aproximación inversa a la filosofía hegeliana se podría estructurar una crítica de la asimilación del hombre como fin, que se produce en el proceso ascendente del espíritu del mundo que Hegel postulaba como realización del Ser (como realización del espíritu que, según algunas interpretaciones, abstrae y niega al hombre individual, reduciéndolo a momento del Espíritu y negando al fin la posibilidad de la Ética). Pero, lejos de la posibilidad de

contrastar y aun complementar o cuestionar las tesis hegelianas, la filosofía mexicana se ve impedida de compartir sus criterios con los de la filosofía universal, bajo la definición que la concibe como “ideología nacional”. El *reconocimiento*, como dice Charles Taylor, es un factor ineludible de la plena igualdad, y éste no se ha dado con relación a las producciones teóricas de los mexicanos ni siquiera ahora, mucho menos en la época de Ramos.

Precisamente este hecho hace que el tema de su propia realidad cultural haya resultado central a los filósofos mexicanos, como un proceso de autorreflexión que atiende a la interpretación asimétrica de las filosofías europeas y extraeuropeas; y con esto aparece el tema de la legitimidad del pensamiento latinoamericano: ¿cómo empezar a pensar y pensarse desde la “inferioridad” supuesta desde el exterior, y a veces asumida desde la interioridad subjetiva de los agentes culturales? Este es uno de los problemas de fondo que se juegan, no sólo en la filosofía de Samuel Ramos, sino en muchos momentos del desarrollo de la filosofía mexicana: cómo hacer compatible con el planteamiento universalista de la filosofía la interrogación sobre el ser propio de nuestra experiencia históricocultural.

Uno de los rasgos más notables de la filosofía de Ramos es el impulso que dio a los estudios culturales sobre México. No obstante, una de sus limitaciones es la de reducir su tema a un discurso de psicología social, sin reforzarlo o ampliarlo hasta la relación que las mentalidades tienen con su propia realidad histórica, política, económica y social. Esta insuficiencia ha dado pie a algunas interpretaciones erróneas y a equívocos que ha sido necesario revisar y aclarar, a riesgo de volver sus tesis aun más cuestionables. Una de las tesis que más escandaliza es la que presenta en su ensayo sobre “la psicología del mexicano” acerca del complejo de inferioridad. Aunque atribuido exclusivamente a los mexicanos, dicho complejo representa para Ramos un rasgo no de identidad sino de ubicación histórica: “me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico”.<sup>26</sup> Pero es asimismo un rasgo que los mexicanos han hecho suyo. Y esto es, al fin de cuentas, lo que a Ramos le importa cuestionar: “lo que afirmo —dice— es que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona”.<sup>27</sup>

No obstante, la aspiración de Ramos ha sido interpretada como una forma de perversidad filosófica; como la declaración asumida de una inferioridad esencial de nuestra cultura, y no como lo que verdaderamente es: una crítica de las circunstancias “culturales” producidas a lo largo de nuestra historia, y una denuncia de la incapacidad de distanciamiento subjetivo de la crítica filosófica en la que Samuel Ramos profundiza con el fin de superar y deslegitimar. Por ejemplo, refiriéndose al punto de vista de Hegel sobre América, expresado en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Ramos dice: “Hegel atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más. Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional”,<sup>28</sup> como creía y afirmaba Hegel.

Su discusión con Hegel muestra que la posición de Ramos es profundamente filosófica. Su pretensión no se reduce, como se ha querido interpretar, a una búsqueda de los rasgos que nos distinguen de los demás seres humanos para simplemente afirmarlos o lamentarse por ellos. Por el contrario, su búsqueda consiste en una atenta autoobservación crítica, que busca desembarazarse de los rasgos (impuestos por la mentalidad europea) de una voluntad disminuida por la violencia. Su posición es la de una filosofía crítica de una voluntad que ha asumido acríticamente sus limitaciones históricas como esenciales. Explícitamente Ramos afirma, como Vasconcelos, que debemos huir tanto de la cultura universal sin raíces en México como de un “mexicanismo” pintoresco y sin universalidad, para alcanzar un ideal, aun por realizarse, “que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores”.<sup>29</sup>

Para desarrollar una crítica de la interpretación etnocéntrica a la que nos referimos habremos de recurrir a las propias tesis de la filosofía hegeliana que, en el núcleo de la dialéctica del reconocimiento expresado en la figura del amo y del esclavo, ilustra el advenimiento del hombre como ser histórico.

El espíritu es concebido por Hegel como movimiento y su vida es acción que elabora y transforma la materia. La autoconciencia juega aquí un papel

relevante en tanto permite distinguir entre el deseo antropógeno y el deseo animal.<sup>30</sup> Aunque la realidad humana sólo puede ser social, es el primero el que constituye un individuo libre e histórico, consciente de su individualidad, libertad e historia, es decir, de su historicidad. Dicho deseo se dirige, no hacia un objeto “dado” (esto sería el deseo animal), sino hacia otro deseo, hacia los deseos de los otros.<sup>31</sup> Lo que se busca aquí es ser “deseado”, “amado” o “reconocido” en su valor humano. Y más allá del amor, la lucha por el reconocimiento consiste en un “encuentro de las autoconciencias (...) como la lucha de las autoconciencias por hacerse reco-nocer”,<sup>32</sup> aun a riesgo de la propia vida, y en esto consiste la lucha a muerte por el reconocimiento en la que está comprometida la conciencia: “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”.<sup>33</sup>

Pero el deseo de reconocimiento se constituye con, al menos, dos deseos enfrentados, y es también expresión de la dialéctica histórica. Hegel afirma la inferioridad de los indígenas americanos en el capítulo sobre “El nuevo mundo” de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Después de asegurar que “han sido exterminados unos siete millones de hombres”, dice: “estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa”.<sup>34</sup> Por otra parte, nosotros interpretamos nuestra realidad cultural frente a la europea como una relación antagónica cuyo contenido histórico nos define jerárquicamente desde un principio. La dialéctica del reconocimiento coloca, desde la perspectiva de Europa, al filósofo mexicano del lado del esclavo y al europeo en el lugar del amo. Más no habría que olvidar el carácter emancipatorio que aun guarda la posición de esclavo para Hege1.<sup>35</sup>

Según Hegel sólo los *criollos* “han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono”<sup>36</sup> del valor europeo de la violencia. Y ya que obtener el reconocimiento a través del ejercicio de la violencia no ha sido parte de nuestra historia frente a Europa, esto es concebido como inferioridad histórica porque en esta definición se deduce debilidad del ejercicio limitado de la violencia. Hegel presagiará con cierto acierto: “mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación”.<sup>37</sup> Sin embargo resulta también necesario analizar algunas ideas de Ramos, quien asegura que “lo mejor, para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de

lo mexicano y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* en nosotros, no nos pertenecen”.<sup>38</sup>

Por otra parte, si la historia es definida por Hegel como espíritu, como Idea que se desarrolla en el tiempo, y la filosofía es “el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”,<sup>39</sup> que consiste en asistir al peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa misma, resulta claro que ni siquiera Hegel consideraba la realización histórica del hombre como un progreso *continuado y lineal*, que necesariamente implicara la exclusión de América y se redujera a la historia de Europa. La historia del hombre como devenir del espíritu es para Hegel, simultáneamente, la historia de su *alienación*; y ésta se expresaba en la cultura alemana de su tiempo, de la misma manera que el espíritu de la cultura mexicana se expresaba bajo la forma de la *inferiorización*.

Por estos accidentes del espíritu, cree Marcuse que explicar la historia significa para Hegel “describir las pasiones de la humanidad, su genio y sus poderes activos”.<sup>40</sup> El espíritu deviene en el encuentro con su propio concepto. Y la preocupación de Ramos debe ser concebida como esa forma de *autorreconocimiento* crítico, que (con relación a Europa) define nuestro lugar en la historia. Aunque hallar en lo concreto el concepto sólo se puede hacer *a posteriori*: “las leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos”,<sup>41</sup> con una razón que “como el búho de Minerva inicia su vuelo al caer del crepúsculo”,<sup>42</sup> como gustaban repetir nuestros filósofos en México.

Pero también existe, según Hegel, un principio universal latente en el proceso histórico de los individuos y las sociedades, en tanto que dicho proceso constituye sólo “una fase necesaria en el desarrollo de la verdad”,<sup>43</sup> cuya realización se expresa en la reconciliación del Estado. Y esto configura una posibilidad de superar la definición negativa en que hemos creído que se juega nuestro ser, ya que tanto para Hegel como para los filósofos mexicanos lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo: “La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo”.<sup>44</sup>

Por tanto, tomando en consideración estos rasgos de la filosofía y de la historia señalados por Hegel, la descripción de Ramos del *complejo de inferioridad* debería ser interpretada como expresión de una preocupación que rebasa

los límites cerrados de la “mexicanidad” y alcanza a tocar el núcleo de la inhumanidad presente en todas las culturas, y hasta como una filosofía que se contraponen al propio espíritu hegeliano en lo que éste tiene de autoritario, etnocéntrico y patriarcal: “A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el *caballo* y el *hierro*. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota”.<sup>45</sup>

Es decir, la reflexión de Ramos sobre el sentimiento de inferioridad que late en el fondo de toda actitud prepotente (y vacía al final de fundamento), resulta ser uno de los pocos y más profundos análisis del ser machista o patriarcal que sustenta el predominio (real o imaginario, ya no importa) en un sentimiento colectivo de sobrevaloración de la virilidad, que en Hegel no deja de expresarse: “la ley humana en su ser allí universal, la comunidad, en su actuación en general la virilidad y en su actuación real el gobierno, *es, se mueve y se mantiene* devorando en sí la particularización de los penates o la singularización independiente de las familias, presididas por la femineidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez”.<sup>46</sup>

Más allá del significado que lo femenino y la virilidad tienen para Hegel desde una perspectiva feminista,<sup>47</sup> su relevancia está determinada aquí sólo por el lugar que ocupa en la interpretación de Ramos; quien nos permite comprender que toda cultura muestra sus sentimientos de inferioridad en tanto mantiene como verdad el privilegio de la superioridad masculina. Pero el equívoco (aparentemente inocente) de identificar este conflicto psicológico del machismo con el ser *exclusivo* de los mexicanos salta sobre el cuestionamiento de dicho rasgo que Ramos plantea a *todas* las culturas, y lo convierte en una visión sustancialista, indigna de una verdadera atención en tanto se reduce a ser una más de las “curiosidades” de una cultura particular (y, desde la perspectiva europea, exótica); lo que implica desconocer el machismo presente en el resto de las culturas occidentales.

Desde tal perspectiva general, que se concibe a sí misma como real y legítimamente filosófica, ni siquiera deberíamos preguntarnos por esa situación.<sup>48</sup> Y en este caso la violencia simbólica de la interpretación se impone de nuevo, adscribiendo el sentido del machismo a los cotos (ya definidos como filosóficamente ilegítimos) de la mexicanidad. Por todo lo anteriormente expuesto, creemos que el verdadero y más fuerte problema aparece, no cuando Ramos

acude al recurso metodológico de la psicología para interpretar su propia realidad, sino cuando nosotros nos mostramos incapaces de atender a la preocupación crítica de Ramos, y a la necesidad del reconocimiento propuesta por Charles Taylor.<sup>49</sup> Lo difícil no es comprender a Ramos sino comprender desde una perspectiva realmente autocomprendida, centrada en el *reconocimiento* auténtico de las capacidades e intereses filosóficos de todos aquellos que, por diversas circunstancias históricas, no ocupan el mismo rango de legitimidad de los que hasta hoy definen el sentido último de la verdad.

Lo que afirmamos es que interpretar el pensamiento de Ramos como una preocupación localista y extrafilosófica impide ver su desarrollo de una posición humanista de frente a la realidad problemática de su tiempo y cultura, tal cual lo hiciera aquel que se conoce como uno de los más grandes filósofos de Occidente por su aporte de la reconciliación entre pensamiento y mundo. En el pensamiento de Hegel, igual que en el de Ramos, el espíritu inmanente también se opone a lo trascendente y afirma una sociedad capaz de vivir su Estado en su configuración concreta e histórica. Y las nociones generales de “Estado”, “hombre”, “autoconciencia”, “razón” y “enajenación”, son referentes de un proceso de autopercepción similar al que realizaban nuestros filósofos frente a su entorno cultural inmediato, y que en México dieran lugar a conceptos tales como el de: “relajo”, “pelado”, “apretado”, “humanismo” y “accidentalidad”.<sup>50</sup>

### **Hacia un nuevo humanismo. Autocomprensión, dialéctica y accidentalidad**

*Quienes consideran la variedad como una determinación absolutamente fija no conocen su naturaleza ni la dialéctica de la misma; la variedad es algo que fluye, hay que captarla esencialmente, en el movimiento de la evolución, como un momento pasajero. La idea concreta de la filosofía es la actividad de la evolución, a lo largo de la cual va eliminando las diferencias que en ella se contienen.*

Hegel

*Nuestro ser no es una esencia privatisima que nos cercena de lo humano restante y nos dota de una condición insustituible, sino, por el contrario, es una "esencia" común que nos une y acerca a lo humano y que nos faculta para recordarlo en sus dimensiones cardinales, desprendiéndolo o limpiándolo de algunas funestas enajenaciones que nos perdemos y en que ya puestos llegamos hasta desconocer como humanas muchas maneras de ser.*

Emilio Uranga

Tomando como marco teórico la fenomenología y el existencialismo, Uranga desarrolla en su análisis del ser del mexicano una teoría que busca, a diferencia de lo que define como "historicismo español", no sólo integrar en el amplio espectro de la filosofía universal a los pensadores mexicanos, sino, más bien, "cambiar con su presencia la fisonomía de la filosofía y de su historia".<sup>51</sup> Objetivo que no se ha logrado, no por una incapacidad que estuviera a la base de su pensamiento sino por la incapacidad de la filosofía europea para aceptar y reconocer su propia *insuficiencia* (señalada a profundidad en la filosofía de Uranga) como rasgo fundamental de la existencia humana, y asimismo integrar otras formas de expresión de lo humano.

Contrariamente, la filosofía de Uranga (y esta afirmación podría ampliarse hacia la filosofía mexicana en general) muestra en su develamiento de la *insuficiencia* como rasgo ontológico su propia "suficiencia" (siempre relativa, según la propuesta uranguiana) y valor, y reconoce, a través de esta misma categoría definida como fundamental en nuestra cultura, la relación necesaria con las culturas que se autoconciben como sustanciales.

Uranga no sostiene un antagonismo absoluto frente a la filosofía que cuestiona. Plantea más bien un diálogo necesario cuya verdad se encuentra en el "entrecruzamiento" de la relación intercultural. Otro de los conceptos centrales de su filosofía es el de la ambivalencia de la situación de vida de los mexicanos, que él expresa con el término nahua de *nepantla* (oscilación permanente entre dos extremos). Coherente con esta idea, Uranga dialoga con la filosofía europea y desarrolla, desde este *entre*, una posibilidad de afirmación auténtica y universal de la cultura mexicana; de la que puede seguirse asimismo la afirmación plenamente universal de la filosofía.

Su afirmación de la insuficiencia (o insustancialidad ontológica de lo humano) no consiste en negar o suprimir al otro —como se sigue en la más simplificada visión dialéctica—, sino en una forma de recuperación de diálogo o encuentro intermitente con lo diferente, tal cual lo plantea Hegel respecto al proceso de autocomprensión que se ilustra en la lucha de las autoconciencias. Apoyadas en esta reflexión, en este trabajo concebimos el lugar de la filosofía mexicana como una forma de acercamiento oscilante que no puede escapar a la paradoja de su ser dado en la existencia concreta de su propia cultura, pero que simultáneamente aspira a reencontrarse en la universalidad del pensamiento autocomprensivo de lo humano; y ante el desgarramiento profundo de esta encrucijada se reconforta en el goce de la autopercepción fragmentada y apenas atisbada.

Según Uranga no se trata, para la filosofía mexicana, de encontrar tanto un pensamiento original como de encontrar lo originario del pensamiento: “no aportamos, como muchos piensan, una peculiaridad antes nunca vista, sino una originariedad antes no soportada”.<sup>52</sup> Y si bien la recurrencia a la cultura mexicana como motivo y objeto de su reflexión, así como el título de algunos escritos como el *Ensayo de una ontología del mexicano*, parecen reducir su intento a una expresión folclórica y extra filosófica que ya Gaos cuestionó por su simultánea aspiración general y particular (algo que en la filosofía europea puede llegar a ser interpretado como virtud, como lo ilustra el caso de Hegel), Uranga reconstruye a partir de Husserl y de Heidegger un pensamiento de la intersubjetividad que —en contra de la pretensión ontológica que concibe al hombre como sustancial— muestra que “lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo”.<sup>53</sup> lo accidental, pues, que habremos de re-encontrar mediante el *entre* de una resistencia a la unilateralidad cultural.

El problema fundamental para Uranga no se reduce así a la equívoca lectura de encontrar “lo humano” de los mexicanos. Lectura a la que sólo se puede llegar si se parte de una visión exterior e inferiorizante de lo mexicano. Más bien pretende mostrar, en una profunda reflexión sobre la relación entre la parte y el todo, la paradoja que signa los estudios culturales de los mexicanos desde la perspectiva etnocéntrica de la “filosofía universal”. “El europeo —dice— no se plantea la cuestión de su propio ser porque se identifica, sin

más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros en cambio, tenemos que justificarnos”.<sup>54</sup>

Sin embargo él no asume la inferioridad, postulada por Ramos, como un dato real ni psicológico, no podría hacerla sin contradecir su crítica antisustancialista. Reconoce más bien una insuficiencia ontológica que nos acerca irremediamente a un método de interpretación histórico, y nos obliga a un esfuerzo de autocreación que tiene que pasar antes por la *autocomprensión* de la parte como expresión dialéctica del todo, pero que él expresa en términos de una “inversión de valores”. No se trata, por tanto, de una afirmación de falsa superioridad que encubriera, como decía Ramos, el sentimiento de inferioridad, ni de una aceptación incondicional de los valores exteriores que determinan un lugar subordinado al pensamiento extra-europeo, sino de un verdadero encuentro con la humanidad plena, a través del camino de la *autognosis* de nuestro ser (humano), que está situado en un contexto histórico concreto (nuestra realidad cultural). “No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano”,<sup>55</sup> afirma Uranga, manteniendo una posición que no elude el esfuerzo ni rechaza la polémica.

El sentido radical de la investigación de Uranga sobre lo mexicano es contrario al fantasma del nacionalismo que también emerge a la sombra de Hegel cuando se lo lee críticamente. El pensamiento de Uranga es más bien, dice él mismo, un anti-nacionalismo, “una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones”.<sup>56</sup> Y la tarea que se nos plantea entonces es la de reconocer a la humanidad como una totalidad que integra a las culturas particulares, tal y como comprendieron la suya en su propio tiempo los filósofos mexicanos. Porque, como dijera Uranga, “la tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser definido coincide con la tarea de devolvernos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia”.<sup>57</sup>

A esa situación histórica concreta se refiere Uranga cuando compara los parámetros de la autorreflexión mexicana y la europea. Alude críticamente a la diferencia entre la posición discursiva del mexicano y la del español: “en esa relación de oposición le va al mexicano su ser, mientras que al español sólo una

de sus modalidades de aparecer”.<sup>58</sup> Mas esa jerarquización discursiva tiene que ver más con la incapacidad derivada de las culturas autosustancializadas para comprender lo humano más allá de sí mismas que con el contenido sustancial o accidental del ser del hombre que se discute. Es decir, no es imposible que el europeo perciba las cosas de otra manera, todo depende de los marcos conceptuales e históricos en los que se mueve.

Por otra parte, como ya hemos visto, Hegel apunta en su filosofía hacia una forma de superación de estos límites al concebir que “la tarea del filo-sofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, si no es un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado”,<sup>59</sup> lo concreto.<sup>60</sup> El pensamiento es entonces, como la vida física, apetencia, pero a diferencia de ella no se colma, es apetencia pura. A esto se refiere la famosa fórmula de que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.<sup>61</sup> Por esto, más allá del valor que pueda tener para comprender el sentido de nuestro propio quehacer cultural y filosófico —respecto al cual es profundamente iluminadora—, la filosofía de Uranga constituye un aporte general al proceso de autocomprensión de la humanidad que se desarrolla en la filosofía occidental. Con el desarrollo de su teoría de la accidentalidad y el ser del mexicano Uranga justifica plenamente tomar a lo mexicano como el tema central de la cultura, porque es en ella donde podemos encontrar el sentido más pleno de la accidentalidad, asumida como categoría ontológico-cultural.

Y como nos muestra además Hegel, la relación expresiva de las filosofías con La filosofía remite a la dicotomía entre lo particular y lo general que expresan las filosofías de lo mexicano.<sup>62</sup> Porque si bien Hegel afirma que la filosofía es una verdad fija determinada de antemano, ello no significa una anulación de la diversidad filosófica. Las filosofías son también expresión del desarrollo de la idea en su despliegue y, en este sentido, “la *verdad* es *una* y *no sólo una filosofía* es la verdadera”.<sup>63</sup>

En esta paradoja de la relación dialéctica de la parte y el todo se encuentra la clave de interpretación que nos permite acercarnos a la resolución del antagonismo aparente que jerarquiza y legitima impropriamente la diversidad cultural y filosófica. La razón que mueve a creer lo contrario (es decir, a valorar

una sola filosofía) es, dice Hegel, una “razón muerta, pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece satisfecho”.<sup>64</sup>

Uranga concibe a la filosofía como “pesquisa de autenticidad”, que nos permita una forma de alcanzar el “horizonte de veracidad” para comprender al hombre “sin deformaciones”.<sup>65</sup> En esta concepción se expresa su visión inmanente de la relación parte-todo que le permite, además de justificar la atención prestada a la cultura propia, reconstruir la misma definición de la filosofía con referencia a la cultura concreta, y afirmar la misma dignidad y legitimidad para la filosofía mexicana que la que gozan las filosofías europeas.

Su originalidad lo lleva así a la afirmación del sentido de la filosofía mexicana —que alcanza una *suficiencia* superior a la que tienen las visiones etnocéntricas que hemos cuestionado— sin menoscabo de la verdad y de la aspiración universal de la filosofía: “sé de oídas —nos dirá Uranga— que cualquier otro carácter permite la misma operación, pero a la mano tengo el mío y absurdo sería recurrir a lo ajeno (...). Ese ser desde el cual hemos organizado lo humano autoriza a poner en cuestión otras maneras de enfocar lo humano que nos hemos dejado ‘imponer’ y que con orgullosa ‘suficiencia’ se han adelantado y ofrecido como más ‘radicalmente’ humanas que las nuestras”.<sup>66</sup>

La filosofía mexicana se muestra así, en labios de Emilio Uranga —uno de los mejores, pero no el único filósofo que puede aportar ideas a la filosofía de la cultura, como intentamos mostrar en este trabajo— como una de las expresiones de pensamiento más adecuadas para comprender los procesos de identidad, diferenciación e intercambio cultural en el plano de las ideas, sin menoscabo del valor que independientemente pueden tener las filosofías europeas, y de las cuáles podemos y debemos seguir asimilando y destilando “verdades” a través del diálogo. La *accidentalidad* y la *insuficiencia* no son, como comprendiera Uranga, sólo rasgos atribuibles a la historia de México; son referidos a lo propiamente humano, y encuentran en la filosofía su mejor forma de expresión.

## Notas

1. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1990 (1952), pp. 149-150.

2. Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1979, p. 61.
3. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, México, Juan Pablos, 1980, p. 213.
4. *Ibid.*, p. 232.
5. Dice Herbert Marcuse: “aprehendemos el contenido de la historia a través de conceptos generales tales como nación o Estado; sociedad civil, agraria o feudal; proletariado, clase media, nobleza, etc.” (*op. cit.*, p. 224). Categorías que, aunque surgen del contexto cultural de la Europa del siglo XVIII y no necesariamente resulten adecuadas para pensar la realidad extra-europea, son asumidas como universales; y a Marcuse, como a muchos otros, les parecen significativas para entender a Hegel y dar cuenta de la afinidad que existe entre esta filosofía y el entorno cultural del que emerge: “La situación particular en que se encontraba la sociedad moderna al fin de la era napoleónica”, (*ibid.*, 168-169), sin menoscabo de la “universalidad” filosófica.
6. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, F.C.E., 1955, p.32.
7. Citado por Marcuse, *op. cit.*, p. 56. (El subrayado es mío).
8. “Sobre el Derecho, la Ética y el Estado, la verdad es también antigua, como que ha sido enunciada y reconocida públicamente en las leyes y en la moral públicas y en la religión” (Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 25). Hegel se refiere con esto a varios aspectos que componen la tradición cultural de Europa.
9. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 9.
10. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1966, p. 469.
11. José Vasconcelos, “Indología”, en *Obras completas t. II*. México, Libreros mexicanos unidos, 1958, p. 1205.
12. *Op. cit.*, p. 1209.
13. *Ibid.*, p. 1303.
14. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 278.
15. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 1294.
16. *Idem.*
17. Jean-Michel Palmier, *Hegel*, México, F.C.E., 1971, p. 11.
18. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 69.
19. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 1301.
20. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 62.
21. Marcuse, *op. cit.*, p. 61.
22. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 48.
23. *Ibid.*, p. 39.
24. *Ibid.*, p. 37.
25. Samuel Ramos, *Obras Completas I*, “Hipótesis”. “El perfil del hombre y la cultura en México”. “Más allá de la moral de Kant”. “Apéndice”, UNAM, México, 1990 (1a. 1975), p. 97.

26. *Ibid.*, p. 15.

27. *Ibid.*, p. 14.

28. *Ibid.*, p. 39.

29. *Ibid.*, p. 98.

30. *Cfr.* Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 153.

31. El mejor ejemplo de esta singularidad de lo humano se expresa en el ejemplo de la relación entre hombre y mujer, como deseo de “poseer” o “asimilar” el deseo en tanto deseo. “La dualidad de las autoconciencias (dice Jean Hyppolite) y su unidad en el elemento de la vida podrían presentarse como el elemento del amor” (*op. cit.*, p. 149).

32. Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 149.

33. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 116.

34. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 171.

35. Como afirma Jean Hyppolite: “En la historia, el verdadero poderío corresponde al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida (...) El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconciencia y no percibida por el amo” (*op. cit.*, p. 155).

36. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 171.

37. *Idem.*

38. Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 101.

39. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 34.

40. Marcuse, *op. cit.*, p. 225.

41. *Ibid.*, p. 221

42. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 36.

43. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 131.

44. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 8.

45. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 172.

46. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 281.

47. Y aunque “cuando el filósofo quiere ser libertario, su actitud respecto a las mujeres es la piedra de toque de esa pretensión”, como dice Michelle Le Doeuff en *El estudio y la ruca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 24.

48. De hecho, sabemos que “cuando en filosofía se habla de mujeres no es de mujeres de quien se habla”, aunque justo por ello podemos “encontrar algo nuevo que decir sobre esto y no aceptar correr con los gastos de un discurso que no tiene nada que ver con nosotras” (Michelle Le Doeuff, *op. cit.*, p.28).

49. *Cfr.* *La política del reconocimiento*, F.C.E., México, 1987.

50. Por lo pronto, mientras Ramos es percibido simplemente, en el mejor de los casos y a pesar de su interés por la cultura como promotora del espíritu (*Cfr.* Samuel

Ramos, *op. cit.*, pp. 102-103), como un agudo observador de las costumbres locales — definición que niega su pretensión de erigir en “ideal de nuestra cultura” la “realización de un nuevo humanismo”—; frente a Hegel, tanto europeos como americanos “miramos maravillados el sincretismo entre aquella teología que todavía problematizaba (y que rápidamente se convirtió en menos problemática, para los que vinieron después) y la filosofía, la teosis, las verdades que por momentos brotaban de él” (Gioacchino Gargallo, *Hegel historiador*, México, Fontamara, 1997, p. 165).

51. Emilio Uranga, *op. cit.*, p. 153.

52. *Cfr.* Emilio Uranga, *op. cit.*, pp. 140-141.

53. *Ibid.*, p. 111.

54. *Ibid.*, p. 90.

55. *Ibid.*, p. 62.

56. *Ibid.*, p. 100.

57. *Ibid.*, p. 74.

58. *Ibid.*, p. 112.

59. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 29.

60. “Cuando la verdad es abstracta, no es tal verdad. La sana razón humana tiende a lo concreto; sólo la reflexión del entendimiento es teoría abstracta, no verdadera, exacta solamente en la cabeza y, entre otras cosas, no práctica; la filosofía huye de lo abstracto como su gran enemigo y nos hace retornar a lo concreto” (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 29).

61. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 15.

62. Tal coincidencia entre Hegel y Uranga es posible porque, como dice Dieter Heinrich (Hegel en su contexto, Caracas, Monte Avila, 1987), Hegel también fue un verdadero crítico de la iglesia y analítico de las circunstancias históricas y políticas; lo que lo ubicó como el filósofo de su época, como lo fueron los filósofos mexicanos.

63. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 22.

64. *Ibid.*, p. 23.

65. Uranga, *op. cit.*, p. 86.

66. *Ibid.*, p. 76.

# LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA EN EL SIGLO XIX: ENTRE ROMANTICISMO Y METODOLOGÍA

Carlos B. Gutiérrez  
Universidad de los Andes  
Universidad Nacional de Colombia

## Resumen

¿Cómo se dio el proceso por el cual la hermenéutica pasó de ser todavía en el siglo XIX una disciplina auxiliar a convertirse, con Heidegger y Gadamer, en una filosofía? Este trabajo se propone reconstruir críticamente ese proceso. Comienza por ubicar, en un primer apartado, el surgimiento de la reflexión hermenéutica en el marco del romanticismo, como otro más de los elementos de la reacción contra la filosofía kantiana y sus limitantes esquemas dicotómicos. En un segundo apartado se expone y analiza el intento de una fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura (“ciencias del espíritu”) en términos de una teoría de la comprensión de raigambre romántica. Se discute la obra de Droysen y, particularmente, se da cuenta del movimiento reflexivo de Dilthey, de la ambigüedad (o complejidad) de su concepción de la hermenéutica, y de la tensión irresuelta en él entre las exigencias metodológicas de la cientificidad positivista y el reconocimiento de la historicidad radical de la vida humana.

## Abstract

How was the historical process in which hermeneutics became, with Heidegger and Gadamer, as late as in the XIX century, from a secondary discipline into a philosophy? This paper proposes the critical reconstruction of such process. In a first paragraph, we pose the arising of hermeneutical reflection in the frame of romanticism, as one of the manners of the reaction against the kantian philosophy and its restrictive dicotomical schemas. In a second paragraph, we expose and analyse the attempt of a philosophical fundamentation of the historical and cultural sciences (“moral sciences”) in terms of a theory of understanding that comes from romanticism. We discuss the Droysen’s work, given a special consideration to the movement of Dilthey’s reflection on the ambiguity of his conception on hermeneutics, and the not resolved tension, in his philosophy, between the methodological claims of positivism and the admission of human being’s radical historicity.

Antes de entrar en materia valga una advertencia de carácter general en lo que concierne a la historia del pensamiento hermenéutico. En las obras póstumas de Dilthey figuran extensos estudios sobre Schleiermacher que resultaron de su incansable interés por la vida y la obra de éste. En *El sistema hermenéutico de Schleiermacher en el enfrentamiento con la vieja hermenéutica protestante*<sup>1</sup> de 1860, publicado sólo un siglo más tarde junto con las monografías sobre el sistema filosófico y teológico de Schleiermacher, esboza Dilthey una primera historia de la hermenéutica del siglo XVI al siglo XIX que parte de Flacius y del viejo protestantismo, pasa por el pietismo y la Ilustración para llegar a la hermenéutica neoprottestante que confluye con la filosofía trascendental y el romanticismo. En la conferencia *El surgimiento de la hermenéutica*, aparecida en 1900, Dilthey resume el esbozo de 1860, sólo que “frente a la constante irrupción de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia” le asigna ahora a la hermenéutica “la fundamentación teórica de la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia”<sup>2</sup> y, aún con ello, la “constitución” y la “legitimación” de las ciencias del espíritu. La historia de la hermenéutica comienza así a expandirse tanto en contenido como en alcance temporal, toda vez que al convertir Dilthey a la hermenéutica en metodología de las ciencias del espíritu creía estar ampliando la doctrina general del arte de comprender con la que Schleiermacher, por su parte, le había dado universalidad a la hermenéutica sistemática del protestantismo y del racionalismo.

Georg Misch, discípulo de Dilthey, se encargó de realzar la importancia —que a la luz de recientes investigaciones nunca se dio en tal escala— de la hermenéutica en el pensamiento de su maestro, dejando de lado el positivismo latente, el psicologismo y el empeño metodológico de éste, para estilizar su obra como anticipación y primera e inacabada elaboración de la filosofía de la vida, tan en boga a partir de la primera guerra mundial.<sup>3</sup> Hermenéutica pasó así de repente a ser palabra de moda en los años veinte para una generación filosófica que comenzaba a deshacerse de las estrecheces epistemológicas del neokantismo dominante y a ver en Dilthey al precursor de una filosofía no positivista que acogía a la facticidad histórica de la vida. El libro de Bollnow<sup>4</sup> sobre Dilthey reforzó esa imagen.

Heidegger y el joven Gadamer, en pleno proceso de emancipación del neokantismo, encontraron también en Dilthey un aval auspicioso o en la búsqueda de una nueva determinación de la filosofía. A sus intuiciones revolucionarias de entonces Heidegger las llamó “hermenéutica de la facticidad”. Los textos de las lecciones de esos tempranos años, que fascinaron a cuantos las oyeron, por fortuna han sido recientemente publicados.<sup>5</sup> En *El Ser y el Tiempo*, sin embargo, se mengua ya el entusiasmo hermenéutico bajo las pretensiones ontológicas de la obra, si bien a la hermenéutica se le da allí el sentido primario de “analítica de la existencialidad de la existencia”<sup>6</sup> y al comprender se le eleva a estructura ontológica de la existencia.<sup>7</sup> Gadamer, quien por aquel entonces vio en *Ser y Tiempo* una “publicación montada demasiado rápido” en la que Heidegger actuaba “contra sus más profundas intenciones”,<sup>8</sup> iniciará en 1960 con *Verdad y Método* una filosofía cabalmente hermenéutica, con paradójico reclamo de universalidad, inspirada por los atisbos onto-históricos del tardío Heidegger que Gadamer con agudeza retrorefiere a la hermenéutica de la facticidad de las tempranas lecciones de Friburgo y de Marburgo.

Se trata pues de manejar con cautela el esquema histórico ‘expansivo’ y retroproyectante construido en nuestro siglo desde la perspectiva de una hermenéutica que dejó de ser disciplina auxiliar para convertirse en filosofía. No olvidemos además que bajo el rubro de hermenéutica como supuesta “*koiné* de la cultura de hoy”<sup>9</sup> se tiende actualmente a agrupar a impulsos tan diversos como los de las reflexiones de Gadamer y Ricoeur, el de la rehabilitación de la filosofía práctica conocido como “neo-aristotelismo” (Hannah Arendt, Joachim Ritter, Manfred Riedel, Rüdiger Bubner, entre otros), el del relativismo histórico tanto dentro de la teoría de la ciencia (Kuhn, Feyerabend) como dentro de la filosofía del lenguaje (Rorty, Davidson) y el del post-modernismo neo-estructuralista (Derrida y Lyotard, ante todo).

### **Romanticismo y comprensión**

La filosofía crítica había echado por tierra la certidumbre racionalista de que la razón humana tenía acceso a la estructura lógica de la realidad como tal. Kant circunscribió el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el

mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. Más grave aún resultó ser la separación tajante de la razón teórica y la razón práctica, el abismo total que abriera Kant entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad. La definición del deber moral como imperativo categórico rompe de aquí en adelante la clásica relación de continuidad entre moralidad y experiencia.

En fuerte contraposición a la sobriedad kantiana que se había esforzado por acabar con el dogmatismo filosófico y por establecer un sistema de rigurosidad científica, hay al despuntar el siglo XIX una nueva atmósfera, animada primero por la agitación literaria del movimiento '*Sturm und Drang*', luego por la poesía clásica y al final por el romanticismo. Rápidamente una concepción supra-racional de la vida en la plenitud de sus formas, libre de la presión de poderes transcendentales, desborda al ascetismo prusiano. Epítome de la época es la persona de Goethe en cuya cosmovisión, junto a lo ético, figuraban la ciencia y el arte como los valores más altos que el hombre pueda alcanzar. El idealismo fue entonces el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de esa época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza sino a todo el vasto espectro de la vida del espíritu, es decir, que integrase lo que Kant había escindido y separado con rigor. El horizonte del idealismo se fue así ensanchando continuamente desde la intuición intelectual de Fichte hasta la superación hegeliana de la subjetividad; la nueva generación de filósofos y poetas estaba convencida de que el mundo era una totalidad con sentido y se esforzaba por alcanzar el punto desde el cual se pudiese abarcar globalmente la totalidad.

El rechazo de la noción kantiana de 'cosa en sí' representó toda una liberación, y más aún, una escalación de la decisión de conocer. Al desaparecer lo incognoscible se le abre al ser humano lo profundo de la realidad: al desaparecer el abismo entre la naturaleza y la conciencia comienza a verse una continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant precrítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de ellas y planteó además un desarrollismo progresivo que refutaba al apriorismo. Semejantes ideas y sentimientos alcanzaron su más alta reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling. El científico observa las cosas en su ser para sí, de manera abstracta, en tanto que el filósofo aborda ahora las formas y fenómenos

de la naturaleza no para sí sino como momentos de un contexto relacional que abarca también todo el mundo espiritual. La naturaleza es una unidad viva, no un sistema mecánico, porque todas sus configuraciones son expresión de una potencia recóndita que a todas las hermana. La naturaleza constituye así una unidad teleológica que asciende en continuidad de lo inorgánico a lo orgánico, y dentro de éste de lo instintivo a lo consciente; el espíritu se manifiesta primero como naturaleza y a partir de ella evoluciona gradualmente hasta auto-conciencia. Se llega de esta manera a la espiritualización de la naturaleza a partir de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que espíritu inconsciente.

Filósofos y poetas volvieron en aquel momento por los fueros de lo que Kant había excluido del conocimiento. Jacobi, defensor de la inmediatez de la fe, llega a definir a la razón como la facultad de aprehender de modo inmediato lo suprasensible. Schiller, estudioso de Kant, lucha contra el rigor del deber que espanta a las gracias y hace que los entendimientos débiles busquen su plenitud en el ascetismo tenebroso; de ahí que él complementa la dignidad moral con la gracia moral, como armonía de espíritu y naturaleza, de deber e inclinación. Hölderlin, como se sabe, vivió poseído de una nostalgia soñadora de la unidad con el todo y para Novalis la filosofía no era otra cosa que el arte de hacer surgir en el pensamiento un sistema del mundo de lo profundo del espíritu.

Es natural que en semejante medio surgiesen nuevas propuestas hermenéuticas. Tan natural como la fascinación con la que se evocaba al mundo griego, en su equilibrio entre lo natural y lo espiritual, al que el romanticismo temprano quiso dar nueva vida. Friedrich Ast, discípulo de Schelling, publicó en 1808 sus “Lineamientos generales de gramática, hermenéutica y crítica”; la tarea de la hermenéutica que allí se propone es la de unir la antigüedad griega con la cristiandad, es decir, la de restaurar la unidad original de la vida poética, plástica o griega, con la vida religiosa, musical o cristiana. Se trataba de recobrar en el ‘presentimiento’ la unidad del espíritu que se manifiesta a través de la historia, desde la antigüedad hasta el presente, ya que sólo a partir de esta unidad resulta posible el comprender. Comprender era entonces el reconocerse a sí mismo del espíritu, espíritu al que nada podía resultar ajeno por ser el centro no limitado por periferia alguna.<sup>10</sup> La tarea que Ast

plantea es genuinamente universal, pues se trata de la auto-comprensión del espíritu uno, idéntico en todas sus manifestaciones a partir de la Antigüedad, cuyo buen conocimiento se suponía. Estamos aquí ante lo que más tarde recibirá el nombre de ‘círculo hermenéutico’: “La ley fundamental de todo comprender y conocer es la de encontrar el espíritu del todo a partir de lo individual y comprender lo individual a través del todo”.<sup>11</sup> La hermenéutica posterior problematizará esta ley y se preguntará cómo se puede llegar al todo a partir de lo individual y si el ‘presentimiento’ de un todo no va en desmedro de la aprehensión de lo individual. Para Ast la ley tiene un carácter meramente descriptivo: lo individual se comprende a partir del todo, y viceversa, pues se condicionan recíprocamente y, no siendo anterior el uno al otro, llevan los dos una vida armónica.

La propuesta hermenéutica de Schlegel, conocida a partir de la publicación de sus obras completas en 1981,<sup>12</sup> sigue un lineamiento similar. Schlegel, quien deseaba ser ‘el Winckelman de la literatura griega’, quiso elaborar una filosofía de la filología, es decir, una auto-reflexión metodológica de la filología que sirviese para llenar los vacíos de orientación del individuo que resultaban de la escisión kantiana de la razón. La hermenéutica era una de las tres partes, junto con la Gramática y la Crítica, de las que se componía la filología, cuya plenitud requería un conocimiento histórico de la antigüedad. Schlegel habla incluso de una ‘filosofía de la hermenéutica’ capaz de convertir lo que para los antiguos fue conocimiento intuitivo en una doctrina sistemática del arte de comprender como nueva metodología filológica. Él aboga, por tanto, por una función universal de la teoría hermenéutica al remitir el arte del comprender, cuya elaboración considera urgente, al modelo consagrado de la antigüedad.

Ya en pleno romanticismo, lo que Vattimo llama ‘la vocación filosófica de la hermenéutica’<sup>13</sup> sale a relucir de manera cabal con Friedrich Schleiermacher, quien a pesar de haber dado entre 1805 y 1832 nueve veces su curso sobre hermenéutica no publicó los manuscritos, siendo ello la causa de que hasta fecha reciente sólo se conociera la discutible versión de Dilthey de su ‘sistema hermenéutico’. Schleiermacher parte de que “toda habla se basa en un pensar anterior”<sup>14</sup> y de que la tarea fundamental del comprender consiste por lo tanto en retro-referir la expresión a los pensamientos que el hablante ha querido

expresar. Y puesto que lo que se busca comprender es la expresión de lo pensado, el comprender no tiene otro objeto que el lenguaje, como lo indica el conocido aforismo: “Todo lo que se puede presuponer y encontrar en la hermenéutica es únicamente lenguaje; la pertenencia de los demás presupuestos objetivos y subjetivos tendrá que averiguarse a partir del lenguaje”.<sup>15</sup>

El lenguaje puede ser visto desde dos perspectivas: la colectiva y la individual. El lenguaje a interpretar, por un lado, es en cada caso sólo una parte de la totalidad del uso lingüístico de una determinada sociedad; toda expresión lingüística se ciñe a una sintaxis dada, al uso social. A este aspecto del lenguaje corresponde la ‘interpretación gramatical’, cuyo objeto es el de aclarar una expresión a partir del contexto global de la totalidad lingüística respectiva. La expresión, por otro lado, no es tan sólo vehículo anónimo de un lenguaje colectivo sino también testimonio de una individualidad. Los individuos no comprenden las mismas palabras de idéntica manera. De ahí que para la perspectiva individual de la expresión se requiera además de una ‘interpretación técnica’, técnica en la medida en la que el intérprete busca comprender el arte especial que el autor despliega en el texto. Se trata aquí de un comprender que rebasando la dimensión sintáctica explora el lenguaje a partir del alma que lo conforma. Años más tarde Schleiermacher llamará ‘psicológica’ a esta vertiente de la interpretación.

La hermenéutica de Schleiermacher, inspirada por el romanticismo y cercana a Schlegel, quiere al mismo tiempo cultivar el comprender a la manera de un arte. Esto se hace patente en la diferencia que ella establece, según el objetivo buscado, entre una ‘praxis laxa’ y una ‘praxis rigurosa’ en el arte de interpretar. La interpretación laxa, la habitual hasta entonces, asumía que la comprensión se daba de manera sobreentendida y tenía por divisa el lema negativo de que “hay que evitar el malentendido”, haciéndose eco de la vieja hermenéutica que se contentaba con dar instrucciones para descifrar pasajes oscuros. El ejercicio más riguroso de la interpretación, por el contrario, presupone que “el malentendido se dé de suyo” y que “haya que querer y buscar al comprender en cada punto”.<sup>16</sup> Con esta diferencia Schleiermacher le da un vuelco completo a la reflexión filosófica del fenómeno de la comprensión. Lo que ahora se llama praxis laxa es sinónimo de comprensión ingenua, no problemática; fue así como tradicionalmente se creyó que uno comprendía todo, llana y correc-

tamente, hasta tropezar con el conflicto o con el desacuerdo: de la hermenéutica entonces sólo se requería cuando uno no comprendía o cuando dejaba de comprender. Comprender era lo natural; no comprender era la excepción que requería de ayuda especial. Schleiermacher invirtió semejante estado ingenuo de cosas, asumiendo la mala comprensión como hecho fundamental de la vida humana, ante el cual hay que estar alerta desde el inicio mismo del esfuerzo de comprensión. De ahí que el comprender tenga que proceder en todos sus pasos según las reglas del arte.

Es precisamente esta nueva praxis rigurosa la que Schleiermacher quiere introducir, y para ello le da alcance universal a la experiencia demasiado humana del malentendido. La razón, cuyas pretensiones de conocimiento había problematizado Kant, se ha tornado insegura al ganar conciencia del carácter limitado, perspectivístico e hipotético de sus intentos de comprensión: ¡en adelante habrá que partir del primado del malentendido! Al fin y al cabo, ¿cuándo puede uno afirmar rotundamente que haya comprendido exhaustivamente algo? En todo comprender, aun allí donde parece haberse alcanzado por completo, jamás se puede excluir algún resto de mala comprensión. Aun en el alma más viva “el no comprender jamás quiere extinguirse del todo”.<sup>17</sup>

El ejercicio del comprender tiene por ello que comenzar como reconstrucción. Para comprender realmente un discurso, es decir, para conjurar el peligro permanente del malentendido, debo poderlo reconstruir en todas sus partes tal como si yo fuese su autor. Advirtiéndolo eso sí, que no se trata de proyectar o de introducir un sentido nuevo sino del sentido tal como se muestra desde el punto de vista a reconstruir del autor. La justicia hermenéutica lleva a Schleiermacher a formular semejante tarea en términos de “comprender el discurso primero tan bien y luego mejor que su autor”<sup>18</sup> —giro empleado ya por Kant y Fichte—, argumentando que puesto que no tenemos conocimiento inmediato alguno de lo que está en el alma del autor, tenemos que hacer conscientes muchas cosas que para él pueden ser y seguir siendo inconscientes, a menos que él se vuelva su propio lector. Este comprender mejor sólo se puede concebir como exigencia límite, tratándose como aquí se trata de una tarea infinita, algo en lo que Schleiermacher insiste. La exigencia de comprender mejor que el autor suena hoy ampulosa; a la luz de la universalidad poten-

cial del malentendido debería comprenderse más bien como un llamado al persistente seguir interpretando. Dado que uno jamás podrá llegar a estar totalmente seguro del propio comprender, habrá siempre que esforzarse de nuevo por penetrar en la cosa que se busca comprender. Ese mejor comprender, como objetivo inalcanzable, troca en incentivo el hecho de que uno nunca comprende exhaustivamente y de que por tanto siempre resulta gratificante profundizar en aquello que se interpreta.

Bien podemos preguntarnos, desde luego, si la doctrina de una rigurosa praxis reconstructiva de la interpretación le haga justicia al asunto del comprender.<sup>19</sup> Es cierto que Schleiermacher declaró que se proponía ofrecer una verdadera preceptiva del comprender, y que fijó un cierto número de cánones y reglas sobre todo para lo que llamaba interpretación gramatical. Él estuvo siempre consciente, sin embargo, de que para la aplicación misma de las reglas hermenéuticas no existe regla alguna; y si bien bosquejó ‘métodos’ generales de interpretación, que en lo esencial buscaban renovar las reglas de la vieja tradición, él evitó muy consecuentemente dar reglas para su aplicación y tener las reglas por algo decisivo. Incluso al ocuparse de la interpretación técnica que, como vimos, es la que aborda el habla como expresión de una interioridad individual, Schleiermacher fue enfático en cuanto a la imprescindibilidad de la adivinación en el proceso interpretativo. El ‘método adivinatorio’ va de la mano y se complementa recíprocamente con el ‘método comparativo’. Éste, la ‘fortaleza masculina’ en el conocimiento humano, nos permite encontrar las cualidades generales que un individuo comparte con los de su género; aquél, la ‘fortaleza femenina’ en el conocimiento, es el que busca aprehender de manera inmediata lo individual, al transformarse uno mismo simultáneamente en el otro. La adivinación es posible gracias a que “cada cual lleva en sí un mínimo de cada otro” y a que vive de la comparación consigo mismo.<sup>20</sup>

Schleiermacher parte inicialmente de que detrás de toda palabra hablada o escrita hay algo distinto, lo pensado, que constituye el objetivo de la comprensión; lo pensado, sin embargo, únicamente se manifiesta en palabras. De ahí que para rebasar el cerco de las palabras podamos en últimas tan sólo adivinar. Comprender una obra o un texto consiste ahora en desplazarse presintientemente al alma del autor para revivir, por así decirlo, su creación, única e irrepetible. Tal es en el fondo la ‘repetición reproductiva’ de la que habla

Schleiermacher inspirado por Schlegel. Para volver a vivir la inspiración del genio creador se imponía una vez más el salto —ahora en plan de afinidad sentimental— por encima del tiempo que separa al texto de quien lo trata de comprender. Continúa así desvirtuándose la historicidad efectiva e ineludible de toda unidad de sentido; la normatividad fundamentadora del texto original se ve desplazada por actos divinatórios de índole especial. La creciente importancia del comprender adivinatorio en los manuscritos tardíos del filósofo contradice de alguna manera la concepción de la hermenéutica como doctrina de un arte y se riñe con la resistencia de Schleiermacher a valerse de la metodización. Bien podría ser que esta contradicción le haya llevado a no publicar su hermenéutica.

La mayoría de los especialistas suele destacar el giro psicologista que toman las reflexiones hermenéuticas de Schleiermacher en estos escritos tardíos. Gadamer, por ejemplo, le critica a Schleiermacher el que se desentienda del contenido real del discurso a interpretar para concentrarse en la recreación psicológica del acto estético creador, lo cual le lleva a considerar la expresión del texto como producción libre, con entera independencia de su contenido cognitivo.<sup>21</sup> Hay, sin embargo, quienes le atribuyen la psicologización de Schleiermacher a Dilthey, para quien la tarea de la hermenéutica consiste precisamente en fundamentar científicamente la reconstrucción de la obra a partir de la naturaleza del acto vital creador. No hay que olvidar, eso sí, que el reconstruir del que habla Schleiermacher consiste en investigar lo lingüístico respecto a su propio y oculto contenido enunciativo, lo cual no implica dejar de lado el contenido veritativo del discurso. Por el contrario, la desestimación del pensamiento en que se apoya todo discurso constituye más bien una limitación de la pretensión de verdad del discurso, ya que a la verdad sólo se accede cuando uno está dispuesto a romper el dogmatismo de lo puramente gramatical para penetrar en el alma de la palabra.

Hay además que tomar en cuenta el horizonte dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Dialéctica, ciencia filosófica superior a la que se subordina la hermenéutica, era para él la doctrina del arte de entenderse, cuya necesidad surge de la inalcanzabilidad del saber acabado ya que el absoluto no es accesible a la reflexión de la conciencia individual finita.<sup>22</sup> En vista de nuestra finitud tenemos que aceptar que en cosas del pensamiento haya abundante

materia de discusión, de manera que dependemos del diálogo de unos con otros y también con nosotros mismos para poder alcanzar verdades compartidas por lo menos temporalmente. Este planteamiento dialéctico que surge del derrumbamiento de los intentos metafísicos de fundamentaciones últimas entronca con la universalización del malentendido: el individuo que en principio yerra sólo puede acceder al conocimiento por el camino del diálogo. Para comprender un texto hay también que entrar en conversación con él, para ir más allá de lo que sus palabras enuncian inmediatamente. Es desde esta perspectiva dialógica que hay que ver el manejo del círculo hermenéutico por parte de Schleiermacher. Así, como vimos, esperaba que toda expresión se comprendiese desde la totalidad unitaria del espíritu; Schleiermacher, muchísimo más modesto, determina la totalidad del lado gramatical como género y del lado 'psicológico' como el todo de la vida del autor. Al hacerlo evita la potenciación de la circularidad, que es la que va a desembocar en el problema del historicismo.

### **Comprender como principio metódico de las ciencias del espíritu**

Para el historicismo, a mediados del siglo XIX, la totalidad se vuelve a ampliar para convertirse en el contexto histórico de cada época; el postulado central de lo que también se llamó relativismo es el de que todo fenómeno individual se tiene que comprender a partir de ese contexto. A épocas pasadas no se les pueden aplicar patrones del presente; los hechos históricos se deben interpretar de manera 'inmanente' como exponentes de su tiempo. Este postulado de aparente honradez frente a los fenómenos históricos dio lugar a explosivas cuestiones epistemológicas, que resultaban de la concepción metafísica aún dominante de la verdad como absoluta y atemporal: si nuestra visión de épocas anteriores se explica a partir del contexto de nuestro presente y se relativiza a partir de él, si nuestra época representa tan sólo una entre muchas épocas, ¿cómo será posible una ciencia medianamente rigurosa de lo histórico? ¿Cómo se puede hablar a la luz del relativismo universal de una verdad vinculante que, por así decirlo, escape a ese relativismo? ¿Se agota todo saber en las perspectivas de la respectiva condicionalidad temporal? ¿Es posible en principio salir del círculo hermenéutico de la propia historicidad?

Semejantes preguntas tenían una significación especial en una época en la que se registra de manera cada vez más amplia el auge de las ciencias naturales y el desarrollo de la técnica, y la transformación de la vida humana y de la sociedad que ellos traen consigo. La multiplicación de conocimientos aislados en las ciencias de la naturaleza había llevado entre tanto a establecer relaciones entre fenómenos diferentes y a síntesis novedosas. El análisis meramente cuantitativo de procesos se vio substituido más y más por el seguimiento sistemático de cuestiones que surgen de la interpretación de observaciones o de resultados experimentales. Había comenzado la investigación dirigida y con ella se volvía determinante la verificación experimental de hipótesis y de esquemas formulados matemáticamente. El siglo XIX se había iniciado, por otra parte, con la difusión de la máquina de vapor, con el aumento repentino de la velocidad del transporte y de la cantidad de gentes que se transportaban; vinieron luego la aceleración de la transmisión de noticias mediante el primer telégrafo eléctrico y el incremento maquinal de la producción industrial, a los que siguieron el transporte a distancia de energía eléctrica y la técnica de transmisión sin hilos. Al final de un siglo que vive el descubrimiento de la ley de la conservación de la energía (Helmholtz 1848), los avances de la física eléctrica, la producción de ondas electromagnéticas (Hertz 1888), la formulación y aplicación de la teoría cinética de los gases, la astrofísica de Fraunhofer, el rápido desarrollo de la química que culmina en la sistematización periódica de los elementos, la aparición de ciencias como la geología y la paleontología, y la propuesta de la ley de la evolución de Darwin, encontraremos la teoría de los cuanta de Max Planck y la teoría de la relatividad. La marcha triunfal de la ciencia incidió en la filosofía de manera notable: al cabo de medio siglo de idealismo y romanticismo comenzaron a hacerse fuertes el mecanicismo y el materialismo; y hacia 1870 los filósofos se ocupan de muy variadas síntesis de ciencia y metafísica, mientras florecen el positivismo y el empirio-criticismo. Es el momento también de la vuelta a Kant de la filosofía académica que, distanciándose de la especulación, veía su nueva legitimación en la reflexión de lo que se dio en llamar ‘metodología’.

Este es el ambiente en el que en la segunda mitad del siglo XIX se plantea el tema de la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura en términos de una teoría de la comprensión, de impronta romántica, que

creía poder emular en científicidad con las ciencias de la naturaleza. La idea de un principio alternativo de científicidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que anunciaba y prescribía la asimilación metodológica de las ciencias humanas a las ciencias naturales. Comte, haciéndose eco de la ideología emancipatoria que circundaba entonces de optimismo al trabajo científico, había propuesto un esquema unitario del progreso del saber humano que en un futuro previsible culminaría en la positivización de la ‘sociología’, es decir, en el momento cenital en el que el estudio de los fenómenos sociales y morales, desistiendo de toda metafísica, se redujera al igual que el estudio de los fenómenos físicos a la indagación y comprobación de las leyes que resultan de la experiencia científica. John Stuart Mili, haciéndose eco de Comte, había visto en la inducción la unidad del método científico. Su *Lógica de las ciencias morales*, alentada por los avances de la psicología asociacionista en Inglaterra, consideraba que era sólo cuestión de tiempo llegar a disponer de leyes que permitieran la predicción causal del actuar humano. El positivismo de Comte y Mili estatuyó así tres dogmas: 1) el monismo metodológico, la idea de la unidad del método científico por sobre la diversidad de posibles objetos de la investigación; 2) la creencia de que las ciencias naturales exactas, en particular la física matemática, constituyen un patrón o ideal metodológico para medir el grado de desarrollo de todas las demás ciencias, incluyendo claro está a las ciencias humanas; de esto resulta un monismo histórico, un esquema unitario del progreso del saber humano, ya que todos los saberes tienen que llegar a su positivización; y, 3) la determinación de la explicación científica como causal, es decir, como subsunción de los casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, que abarcan también a la naturaleza humana.

En medio de la polémica entre positivistas y anti-positivistas surgen en Alemania las ‘ciencias del espíritu’, expresión de proveniencia idealista acuñada para traducir al alemán la noción inglesa de ‘*moral sciences*’ en la *Lógica* de Mili. Se trató ante todo del auge de la historia en la segunda mitad del siglo XIX cuando, en rápida sucesión, aparecieron las obras de Droysen, Ranke, Savigny y Mommsen que encontraron amplio reconocimiento en el mundo de esa época. A la historia se sumaba la continuidad de importantes tradiciones en filosofía, filología clásica, literatura y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la comprensión que tenían de sí mismas en aquel momen-

to, se ocupaban de creaciones del espíritu, cuya vida no está sujeta a las determinaciones causales del mundo físico; a los testimonios de la cultura, por lo tanto, no se accedía a través de observaciones externas sino mediante la interpretación de sus símbolos en proyección de empatía. A los historiadores, se insistía, no les interesaban las leyes universales a partir de las cuales se pueda deducir la significación de lo real sino los individuos y sus obras únicas e irrepetibles; así argumentaba la ‘escuela histórica’ de Savigny, convencida de la incapacidad de las ciencias naturales, empíricas y exactas, para abordar en profundidad campos como los de la sociedad, la cultura, la política, la ética, la religión, el arte, la historia —y la vida misma. Había pues que justificar filosóficamente el saber especial de todos esos campos frente a las pretensiones totalitarias del método matemático-causal. Empero, como la expresión misma ‘ciencias del espíritu’ lo sugería, el camino paradójico de la fundamentación estaba fijado de antemano: había que mostrar que esas ‘ciencias’ eran totalmente distintas de las ciencias naturales, siendo al mismo tiempo tan ciencias como éstas. Semejante fijación en el paradigma frente al cual se trata de ganar distancia siguió determinando y agobiando los intentos de justificación teórica de las ciencias humanas hasta hace muy poco. Toda delimitación radical de los dos tipos de ciencias tiende en principio a ignorar los muchos elementos que les son comunes, comenzando por la interpretación y la generalización.

A la reflexión metodológica de fines del siglo XIX, aguijoneada por la problemática del historicismo, se impuso la tarea de suplir lo que Kant había descuidado, es decir, la elaboración de una ‘crítica de la razón histórica’ para fundamentar la cientificidad de lo que los historiadores, ahora tan famosos, producían. La cuestión metodológica de las condiciones de objetividad del saber histórico giraba en torno a la posibilidad de salir del círculo hermenéutico de la condicionalidad temporal. Fue el historiador Johann Gustav Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, quien elevó a reflexión metodológica la concepción de la historia en la escuela de Ranke, integrando elementos filosóficos y lógico-científicos con la recepción de la hermenéutica romántica. Droysen le dio a sus lecciones de 1857 el título de *Enciclopedia y metodología de la historia*, cuyo texto sólo fue publicado en 1936; el *Esbozo de Histórica*, aparecido en 1868, tuvo en vida suya amplia acogida. Aunque allí no se hace referencia expresa a la hermenéutica, el comprender y su reflexión filosófica son movili-

zados para hacerle frente a los problemas del historicismo y para atender a las carencias metodológicas de la historia.

Droysen parte de la constatación de que su época sea la época de la ciencia, cuyo paradigma era el de las ciencias naturales matematizadas. El éxito de estas ciencias se basa, según Droysen, en la clara conciencia que ellas tienen de sus tareas, de sus medios y de su método, y en el hecho de que ven las cosas que traen al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se funda su método. El éxito radica pues en la claridad de una conciencia metódica; de ahí que en el caso de que el saber histórico sea elevado a ciencia y se oponga resistencia a la penetración del método físico-matemático en el área de la historia, las ciencias históricas se verán obligadas a desarrollar sus propios métodos, a encontrarle un aspecto metódico a la materia a-metódica de la historia. Droysen rechazaba de plano las dos salidas positivizantes que parecían ofrecerse para dar a este rumbo metódico a la historia: someter la historia a los métodos matemáticos de las ciencias naturales e irle encontrando a ella algo así como sus leyes estadísticas o relegada a la condición de arte diletante de relatos de entretenimiento, algo que no merecería jamás reconocimiento científico. No, la historia es una ciencia pero una ciencia de índole especial. De ahí que la *Histórica* se proponga legitimar el sentido y procedimientos propios de los estudios históricos, sintetizar los elementos comunes a todos los métodos que se emplean en esos estudios y desarrollar su teoría no para constatar las leyes de la historia sino para constatar las leyes del investigar y del saber históricos. “Nuestra ciencia no es la historia, sino la *istoría*, la investigación”.<sup>23</sup> Anticipando la fórmula diltheyana de una ‘crítica de la razón histórica’ Droysen sostenía que lo que se necesitaba era un Kant que examinase críticamente, no los materiales históricos, sino el comportamiento teórico y práctico ante la historia y en la historia.

Para facilitar semejante tarea Droysen, fuertemente inspirado por Kant, propone una fundamentación trascendental de los dos tipos de ciencia, a partir del hecho de que el hombre no sucumbe a un caos de impresiones sensibles y sí más bien las subsume bajo conceptos y categorías, de los cuales los dos más universales son los de espacio y tiempo. En el espacio o en la naturaleza predomina lo inmóvil, siempre igual, perceptible por los sentidos; en el tiempo y en la historia predomina lo móvil e incesante. El doble acceso al

mundo está íntimamente relacionado con la “duplicidad del ser humano”<sup>24</sup> que es espiritual y sensible a la vez, duplicidad que posibilita dos maneras de observar lo que es, dos clases de experiencia que encuentran su expresión justamente en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. El método de las primeras consiste en encontrar leyes normativas para los fenómenos observados, en tanto que la esencia de la ciencia histórica consiste en “comprender investigando”.<sup>25</sup> Comprender sigue significando lo que significó para Schleiermacher: remitir expresiones a, lo que en ellas se quiso expresar; el comprender histórico es para Droysen lo mismo que el comprender a uno que habla con nosotros; para él la ciencia de la historia se despliega en la retro-referencia a la potencia espiritual que se expresa en los testimonios y documentos históricos. Semejante comprender es “el conocer más perfecto que nos es humanamente posible”.<sup>26</sup>

Lo que tratamos de comprender históricamente no es el pasado mismo, puesto que él ya no está presente, sino lo que queda del pasado en los materiales y fuentes actualmente presentes. El comprender histórico vale para los restos del pasado que se han transmitido hasta nosotros, a partir de los cuales tratamos de reconstruir el espíritu del pasado; de ahí que resulte insensata la idea de que el historiador tenga que ver con hechos objetivos que, según Droysen, no se dan en la realidad de su investigación.<sup>27</sup> Lo que se logra en comprensión al cabo de la reconstrucción de lo sucedido, con base en el manejo crítico de las fuentes, es tan sólo nuestra concepción y elaboración espiritual de ello. Si bien la historia sigue siendo una ciencia empírica que se apoya en testimonios, Droysen nos recuerda que para que haya ciencia es menester que a lo individual que aporta la empiria se añada algo general y necesario, conocido no a través de los sentidos sino a través del entendimiento; lo que une a los hechos individuales de la historia y les otorga su valor genérico e individual es “la continuidad progresiva del desarrollo moral humano”,<sup>28</sup> “el pulso de la vida moral”: la historia es en esencia la comprensión de las potencias morales en desarrollo progresivo. Droysen tiene en mente una comprensión investigativa o indagante no sólo para diferenciar el método de los estudios históricos de la recolección de datos a la manera positivista, sino también para dar a entender que la totalidad de la historia hacia la cual se orienta el comprender no es ni será jamás algo dado. Esto se hace también presente cuando

él toca el tema del fin de la historia, el cual sin ser descriptible empíricamente es algo cuya comprensión se incrementa y profundiza a través del tiempo, de lo que se sigue que las épocas de la historia sean en realidad estadios del conocimiento que la humanidad tiene de sí misma, e incluso estadios del conocimiento de Dios. y puesto que la historia es inacabada, la comprensión histórica seguirá siendo inacabada, es decir, investigativa. Al ojo finito se ocultan el comienzo y el fin de la historia; investigando, no obstante, se podrá conocer la dirección del movimiento que fluye hacia su fin.

Gracias al comprender investigativo la materia a-metódica de la historia gana así una orientación metodológica. El que semejante comprender investigativo resulte un método tan seguro como el de las ciencias naturales o no, es una pregunta que queda sin respuesta. Lo que Droysen cree haber fundamentado es el derecho hermenéutico de las ciencias comprensivas frente a los intentos cientifistas de asimilar su proceder al de las ciencias exactas, ya que se comprende y se investiga allí donde no imperen el orden y la predictibilidad matemáticos, allí donde “a diferencia de las ciencias naturales, no tenemos los medios del experimento”.<sup>29</sup> El hecho de que a pesar de todos estos atisbos Droysen hubiese llegado a prometer un método rigurosamente científico para la historia fue el tributo que pagó al espíritu positivista del momento o un malentendido en el que incurrió el historicista en lucha consigo mismo.

Dilthey partió también del reto metodológico del historicismo. Desde los escritos de juventud hasta los escritos tardíos vio él el motivo central de su obra en una ‘crítica de la razón histórica’, cuyo propósito era el de legitimar epistemológicamente el rango científico de las ciencias del espíritu. Sus infatigables y apasionadas investigaciones, sin embargo, no llegaron a un término para él satisfactorio. De ahí que se negara a darle a alguno de sus libros el título de esa crítica y desistiera de la publicación del segundo volumen de su *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, a pesar del ingente material de que llegó a disponer y de los muchos esbozos que hizo del volumen —publicados finalmente en 1982.<sup>30</sup>

Dilthey se veía a sí mismo como el metodólogo de la ‘escuela histórica’; reconociendo la gran contribución de Droysen al apoyarse en la hermenéutica para proponer una teoría de las ciencias históricas, no deja de reprocharle a él

y a toda la escuela la falta de una fundamentación filosófica de las bases epistemológicas generales de esas ciencias, que es precisamente lo que él se propone realizar. En el prólogo al volumen publicado de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey nos habla de la búsqueda de “fundamentos sólidos”<sup>31</sup> y de “respaldo firme”<sup>32</sup> que “presten seguridad” al entramado proposicional de las ciencias del espíritu. A pesar de proponerse liberarlas a ellas de la tutela del método científico natural que querían imponerles Comte, Mill y Buckle, el repetido hablar de cimientos sólidos muestra ya de entrada la fascinación que ejerció el paradigma científicista en la reflexión de Dilthey.<sup>33</sup>

Por fundamentación filosófica entiende Dilthey, en variación psicologista del programa kantiano, la legitimación del saber histórico por medio de un análisis de los “hechos de la conciencia”, que constituiría la parte analítica de la crítica de la razón histórica. Lo importante es que Dilthey critica a la razón no sólo en la medida en la que ella se ocupa de lo histórico sino también, y ante todo, porque ella misma es histórica; de ahí que su programa se entienda a sí mismo no como mera complementación del criticismo kantiano y sí más bien como un nuevo y radical comienzo que se nutre de impulsos iluministas. El otro punto de diferencia se desprende del famoso reproche que Dilthey hace a Kant y a los empiristas, de que su teoría haya explicado la experiencia y el conocimiento sólo con base en el representar. “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”. El “interés histórico y psicológico por el hombre entero” que mueve a Dilthey le lleva más bien a “colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa, también como fundamento de la explicación del conocimiento y de sus conceptos”.<sup>34</sup> El nuevo método a seguir será, por tanto, el de reintegrar todo elemento del pensamiento abstracto y científico “a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia” para luego buscar su interrelación; de esta manera se podrán explicar todos los componentes importantes de nuestro conocimiento de la realidad tales como la unidad personal de vida, el mundo exterior, y la existencia e interacción de los demás seres humanos. A las cuestiones que Dilthey va a plantear a la filosofía ya no puede responder un *a priori* cognoscitivo sino la historia evolutiva del ser humano tomado en su integralidad.

La parte analítica de la nueva ‘crítica’ encuentra sus primeros cimientos sólidos en los ‘hechos de conciencia’, ya que si toda ciencia es ciencia de la experiencia, la experiencia a su vez fundamenta su validez en el *a priori* estructural de la conciencia. Es lógico por tanto encontrar en la experiencia interna las condiciones objetivas de validez de las ciencias del espíritu, tal como Kant dedujo los fundamentos de la ciencia natural pura de los principios del entendimiento puro. Hacia 1880 Dilthey adelanta la exploración metodológica de las ciencias del espíritu en nombre del principio general de la fenomenalidad, según el cual toda la realidad se encuentra bajo las condiciones de la conciencia, y está convencido de que sólo una reflexión psicológica básica esté en condiciones de cimentar la objetividad del conocimiento de aquellas ciencias. Desde la monografía *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* de 1875 hasta el trabajo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* de 1894 Dilthey repite los intentos de sacar adelante la fundamentación psicológica que se ha propuesto. El coqueteaba entonces con una psicología que procediera comprensiva y no explicativamente. Psicología explicativa era para él una explicación puramente causal de la vida del alma en términos de la combinación de un número reducido de elementos simples; se trataba del empleo de una hipótesis constructiva, propia de las ciencias naturales, imposible de verificar de manera concluyente en el ámbito de la psicología. Contra semejante constructivismo explicativo introduce Dilthey la idea de una psicología comprensiva que parte del contexto global de la vida tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos reduciéndolos a proto-elementos psíquicos o físicos, la psicología comprensiva busca describir la vida anímica en su contexto estructural original y así, entendiendo lo individual a partir del todo, comprenderla. “La naturaleza la explicamos, la vida anímica la comprendemos”,<sup>35</sup> reza el trajinado dictamen que aún hoy sigue siendo el gran ideograma metodológico de las ciencias blandas o grises de lo humano.

¿Es posible una psicología puramente descriptiva? Dilthey responde enfáticamente que sí, ya que los fenómenos anímicos tienen la ventaja, frente a los fenómenos externos, de poder ser aprehendidos en un vivenciar interior tal como son en sí, es decir, sin la mediación de los sentidos. En el directo percatarnos de esas vivencias interiores se nos da “de un modo directo y obje-

tivo una estructura firme” y con ella gana la descripción en la psicología “un fundamento indubitable de valor universal”.<sup>36</sup> Una psicología erigida sobre pilares semejantes tiene que pretender significación de paradigma metódico y convertirse “en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza”.<sup>37</sup> Lo insatisfactorio de una psicología vivencial con funciones de paradigma no es capó, sin embargo, a los críticos contemporáneos —ni a Dilthey mismo pocos años más tarde. Es muy dudoso que la psicología puramente descriptiva, anticipativamente semejante a la fenomenología husserliana de las vivencias interiores, disponga realmente de un acceso directo, libre de hipótesis y construcciones, al contexto global del alma cuya evidencia interior se postula; si esta evidencia fuera dada, difícilmente habría tanto disenso metodológico en la psicología. Dilthey, por lo demás, no logró establecer un vínculo plausible entre su psicología descriptiva y las ciencias del espíritu concretas, cuya fundamentación quiso realizar; todo se quedó en programa.

Es notable que el término ‘hermenéutica’ no aparezca por parte alguna en el trabajo al que venimos refiriéndonos, ni tampoco en el segundo volumen de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* publicado en 1982; parecería que lo hermenéutica no jugase un papel central en la gran empresa metodológica de Dilthey, lo cual contrasta notablemente con la intensidad con la que el joven Dilthey se ocupó de la historia de la hermenéutica y con la significación de la hermenéutica en la obra de los últimos años del filósofo, tal como la permiten entrever los manuscritos publicados bajo el título de *El mundo histórico*<sup>38</sup> en los que se apoya el prestigio de Dilthey como pensador hermenéutico.

El punto de partida de la obra tardía está en los conceptos de ‘vivencia’ y ‘comprender’, empleados ya en 1895. En el papel central que pasa a jugar el concepto de vivencia hay todavía fuertes reminiscencias de los ‘hechos de conciencia’ de la obra temprana, los cuales siguen siendo “lo inmediatamente dado” y la base de la “conexión adquirida de la vida anímica”,<sup>39</sup> que abarca todas nuestras representaciones y valoraciones; el principio de la fenomenalidad del comienzo se ve ahora substituido por el principio vivencial: “todo lo que esta ahí para nosotros lo está en el presente”.<sup>40</sup> La noción del vivenciar es de importancia medular para Dilthey y su escogencia fue afortunada, por tratarse de un concepto capaz de asumir muy diversas funciones de mediación. Al

vivenciar el sujeto y el objeto están aún prácticamente indiferenciados, ya que cuando uno habla de lo que ha vivenciado se refiere tanto al objeto vivenciado como a la vivencia subjetiva. La delimitación de lo físico y lo psíquico tampoco está claramente trazada en el concepto, ya que sólo como un ser que tiene que ver con lo físico puede el hombre vivenciar algo. Lo más notable, sin embargo, es que vivenciar abarca al querer, al sentir y al representar, y con ello a la vida anímica en su totalidad. El vivenciar, además, siempre va inserto en un contexto vital; sólo así es posible y comprensible. De esta manera se echa de ver la íntima vecindad etimológica que hace tan plausible situar la teoría del vivenciar en el contexto de la filosofía de la vida, movimiento que surge hacia 1900, el cual además de haber tenido un eco muy amplio en Europa y por fuera de ella se constituye en antecesor del existencialismo.

El vínculo de la vivencia con las ciencias del espíritu parece más evidente que el que se daba entre el comprender y ellas. Además lo que diferencia a las ciencias del espíritu de las ciencias naturales no es su objeto sino el comportamiento distinto frente a ese su objeto. En aquellas, anota Dilthey, actúa una tendencia a reducir el aspecto físico de los fenómenos al mero papel de condiciones, de medios de entendimiento; esa tendencia nos mueve a regresar desde la expresión exterior a la interioridad, y con ello determina la marcha de la comprensión desde fuera hacia adentro, a la “autognosis”. “Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar ‘lo interior’ que la produce”.<sup>41</sup> La interpretación de la vivencia tiene que remitirse a la expresión de la vivencia, en la que se manifiesta a la percepción sensorial lo que se vivencia y cómo se vivencia; la interpretación puede ir por dos caminos: hacia afuera, en el sentido de la objetivación de los contenidos de la vivencia, dejando de lado las cualidades subjetivas de la vivencia, o, hacia adentro, y este sería el camino de la interpretación de los aspectos subjetivos; el primer camino es para Dilthey el proceso de constitución de las ciencias naturales, el segundo el de las ciencias del espíritu. Comprender consiste en interpretar las cualidades de la vivencia como cualidades de expresión; y puesto que en la comprensión de vivencias tanto quien comprende como aquello que se trata de comprender pertenecen al mismo contexto vital, la tríada ‘vivenciar, expresar y comprender’ designa en verdad el proceso auto-interpretativo de la vida. A la vida que se interpreta a sí misma Dilthey la llama ‘espíritu’, y las ciencias que siguen

metódicamente ese proceso de auto-interpretación son las ciencias del espíritu.

El paso siguiente se da al determinar Dilthey a la historia, siguiendo a Hegel, como espíritu objetivo en el sentido del conjunto de todas las objetivaciones de la vida que se interpreta a sí misma. “Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu”.<sup>42</sup> Semejante base vital filosófica de la ‘crítica de la razón histórica’ resulta ser un piso poco firme para la teoría de las ciencias del espíritu, ya que éstas mismas son objetivaciones de la vida y participan como tales en todas las transformaciones de la vida; también la conciencia histórica está inmersa en la corriente de la vida que se objetiva en la historia, y los ‘hechos’ de esta conciencia se transforman de continuo. ¿Serán entonces perspectivismo y relativismo de nuevo la última palabra? Por lo demás, el sujeto que en su vivenciar y comprender depende de la historia es ya objeto de la psicología y de la historia, ciencias que primero tienen que ser fundamentadas por la ‘crítica de la razón histórica’. La filosofía de Dilthey se enreda, como vemos, no sólo en las aporías historicistas sino también en las del psicologismo.

Volvamos, para terminar, a la cuestión del papel de la hermenéutica en los fragmentos tardíos de Dilthey. La interpretación ‘clásica’ de Misch y Bollnow sostiene que la hermenéutica desplaza a la psicología como fundamento metodológico de todas las ciencias del espíritu, a partir del momento en el que se comprueba la imposibilidad de un acceso puramente psico-lógico a la vida anímica o del espíritu, vida que sólo se abre en comprensión, es decir, hermenéuticamente, a partir de sus expresiones. Contra esta interpretación hay quienes, como Rodí, creen demostrar que la psicología conserva su función fundamentadora a través de la obra de Dilthey; éste al fin y al cabo nunca dijo que la hermenéutica desplazara a la psicología y además sería realmente exagerado asumir que el énfasis que se hace en una conferencia de 1905 sobre la tríada vivir (vivenciar)-expresar-comprender, convierta a la hermenéutica en nueva disciplina metodológica básica. En los últimos trabajos hay, sin embargo, referencias que merecen atención: tal es el caso de los *Orígenes de la herme-*

*néntica*, publicado en 1900 y que, como ya dijimos, se apoya en los estudios sobre la historia de la hermenéutica protestante de 40 años atrás. La comprensión se define allí como un “proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad”<sup>43</sup> en la página siguiente, de manera harto reminiscente de Schleiermacher, se dice que la interpretación consista en “la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas”,<sup>44</sup> sugiriendo que la hermenéutica deba aportar la doctrina de tal arte de comprender. El planteamiento general de la conferencia sobre los *Orígenes* tiene mucho de enfrentamiento con el relativismo histórico, ya que en ella Dilthey de entrada espera que la hermenéutica solucione la cuestión del “conocimiento científico de las personas individuales”, que las “ciencias sistemáticas del espíritu” eleven la comprensión de lo singular a validez universal<sup>45</sup> y que se “fundamente teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia” “frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica”.<sup>46</sup> Todo esto se queda también en mera declaración. Y en cuanto a que Dilthey quiera ver una hermenéutica semejante como método de las ciencias del espíritu, hay que tomar en cuenta su afirmación en el apéndice *Comprensión y hermenéutica*, de que “el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundamentación de las ciencias del espíritu”, tarea cuya significación se pone de relieve si “tomamos conciencia de las dificultades que supone la índole del comprender por lo que se refiere al desarrollo de una ciencia de validez universal”.<sup>47</sup>

A la luz de la conferencia de 1900 Dilthey sigue concibiendo la hermenéutica a la manera clásica normativa; el asumía que una preceptiva o doctrina del arte tuviese que ver con la metodología epistemológica de las ciencias del espíritu, pero nunca articuló un programa o lo definió con claridad. Es posible que la no publicación de ese programa esté relacionada con el hecho de que el tardío Dilthey entreviera cada vez más la estrechez de su planteamiento epistemológico original, ya que, como Heidegger lo dirá en *El Ser y el Tiempo*, el comprender mucho más que ser el proceder específico de las ciencias del espíritu es un rasgo fundamental de la existencia humana. Los últimos fragmentos de Dilthey anuncian algunas veces una filosofía universal de la vida histórica, que sus discípulos Misch y Bolnow trataron de continuar bajo el

nombre de “filosofía hermenéutica”. Se suele suponer, aunque los textos no lo hayan confirmado, que inspirado por su intercambio epistolar con el conde Yorck von Wartenburg Dilthey hubiese desistido de sus ambiciones metodológicas. Mas adecuado, quizá, sería hablar de la tensión nunca superada por él entre la búsqueda cientifista esforzada de sólidos cimientos para las ciencias del espíritu y sus atisbos en la historicidad inabordable de la vida humana, que hicieron irrealizable el proyecto metodológico. La filosofía hermenéutica del siglo XX, inspirada por Dilthey, reconocerá tal contratensionalidad, pondrá en primer plano la universalidad de la historicidad y planteará una visión de la experiencia humana que relativice en su amplio espectro el alcance del método.

Bogotá, mayo de 1999.

### Notas

1. Wilhelm Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV/2, Göttingen, 1966, pp. 595-787.
2. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen, 1964, p. 331.
3. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, 1930. Ver también su larguísima introducción al Vol. V de las *Obras Completas de Dilthey, op. cit.*, pp. VII-CXVII.
4. Otto F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1936.
5. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Frankfurt/M, 1985. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt/M, 1988. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, Göttingen, 1989, pp. 235-269.
6. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1962, p. 48.
7. Op. cit., p. 160 ss.
8. Hans-Georg Gadamer, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, en: *Dilthey-Jahrbuch 4* (1986-7), p. 16.
9. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, 1991, p. 9.

10. Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, par. 69, en: H.-G. Gadamer/G. Boehm, *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M., 1976, p. 111.
11. *Op. cit.*, par. 75, p. 116.
12. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Paderborn, 1958 ss., Bd. 16, pp. 36-81.
13. Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1967, p. V.
14. Friedrich D. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kimmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1959, p. 80.
15. *Op. cit.*, p. 38.
16. *Ibid.*, p. 86.
17. *Ibid.*, p. 141.
18. *Ibid.*, p. 87.
19. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, p. 93-94.
20. Friedrich Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 109.
21. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, pp. 241 ss.
22. Friedrich Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Hamburg, 1986, p. 73 ss.
23. Johann Gustav Droysen, *Histórica, Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, 1983, p. 28.
24. *Op. cit.*, p. 12.
25. *Ibid.*, p. 30.
26. *Ibid.*, p. 34.
27. *Ibid.*, p. 36.
28. *Ibid.*, p. 36, 40.
29. *Ibid.*, p. 390.
30. Wilhelm Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Band XIX*, Göttingen, 1982.
31. Wilhelm Dilthey, *Obras*, Vol. I, *Introducción a las ciencias del espíritu*, F.C.E., México, 1978, p. 7.
32. *Op. cit.*, p. 5.
33. Jean Grondin, *op. cit.*, pp. 110-118.
34. Dilthey, *op. cit.*, p. 6.
35. Wilhelm Dilthey, *Obras*, Vol. VI, *Psicología y teoría del conocimiento*, México, F.C.E., 1978, p. 197.
36. *Op. cit.*, p. 223.
37. *Ibid.*, pp. 240-241.
38. Wilhelm Dilthey, *Obras*, Vol. VII, *El mundo histórico*, México, F.C.E., 1978.
39. *Op. cit.*, p. 100.
40. *Ibid.*, p. 255.
41. *Ibid.*, p. 102.
42. *Ibid.*, p. 170.

43. *Ibid.*, p. 322.
44. *Ibid.*, p. 323.
45. *Ibid.*, p. 321.
46. *Ibid.*, p. 336.
47. *Ibid.*, p. 339.

# POÉTICA DEL PENSAR Y EL SER EN PSICOANÁLISIS

Rosario Herrera Guido  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen

Este ensayo se propone construir, desde la obra de Freud y la enseñanza de Lacan, una lectura poética del pensar y el ser, gracias a un diálogo entre la filosofía, el psicoanálisis y la poética, partiendo de la subversión del sujeto, la dialéctica del deseo y el sujeto del inconsciente. El eje fundamental gira en torno a la división del sujeto, concebido como atravesado por el lenguaje, cuya alienación es incurable, ya que no hay síntesis posible que le permita acceder a una autoconciencia transparente a sí misma, pues se encuentra separado de su propio conocimiento, lo que indica la presencia del inconsciente, como efecto del lenguaje (forma poética en que el lenguaje se adelanta para decir su verdad). Un sujeto del inconsciente que es resultado del baño de lenguaje que recibe el infante humano, y que se desliza en las formaciones del inconsciente (el sueño, el chiste, el lapsus y el síntoma), a través de metáforas y metonimias, figuras de la retórica y de la poética, que serán pensadas desde Aristóteles, Freud, Jakobson, Lacan, Heidegger, Ricoeur y Paz. Un sujeto del inconsciente que pone en cuestión el *cogito* (*pienso, luego existo*), a través de la puesta en duda del sujeto sobre su pensamiento y su ser, gracias a la incidencia del lenguaje que lo constituye.

## Abstract

This essay intends to construct, from the work of Freud and the teachings of Lacan, a poetic lecture of thought and being, through a dialogue between psychoanalysis and philosophy, coming from such as the subversion of the subject, the dialectic of desire and the unconscious subject. The fundamental axis turns around the division of the subject, conceived as crossed by language, whose alienation is incurable: there being no possible synthesis that permits access to a transparent self-consciousness in itself. The subject finds itself separated from the knowledge of its own self, which indicates the presence of unconsciousness as an effect of language. A poetic form in which language goes ahead of oneself to say the truth. A subject of the unconscious desire that is the result of the flow of language, that every human infant receives, and that is slipped into the formations of the unconscious (dream, joke, lapsus and symptom), through metaphors and metonymy, rhetoric and poetic figures that will be thought by Aristotle, Freud, Lacan, Jakobson, Heidegger, Ricoeur and Paz. A subject of the unconscious that puts into question the cartesian *cogito* (*I think, then I exist*), by means of introducing doubt in the subject over his thought and being, thanks to the incidence of language that establishes it.

*Esta técnica exigiría, para enseñarse como para aprenderse, una asimilación profunda de la lengua, especialmente de la que se realiza concretamente en los textos poéticos. Es sabido que tal era el caso de Freud en cuanto a las letras alemanas, en las que se incluye al teatro de Shakespeare por una traducción sin par. Toda su obra da fe de ello, al mismo tiempo que de la asistencia que en ello encuentra constantemente, y no menos en su técnica que en su descubrimiento. Sin prejuicio del apoyo de un conocimiento clásico de los Antiguos, de una iniciación moderna en el folklore y de la participación interesada en las conquistas del humanismo contemporáneo en el campo etnográfico.*

Jacques Lacan, *Écrits*.<sup>1</sup>

## 1. El sujeto del inconsciente

El concepto de sujeto se encuentra en Lacan desde sus primeros escritos; es un concepto distintivo de su enseñanza, que no contempla la obra de Freud. La distinción entre el sujeto y el yo prevalece en Lacan, para quien el yo forma parte del orden imaginario, en tanto que el sujeto pertenece al orden simbólico. El sujeto no equivale a la sensación consciente de agencia o de intencionalidad, pues estas son ilusiones producidas por el yo, sino al *sujeto del inconsciente*. Una diferencia que ya estaba en Freud, quien... *escribió* Das ich und das Es *para mantener esta distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo en tanto constituido en su núcleo por una serie de identificaciones alienantes*.<sup>2</sup>

El concepto de sujeto en Lacan responde a los aspectos que no pueden objetivarse (reducirse a cosas). En realidad Lacan llama sujeto... *a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto*. De aquí que las referencias al lenguaje determinan el concepto que Lacan tiene de sujeto desde 1950. Asimismo, distingue al sujeto del enunciado del sujeto de la enunciación, para proponer que el sujeto es un *parlêtre*, un ser que habla (*hablente*, dice Braunstein, para indicar que no es autor de su decir, sino que es atravesado por el lenguaje, dividido, escindido, castrado).

Freud ya hablaba de la *escisión del yo* (en alemán *Ichspaltung*; en francés *clivage du moi*), como un proceso apreciable en el fetichismo y la psicosis, de los que colegía dos actitudes opuestas ante la realidad que llegaban a coexistir en el yo: aceptación y renegación. Lacan amplía el concepto de *Spaltung* para designar no procesos singulares sino una característica de la subjetividad, en la medida en que el sujeto está alienado de sí, por una escisión irreductible, incurable, pues no hay síntesis subjetiva posible; un sujeto dividido que Lacan simboliza con una S tachada, y que denota la imposibilidad de autoconciencia plena, transparente y presente a sí misma; el sujeto está separado de su propio conocimiento. Todo esto indica la presencia del inconsciente, como efecto del significante, en la medida en que es el habla misma la que determina una división entre sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación.

La lingüística europea propuso la diferencia entre el enunciado y la enunciación, a partir de dos modos de considerar la producción lingüística: 1) cuando las unidades gramaticales abstractas (como las oraciones) son independientes de sus circunstancias, tenemos el enunciado, y 2) cuando la producción lingüística es analizada como acto individual de un hablante en una situación específica, estamos ante la enunciación (Ducrot y Todorov).<sup>3</sup>

Lacan, desde 1936, insiste en que el acto de hablar tiene un sentido en sí mismo, incluso si las palabras no tuvieran sentido, pues antes que transmitir un mensaje la palabra es un llamado (demanda de amor) al otro. Así es como Lacan introduce, desde 1950, la dimensión de la enunciación en términos de inconsciente. Mientras el enunciado es la palabra en su dimensión consciente, la enunciación es inconsciente. Por lo que la palabra no proviene del yo ni de la conciencia sino del inconsciente, pues el lenguaje procede del Otro, del orden simbólico. La idea de que el “yo” puede ser amo del discurso promueve la ilusión de unidad. La misma palabra “yo” es ambigua: puede ser sujeto del enunciado y también un índice que designa, pero no significa, al sujeto de la enunciación. El sujeto está dividido en el acto mismo de articular el “yo”.

Este sujeto que se experimenta como siendo hablado, dicho por el lenguaje, es el que me permite hablar de una poética del inconsciente. Ensayar, novelar, relatar y poetizar son experiencias poéticas en las que se tiene la vivencia, aunque a veces por instantes, de que no se dicen las palabras sino que nos dicen. El lenguaje dice más de lo que el pensamiento intencional se proponía

decir. Una experiencia que Michel de Montaigne o Pablo Picasso expresaban en la famosa frase: *Yo no busco, encuentro*. Con lo que sugieren la parte que al inconsciente le toca en su tropiezo, su sorpresa, tal vez en su creación. Paul Valéry hablaba de esta experiencia poética con estas palabras: ... *vengo a ignorar en voz alta*.<sup>4</sup>

Un ensayo comparable a la regla de oro del análisis, la *asociación libre*: decir todo lo que pase por la cabeza, sin censura, vía regia hacia la verdad del deseo inconsciente, un modo de conocimiento, a través del cual todo lo que se puede saber, sólo se sabe al decirlo. Una experiencia que no permite afirmar que el analizante hace poemas en análisis; esta creación supone —sigo a Octavio Paz— no rechazar los dones de los dioses, la participación del inconsciente, de *la otra voz* pero ello exige ser pulido como un diamante por la razón. Se sabe que Lacan llegó a decir que el analizante hacía poesía en análisis, mas él no dijo poemas.

Una poética del deseo inconsciente puede partir de este *no saber* sobre el deseo que produce saber (condición para que surja algo nuevo). Ello supone no despreciar el sentido de la *poésis* griega: *creación, producción en sentido genérico, como poesía en sentido específico*...<sup>5</sup> Ser atravesados por el lenguaje es una experiencia poética que exige no saber a dónde puede llevar el lenguaje. Octavio Paz advierte que... *las frases se alinean Una tras otra sobre la página y al desplegar se abren un camino hacia un fin provisionalmente definitivo*.<sup>6</sup> Experiencia del sujeto dividido, al que le asiste la duda, y cuyas certezas iluminan universos jamás librados para siempre de las sombras. El analizante y el poeta, valga el paralelo, padecen de una herida en el saber. Como dice María Zambrano: ...*El poeta como no busca, sino que encuentra, no sabe cómo llamarse. Tendría que adoptar el nombre de lo que le posee, de lo que le toma allanando la morada de Su alma; de lo que le arrebató*.<sup>7</sup> Lo que le posee es el lenguaje que lo atraviesa, como la poesía, que como advierte Diego Romero de Salís: ...*guarda la perplejidad de lo subjetivo frente a lo abierto, en la duda íntima, en la indecisión de un mundo interpretado —en Su inseguridad—, de lo que se habló*.<sup>8</sup>

Lacan también piensa al sujeto en términos de una división entre la verdad y el saber. La verdad es sobre el deseo; articular esta verdad es el fin de todo análisis. Pero la verdad no está en un estado de plenitud en algún lado, esperando que el analista la revele al analizante, sino que se constituye en el análi-

sis. En oposición a la filosofía clásica, Lacan afirma que la verdad no es bella y que conocerla no supone alcanzar el bien. Pero Lacan habla de verdad en singular, de la verdad de cada sujeto. En la enseñanza de Lacan no hay una concepción unívoca de la verdad, pues la relaciona y la opone a diversos contextos:

1. *Verdad versus exactitud.* Mientras la exactitud introduce la medición en lo real (meta de las ciencias exactas), la verdad del deseo sólo concierne a las ciencias de la subjetividad. La verdad sólo tiene sentido en el contexto del lenguaje: *La verdad se abre camino en lo real gracias a la dimensión de la pala-bra. No hay nada cierto o falso antes de la palabra.* Esta no es la única vez que Lacan evoca a Heidegger: *Ninguna cosa sea donde falta la palabra.*<sup>9</sup> El logos —sigo a Heidegger— designa el decir y el ser, pues decir y ser se copertenece, en forma velada, *imposible de abarcar por ningún pensamiento.* Heidegger y Lacan apelan a un *decir esencial* para escuchar la pertenencia poética del pensar y el ser. Poesía y pensamiento comparten el secreto de la palabra. Lacan sugería esta mínima ontología (¿ontologería?) cuando declaraba en *Radiofonía* que su experiencia sólo tocaba al ser para hacerla nacer de la desgarradura que se produce en el ente que está por decirse. Y es que el ser solicita del inconsciente para retornar cada vez que lo requiere.<sup>10</sup>

2. *Verdad y ciencia.* La ciencia no puede pretender el monopolio de la verdad. Menos cuando la ciencia se basa en la expulsión (*Verwerfung*) de la verdad como causa, así como de la dimensión simbólica de la subjetividad. Aunque la crítica de Lacan no se dirige a la ciencia *per se*, sino al modelo positivista. Lo que caracteriza a la ciencia, para Lacan, es un alto grado de formalización matemática, transmisibile. La ciencia se caracteriza también por una relación particular con el saber, excluyendo el acceso a tal saber por la vía de la intuición; en consecuencia propone un solo camino: la razón. Cuando Lacan sostiene que el psicoanálisis sólo opera al sujeto de la ciencia, afirma que el psicoanálisis no se basa en una experiencia inefable, sino en un diálogo razonado, incluso cuando la razón delira.

Mientras Freud recurre a las ciencias de la naturaleza y la termodinámica, únicos modelos rigurosos en su época, Lacan importa conceptos de las ciencias de la subjetividad (sobre todo de la lingüística). Freud, cuando tomaba conceptos de la biología, los reformulaba hasta generar un nuevo concepto, ajeno

a sus orígenes biológicos. Freud, enseñaba Lacan, con su hipótesis del inconsciente se anticipa a los descubrimientos de la lingüística estructural. Lo que en un principio es un método terapéutico, hacia 1925 es afirmado como la ciencia de los procesos psíquicos inconscientes.

Hacia 1953, ante la oposición ciencia y arte, Lacan afirma que el psicoanálisis es un arte liberal, como los medievales: la música, la gramática, la aritmética, la geometría. A pesar de ello, como la ciencia sólo se constituye aislando y definiendo su objeto de estudio, en 1965 aísla el objeto *a* (*objeto causa del deseo*), como el objeto del psicoanálisis. Sin embargo, a partir de entonces Lacan duda de la científicidad del psicoanálisis, llegando a decir en 1977 que el psicoanálisis es un delirio del que se puede esperar que produzca una ciencia. Todos estos cambios de Lacan se revelan en una incitación que hace el mismo año: *¿Ser inspirado eventualmente por algo del orden de la poesía para intervenir en tanto psicoanalista? Es esto, en efecto, hacia lo que tienen que volverse ... no es del lado de la lógica articulada —aunque me deslice en ocasiones hacia ella— donde ha de sentirse el alcance de nuestro decir.*<sup>11</sup>

¿El psicoanálisis: ciencia o arte? Se puede decir, desde Ricoeur, que el discurso del psicoanálisis se ha sostenido gracias a una dialéctica entre lo metafórico y lo científico especulativo, entre lo lingüístico y lo poético, dado que lo poético se cuele por las discontinuidades que surgen en lo especulativo y lo científico, pues un sistema científico universal sería la muerte de la poética, y una poética universal implica la muerte de la racionalidad y de la ciencia.<sup>12</sup>

3. *Verdad, mentira y error.* La verdad está vinculada al engaño, pues las mentiras pueden revelar la verdad sobre el deseo con más elocuencia que los enunciados sinceros. El engaño y la mentira no son opuestos a la verdad. El papel del analista es revelar la verdad que hay en el engaño. Freud mismo, adelantándose a Heidegger, sostuvo que a la verdad sólo se accede a través de la mentira, el autoengaño. Y es que la errancia está en el origen de la verdad, pues ésta no se agota en el juicio y el enunciado, pues hay un plus en la enunciación, en la dimensión inconsciente. Este decir es poético, como producción de verdad y tal vez de creación.

La verdad y el error se copertenece. La verdad es revelada en los lapsus. La relación entre la verdad y el error es evocada por Lacan a través de la estructuración que emprende la palabra en busca de la verdad, como el error

que se fuga en el engaño y es atrapado al fallar. Lacan, muy avanzada su enseñanza, habla del inconsciente como “un embuste” (*Unbenusst*). A partir de aquí se puede hablar de una poética de lo falso, en el sentido en que el deseo inconsciente y su interpretación hace falsear al sujeto, lo hace desfallecer; como la poesía, no cierra con la significación unívoca sino que promueve el deslizamiento del sentido.

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

5. *La verdad y lo real*. La verdad aspira a lo real. Decir el ser es el deseo de todo analizante y de todo poeta. Octavio Paz, en *La estación violenta*, en su poema “El río”, expresa: *A mitad del poema me sobrecoge siempre un gran desam-paro, / Todo me abandona, / no hay nadie a mi lado, ni siquiera esos ojos que desde atrás contemplan lo que escribo, / no hay atrás ni adelante, la pluma se rebela, no hay comienzo / ni fin, tampoco hay muro que saltar, / es una explanada desierta el poema, lo dicho no está dicho, / lo no dicho es indecible...*<sup>13</sup> Una imposibilidad que no recomienda el silencio, como era el caso de Wittgenstein, enseñaba Lacan, porque antes bien es *de lo que no se puede hablar de lo que más se habla*.

Al principio Lacan hablaba de lo real, desde Emile Meyerson, como “un absoluto ontológico”. Después, lo real es uno de los tres órdenes (además de lo imaginario y lo simbólico), desde donde se pueden pensar los fenómenos psicoanalíticos. A diferencia de lo simbólico, hecho de oposiciones (presencia y ausencia), en lo real no hay ausencia. Lo simbólico es un conjunto de elementos discretos diferenciados (significantes); lo real es indiferenciado, sin fisuras. Lo simbólico introduce un corte en lo real, en el proceso de la significación; el mundo de las palabras crea el mundo de las cosas. Lo real está fuera del lenguaje, es inasimilable a simbolización. Esto lo lleva a vincular lo real a lo imposible (de imaginar, de simbolizar). Lo real implica una sustancia que subtiende lo imaginario y lo simbólico. Lo real es lo biológico, el cuerpo, el goce. Más tarde, lo real es la mueca de la realidad, dado que la realidad desig-

na representaciones imaginarias y simbólicas.<sup>14</sup> Decir lo real, lo imposible de decir, es lo que el analizante bordea poética-mente en el intento de decir su ser.

## II. Subversión del sujeto y poética del deseo

Asimismo, Lacan distingue al *conocimiento*, que es imaginario, del *saber* (que es simbólico). El saber es la meta del análisis. Saber de la articulación de los significantes en el universo simbólico del sujeto: la cadena significante ( $S_2$ ). El inconsciente es el otro nombre del saber simbólico, como saber desconocido. El único medio para acceder al saber en análisis es la *asociación libre*. Hacer que el sujeto hable de cualquier cosa no es promover que confiese lo importante, sino que hable de lo que carece de importancia, *para él*. En psicoanálisis, las palabras revelan no lo que quieren decir sino otra cosa. En alemán *niederkommen*, significa “tirarse abajo”, pero también “parir”; si la paciente se “tira abajo de la ruedas del tren”, al menos uno de los sentidos de su acto podría ser la expresión del deseo de tener un hijo. Por esta polisemia de las palabras, de los usos del lenguaje, se puede colegir una poética del inconsciente, dado que es el lenguaje la causa del inconsciente.

Pero la cura no se dirige, ni podría, a un saber absoluto, porque el in-consciente es irreductible; hay una división ineludible entre el sujeto y el saber. El saber simbólico es saber de la verdad sobre el deseo inconsciente. Saber que es goce. Pero el saber no reside en algún sujeto, ni en el Otro (orden simbólico), es intersubjetivo, lo que no impide suponer un sujeto para el saber (sujeto-supuesto *al* y *del* saber: el analista), fundamento de la transferencia; al que se ama se le supone un saber.

El sujeto, distinto del individuo, es el sujeto del deseo inconsciente, de un deseo capturado en el deseo del Otro, pero del que debe dar cuenta. El sujeto del deseo es el inconsciente. Resultado del baño de lenguaje que recibe todo cachorro humano, que no es el individuo biológico ni el sujeto de la comprensión. Un sujeto que no es el yo freudiano ni el yo de la gramática. El yo es imaginario, por la asunción del infante de su imagen en el espejo (Lacan), en un tiempo en que aún no conquista su autonomía motriz, lo que provoca

júbilo y fascinación; un yo situado en un eje imaginario en oposición a su propia imagen (narcisismo), o a la de un semejante (el otro) ...una relación del yo con su objeto imaginario que impide el reconocimiento, por el sujeto, de su deseo. El deseo en las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, chistes y síntomas) atraviesa al sujeto hasta no saber qué dice. Un sujeto del deseo, efecto del lenguaje, que no es un elemento de él sino que *existe* gracias a una pérdida, una división; a que no sabe lo que dice.

El deseo en el psicoanálisis (*Wunsch* en alemán), señala una fuerza continua. Lacan sigue a Spinoza: *el deseo es la esencia del hombre (cupiditas est ipsa hominis essentia)*.<sup>15</sup> El deseo es la preocupación fundamental del psicoanálisis, pero el deseo inconsciente. No es que el deseo consciente carezca de importancia, sino que el deseo inconsciente es el que interesa al psicoanálisis, puesto que el deseo inconsciente es sexual. La cura tiene por objetivo el reconocimiento del analizante de la verdad de su deseo: nombrado el deseo ante el otro, es reconocido en su pleno sentido. Trae a la existencia este deseo. No es un nuevo modo de expresión para un deseo x, pues partiría de una teoría expresionista del lenguaje, sino de articular el deseo en la palabra. No se trata de reconocer algo dado, sino de nombrado, de dar (a) luz una nueva presencia en el mundo. Pero la articulación del deseo tiene un límite, dada la *incompatibilidad entre el deseo y la palabra*, que da cuenta del carácter irreductible del inconsciente, que *no es lo que no es conocido sino lo que no puede conocerse*. La verdad sobre el deseo adviene en la palabra, pero no hay toda la verdad sobre el deseo. Valga este quiasmo: *todo lo que se puede decir es que no se puede decir todo*.

Lacan criticó las teorías psicoanalíticas que confunden el deseo con la demanda y la necesidad. La necesidad pertenece al ámbito del instinto biológico y se elimina temporalmente cuando es satisfecha. El cachorro humano, en su desamparo, depende del Otro, articula su necesidad como demanda, en gritos y pujidos que el Otro interpreta. La presencia del Otro, símbolo de amor, adquiere una importancia que va más allá de la satisfacción de la necesidad. La demanda asume una doble función: es articulación de la necesidad y demanda de amor. El Otro puede satisfacer su necesidad, pero no su demanda de amor incondicional, insatisfecha: el deseo. Dice Lacan que *el deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda*.<sup>16</sup> El deseo es el excedente que resulta de articular la necesidad en

la demanda. El deseo surge en el límite que separa necesidad de demanda. El deseo, cuya presión es cons-tante, no se puede satisfacer. La realización del deseo no está en satisfacerlo sino en reproducido.

Con la diferencia entre necesidad y deseo, Lacan arranca el concepto de deseo de la biología. Lacan recurre a Hegel a través de Kojève (con quien toma clases). El deseo sólo es humano si se dirige al deseo de otro, o a un objeto que es *perfectamente inútil desde el punto de vista biológico*.<sup>17</sup> Por lo que el objeto *a*, no es el objeto del deseo sino *el objeto causa del deseo*. El deseo no es la relación con un objeto sino con una falta. La fórmula de Lacan *El deseo humano es el deseo del Otro*, tiene varias lecturas:

1. *El deseo es deseo del deseo del Otro*. Deseo de ser objeto del deseo de otro; deseo de reconocimiento por otro. No deseamos el cuerpo del otro, sino que nos reconozca, ame y desee. Para lograr este reconocimiento, el sujeto pone en riesgo su propia vida en una lucha de puro prestigio (la lucha del amo y el esclavo). En psicoanálisis, que el deseo sea ser objeto del deseo de otro es ilustrado por el “primer tiempo” del complejo de Edipo: el deseo de ser lo que le falta a la madre: el falo, como significante de una falta en ser.

Es la naturaleza misma del significante la que permite asir la función del falo, que no es una forma o una imagen sino el significante del deseo. Para los griegos el falo no era un órgano sino una insignia; el falo es el significante último, que adviene cuando se han arrancado todos los velos, y lo que tiene que ver con él es objeto de prohibiciones y amputaciones. En Pompeya —dice Lacan—, en la villa de los Misterios, se puede apreciar cerca del Phallos develado, a un demonio alado, que con su látigo castiga a una impetrante. El falo es la intrusión del impulso vital, lo que no puede entrar en el significante sin ser marcado por la castración, que sólo se introduce en el lugar en que se manifiesta la castración del Otro (la madre), para la niña como para el varón. El falo representa el ascenso de la potencia vital que toma lugar en el orden de los significantes, es el significante delegado para representar la relación del sujeto con el significante, y designa lo que el Otro desea por estar marcado por el significante.<sup>18</sup> Por lo que el falo es la causa de todas las significaciones, del deslizamiento del sentido, de las metáforas y las metonimias del ser; una poética del deseo que en lugar de *construir metarrelatos* deconstruye la comprensión última del objeto que causa el deseo, pues el objeto está siempre diferido: en

los dos sentidos, es diferente de lo deseado y aplaza el encuentro definitivo. Una deconstrucción que se puede tomar prestada de Derrida, a fin de acercarla a lo literario y al cambio de estilo que reclama una técnica psicoanalítica que es *tejne* en el sentido de *poiesis* (siguiendo a Heidegger). Un tema que no es posible desarrollar aquí.

2. *El sujeto desea, qua Otro*. El objeto del deseo humano es un objeto deseado por otro. Lo deseable de un objeto es que es deseado por otro; esto hace a los objetos equivalentes e intercambiables, así como reduce la importancia de un objeto particular, y el surgimiento de objetos innumerables. Desear lo que otro desea, sostiene Kojève, lleva al reconocimiento por parte del otro del derecho a poseer ese objeto, así como de la superioridad sobre él. Este rasgo es reconocible en la histeria, que es el sostenimiento del deseo de otra persona, pues convierte el deseo de otro en su propio deseo. Dora desea a Frau K., porque se apropia el deseo de Herr K. Lo importante en el análisis no es develar lo que la histérica desea sino descubrir el lugar desde donde ella desea, es decir, con quien ella se identifica.

3. *El deseo es deseo del Otro*. El deseo incestuoso por la madre, el Otro primordial. Lacan reexamina el complejo de Edipo y el mito de Edipo como uno de los sueños de Freud. Compara el mito de Edipo con el mito de *Tótem y tabú*, y sostiene que el mito del padre de la horda primitiva es estructuralmente opuesto al mito de Edipo. Mientras el asesinato del padre permite a Edipo el goce de la madre, en el mito de *Tótem y tabú*, una vez muerto el padre, se refuerza la ley que prohíbe el incesto. El mito de *Tótem y tabú* es más preciso que el de Edipo. El primero presenta el goce de la madre como imposible, el segundo muestra el goce de la madre como pro-hibido pero posible. En el complejo de Edipo la prohibición del goce sirve para ocultar la imposibilidad de este goce; el sujeto puede insistir en la ilusión neurótica de que si no fuera por la ley que lo prohíbe, el goce sería posible. *Edipo* —dice Paz— *vuelve a ser el hombre que lucha contra los fantasmas de su fatalidad. El nombre de esa fatalidad no es al menos exclusivamente, Yocasta. No sabemos su verdadero nombre; quizá se llama civilización, historia, cultura: algo que alternativamente hace y deshace al hombre. Edipo no es un enfermo porque su enfermedad es constitucional e incurable. En ella reside su humanidad. Vivir será convivir con nuestra enfermedad, tener conciencia de ella, transformarla en conocimiento y acto.* Y en una página anterior: *Freud fue un hombre de ciencia y no*

*quiso ser sino eso; quizá contra su voluntad, fue también un filósofo y, más profunda y originariamente, un gran poeta trágico.*<sup>19</sup>

4. *El deseo es siempre deseo de otra cosa.* Es imposible desear lo que se tiene. El objeto de deseo es siempre pospuesto. El deseo es una metonimia a la que Lacan presenta como un movimiento diacrónico de un significante a otro a lo largo de la cadena significante, en cuanto un significante se refiere a otro en una posposición constante del sentido. El deseo es una metonimia porque siempre difiere: el deseo es deseo de otra cosa, ya que lo que alcanza el deseo ya no es deseable. Aunque el empleo que Lacan hace de la metonimia va más allá de concebida como un tropo, en el que un término designa un objeto al que no se refiere literalmente sino con el que está vinculado por contigüidad, esa palabra por otra evoca una experiencia poética. Siguiendo a Jakobson, Lacan vincula la metonimia al eje combinatorio del lenguaje, opuesto al eje sustitutivo. Por ejemplo: en la oración *Yo soy feliz* la relación entre *yo* y *soy* es metonímica, mientras que el reemplazo de *feliz* por *triste* es metafórica. En el escrito “Instancia de la letra en el inconsciente...” (1957), Lacan define la metonimia como la relación diacrónica entre un significante y otro de la cadena significante, los modos en que los significantes pueden vincularse en forma horizontal; mientras que la metáfora es la forma como un significante de la cadena puede ser sustituido por otro significante de otra cadena, en una relación vertical. De modo que la metáfora y la metonimia constituyen el modo de producción de la significación.

Lacan sigue a Jakobson al vincular la distinción entre metáfora y metonimia (condensación y desplazamiento según los mecanismos del trabajo del sueño en Freud). Pero difiere de Jakobson en la naturaleza del vínculo. Así como el desplazamiento es lógicamente anterior a la condensación, la metonimia es precondition de la metáfora, pues la coordinación de los significantes es previa a las transferencias del significado. El matema de la metonimia expresa formalmente al deseo:

$$f(S...S') S = S (—) s$$

Y se lee: función significante  $f S$  (efecto de significación). En el primer paréntesis  $S...S'$  es el vínculo entre un significante y otro de la cadena. Donde el

signo = quiere decir “es congruente con”. A la derecha está S, el significante, y s el significado, además de la barra del algoritmo saussureano (—). Entonces la función significante del vínculo del significante con el significado es congruente con el mantenimiento de la barra. Ello indica que, como la barra no puede franquearse, en la metonimia se mantiene la resistencia de la significación, que no se produce ningún significado nuevo.

La metáfora por lo común se define como un tropo en el que una cosa es nombrada por comparación con otra, sin expresar la comparación. Shakespeare pone en boca de Romeo esta metáfora: *Julietta es el sol*, para destacar su deslumbrante belleza, sin usar el “como”. En las últimas líneas de su ensayo poema *El mono gramático* Paz habla de la naturaleza analógica de la metáfora: *Analogía: transparencia universal: en esto ver aquello*. Al parecer Lacan debe poco a la metáfora como, y más Jakobson,<sup>20</sup> quien opone la metáfora a la metonimia, aunque es posible reconocer los giros poéticos en su concepción de la metáfora como sustitución (como lo hiciera Aristóteles), Lacan, como Lévi-Strauss y Barthes, adopta la interpretación de la metáfora y la metonimia de Jakobson, e incorpora la oposición de Jakobson en su relectura de Freud. Lacan define la metáfora como la sustitución de un significante por otro, a través del matema.<sup>21</sup>

$$\begin{array}{c} S' \\ f \text{ — } S = S (+) s \\ S \end{array}$$

En el que Lacan escribe f S (función significante, efecto de la significación). Entre paréntesis escribe S'/S (sustitución de un significante por otro). Donde el signo = quiere decir “es congruente con”. En el miembro de la derecha está S (el significante) y s (el significado). Entre ellos el signo (+) que representa el cruce de la barra (—) del algoritmo saussureano, indicando la emergencia de la significación. La producción de sentido que se llama significación sólo se precipita al cruzar la barra, gracias a la metáfora. La metáfora es el pasaje del significante al significado, la creación de un nuevo significado. Meses después Lacan presenta otra fórmula de la metáfora:

$$\begin{array}{ccc}
 S & S' & 1 \\
 \text{---} & \text{---} & S \text{---} \\
 S & x & s
 \end{array}$$

Las *eses tachadas con comillas* son significantes. La *x* es la significación desco-nocida, la *s* es el significado inducido por la metáfora, la sustitución en la cadena significativa de *S'* por *S*. La elisión de *S*, representada por la barra que la tacha, es condición del éxito de la metáfora. El eje metafórico de la selección de los *ítemes* lingüísticos, que permite su sustitución, opuesto al eje metorúmico, es el de la combinación de esos *ítemes* (tanto secuencial como simultáneamente). La metáfora corresponde a las relaciones paradigmáticas de F. de Saussure (que están *in absentia*), y la metonimia a las relaciones sintagmáticas (que se mantienen *in praesentia*). Además, Lacan emplea la metáfora en diversos contextos:

4.1. *En la represión y los síntomas neuróticos*, pues la represión secundaria tiene la estructura de una metáfora. El significante elidido, *S'* en la fórmula, es reprimido, pero retorna en el sentido excedente (+) producido en la metáfora. El retorno de lo reprimido (el síntoma), tiene estructura de metáfora. El síntoma es una metáfora. Lacan sigue a Jakobson al vincular metáfora y metonimia a los mecanismos del sueño de Freud: condensación y desplazamiento. Pero difiere de Jakobson en el paralelo. Si para Jakobson la metonimia está vinculada tanto al desplazamiento como a la condensación, y la metáfora con la identificación y el simbolismo, para Lacan la metáfora corresponde a la condensación y la metonimia al desplazamiento. Como el desplazamiento es lógicamente anterior a la condensación, la metonimia es precondition de la metáfora.

4.2. *En la identificación*, dado que ésta comparte su estructura con la metáfora. Se trata de la identificación simbólica con un significante, del *rasgo unario*, término simbólico primordial que se introyecta para producir el ideal del yo; un rasgo que puede originarse como signo, pero que se convierte en significante al ser incorporado en el sistema significativo. Lacan se opone a Balint, quien entiende que el fin de análisis es una identificación con el analista; al contrario, el fin de análisis supone el cuestionamiento de todas las identificaciones del sujeto, tan radical, que ya no podrán ser las mismas. Asimismo, Lacan habla más bien de la identificación con el síntoma (*Sinthome*).

4.3. *En el amor*, dado que está estructurado como una metáfora, al involucrar la sustitución. En *El banquete* de Platón, la función del *erastés* (el amante), sujeto de la falta, viene en lugar de, reemplaza a la función del *erómenos* (el objeto amado), que produce la significación del amor.<sup>22</sup>

4.4. *En la Metáfora Paterna*. Lacan aborda los tropos de la metáfora y la metonimia. Y toma un ejemplo de metáfora de un verso de Víctor Hugo titulado *Booz endormi*, un poema que vuelve a narrar la historia bíblica de Ruth y Booz: mientras Ruth duerme a los pies de Booz, éste sueña que de su abdomen crece una gavilla, revelando que sería fundador de una raza. En el verso que cita Lacan: *su gavilla no era avara ni rencorosa*, la sustitución metafórica de Booz por gavilla, crea el efecto poético de significación. En el *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), al hablar de la metáfora de Víctor Hugo, Lacan afirma: *...la condensación significante, con su efecto de metáfora, puede observarse a cielo abierto en cualquier metáfora poética. Es por eso que tomé el ejemplo de Booz dormido. Remítanse a mi artículo de La Psychanalyse que se llama La instancia de la letra en el inconsciente ... El manejo de este ejemplo no deja de ser provechoso para los analistas, sobretudo en el momento en que lo introduje, pues al mismo tiempo introducía la metáfora paterna.*<sup>23</sup> El poema evoca el tema de la paternidad, intrínseca a la estructura de la metáfora. La paternidad involucra una sustitución metafórica y viceversa. La *metáfora paterna* supone la sustitución de un significante (el deseo de la madre) por otro (el Nombre del Padre), metáfora representada en el matema:

Nombre del Padre	Deseo de la Madre	
Deseo de la Madre	Significado para el sujeto	N-P
		A
		Falo

La metáfora paterna designa el carácter metafórico del complejo de Edipo; metáfora fundamental de la que dependen todas las demás significaciones, por lo que toda significación es fálica. Si el Nombre del Padre está forcluido como en la psicosis no puede haber metáfora paterna, ni significación fálica.

Con el deseo estamos en la dimensión de la repetición del significante, de la palabra y la letra (*l'instance de la lettre*), de la metonimia. La palabra insiste porque hay significantes que retornan a la vida del sujeto, para rescatar el goce perdido, a causa del exilio de la naturaleza, por la ley de la cultura, que es ley del lenguaje. Un retorno del goce que transgrede los límites del Principio del Placer, en los linderos de la muerte. La repetición se manifiesta en el análisis a través de la transferencia, bajo la cual el analizante repite con el analista las relaciones con los padres y otras personas; aunque Lacan privilegia el aspecto simbólico de la transferencia, (como amor al saber y al que se le supone saber), por sobre la dimensión imaginaria (el amor y el odio), dado que la repetición es la característica general de la cadena significante, la manifestación del inconsciente, mientras que la transferencia es una forma especial de la repetición en análisis, que no puede equipararse a la repetición. El deseo es una metonimia; el síntoma una metáfora. El deseo se expresa palabra a palabra; el síntoma dice una pala-bra por otra.

Aunque es en otro espacio y momento donde se pondrá a prueba la hermenéutica analógica en la dimensión de la interpretación psicoanalítica, en el sentido en que la viene pensando Mauricio Beuchot (ni unívoca ni equívoca), es importante señalar que en el contexto propio de la experiencia analítica, tanto el discurso del analizante, la escucha y la interpretación, no se reducen a la palabra: puede haber quiasmo, retruécano, oxímoron, etc. Que se sostenga que la metáfora y la metonimia son sus estructuras privilegiadas no hace obstáculo a una escucha que no se congela en una técnica retórica, sino en una *tejne*, en el sentido de *poésis*. En realidad hay una serie de experiencias e intervenciones que no sólo podrían plantear la metáfora como tensión a nivel de la frase (Ricoeur). En el análisis es ya una interpretación el silencio (que no sólo interroga, sino que promueve la falta en el saber, el inconsciente), la puntuación del discurso, la cita (el señalamiento de lo que ha dicho el analizante), el corte de la sesión (la escansión que es un acto poético), en la que intervienen la interpretación y el desciframiento no sólo de una palabra o una frase sino de toda una sesión y, en momentos privilegiados, de la articulación de la verdad (no toda).

4.5. *El deseo se origina en el campo del Otro, en el inconsciente.* El deseo es un producto cultural. No es un asunto privado sino una relación dialéctica con

los deseos de otros sujetos. La primera persona que ocupa el lugar del Otro es la madre. Por lo que el niño está desde el principio a merced del deseo materno. Cuando la función del padre articula el deseo a la ley, el niño logra separarse del deseo de ser el objeto deseado por la madre (el falo) y renunciar al goce: *La castración significa que debe ser remplazado el goce para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo.*

*El inconsciente es el discurso del Otro.* El sujeto en la experiencia analítica es confrontado con la verdad de su destino, anudada a los discursos que lo constituyen. Más allá de las relaciones interhumanas está la heteronomía del orden simbólico. Porque toda palabra tiene un destinatario, es que el descubrimiento freudiano distingue entre el semejante, el otro del diálogo, y el Otro, lugar desde donde se plantea la cuestión de la existencia en torno al sexo y la contingencia en ser, anudada en los símbolos de la procreación y de la muerte; lo que determina la ley simbólica que funda la alianza y el parentesco, ley a la que Freud reconoció como motivación central en el inconsciente bajo el nombre de *complejo de Edipo*, ley del lenguaje, pues son las denominaciones de parentesco y las prohibiciones las que anudan el hilo de los linajes. El sujeto se constituye en el lugar del Otro, sujetado a la cadena simbólica. En realidad, el discurso del Otro es una alteridad tan radical respecto del sujeto, como *la de los jeroglíficos todavía indescifrables en la soledad del desierto.*

### III. Poética del pensar y el ser

Hay filósofos que todavía piensan en el inconsciente en términos románticos, cual *pozo profundo del que se tarda mucho en saber lo que ha caído en su fondo* (Nietzsche) o, desde Novalis, como inconsciente *nocturno*. En oposición a este inconsciente subterráneo y abismal, tanto Freud como Lacan le opusieron un inconsciente sin profundidad: *el inconsciente se lee al pie de la letra.*

Para el concepto de inconsciente Freud propuso dos acepciones: 1) como adjetivo señala procesos psíquicos que no son materia de atención consciente; 2) como sustantivo se refiere al sistema psíquico de su modelo topológico: Consciente, Preconsciente e Inconsciente. El inconsciente no está fuera del campo de la conciencia, sino que es lo que ha sido separado de ella por la

represión, de manera que sólo entra en el campo del consciente- preconscious en forma distorsionada. En su teoría estructural, Freud propone tres instancias de la vida psíquica: el ello, el yo y el superyó, ninguna de las cuales coincide con el inconsciente, dado que el yo y el superyó tienen partes inconscientes, y en el ello se agitan las pulsiones y el goce (*genuss*), que son (a)sentidas: del orden de lo real imposible de articular, aunque afirmadas (asentidas).

Lacan refuta las ideas simplistas de la subjetividad humana, analogadas con lo interno del sujeto, cobijado por el cuerpo, al tiempo que propone *el sujeto del inconsciente*. Reunir estos dos términos es problemático. Por un lado, tenemos el concepto moderno de sujeto, identificado con la conciencia transparente a sí misma, la autoconciencia, autónoma, la síntesis trascendental de la percepción, el fundamento de todas las representaciones y la reflexión. Por el otro, el descubrimiento del inconsciente, que promueve el desalojo del “sujeto pensante” del edificio filosófico. Lo advierte Gadamer: *...el principio de la autoconciencia, al igual que el contenido del concepto de Kant sobre la síntesis trascendental de la percepción, que constituyó la base de la posición del idealismo e irradió hacia atrás, hasta Descartes y hacia adelante, hasta Husserl, fue sometido a un proceso de crítica que se inició con Nietzsche y que logró imponerse, de diversas maneras, en el transcurso de nuestro siglo, por ejemplo a través de Freud y de Heidegger.*<sup>24</sup>

A pesar de que Lacan justificó su “subversión del sujeto” en el terreno de la filosofía (de Descartes a Hegel), no se planteó reelaborar el concepto de sujeto en el seno de la filosofía. Él nunca se adjudicó el papel de filósofo. Sabía que tenía que elaborar una teoría del sujeto acorde a la experiencia psicoanalítica, que desde Freud advierte que *el yo no es amo en su propia tasa*. Para tal fin, Lacan hace confluir hacia el freudismo varias disciplinas, en particular las que le permiten formalizar el inconsciente, una tarea que, según Lacan, había dejado esbozada Freud. Así recurrió a la lingüística, la filosofía, la lógica, la matemática (álgebra y topología), a fin de asumir un descubrimiento que tanto parientes, amigos y seguidores de Freud habían deformado y vacunado. Lacan realiza una reinterpretación del inconsciente freudiano como respuesta al deslizamiento del psicoanálisis hacia la psicología y la “ortopedia del yo”. Y postula al sujeto dividido por su propio discurso, a través de un largo camino que va de Freud al estructuralismo, donde el concepto de significante le permite referir el inconsciente freudiano a su estructura de lenguaje, a la vez que preserva la categoría de sujeto expulsada por el estructuralismo.

Es pues el sujeto freudiano, fracturado por el inconsciente, el que perturba la ilusión de transparencia del pensamiento a sí mismo, pues el sujeto no sabe los pensamientos que lo determinan: el sueño, el lapsus, el chiste, el síntoma, las inhibiciones, signos de la opacidad del sujeto. Al definir el inconsciente por pensamientos y no por fuerzas subterráneas y oscuras, Lacan vuelve a pensar desde la filosofía al sujeto. Con ello evita el falso problema de la doble conciencia, al tiempo que construye un sujeto que está fundado en la certeza y no en la subjetividad. Por lo que recurre a Descartes: *...el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente*. Descartes es necesario para instalar el “ser del sujeto”. De este modo llega al sujeto dividido, como efecto del lenguaje y producción significante. Y el sujeto cartesiano, distinto del sujeto del conocimiento y *revalorizado por el inconsciente, pasa al rango de condición previa de la acción psicoanalítica*.<sup>25</sup> Con ello Lacan asegura la autonomía del psicoanálisis con respecto a la psicología. Asimismo conjuga saberes hasta entonces escindidos: la filosofía del cogito cartesiano, su retorno a Freud desde el significante, el estructuralismo (que permite definir al sujeto no como sustancia o síntesis, sino como efecto de una combinatoria significante), y el sujeto del fantasma con relación al objeto del deseo.

El inconsciente freudiano destaca la división subjetiva. Freud introduce la *Spaltung* casi al final de su obra para explicar la perversión fetichista que revela una doble posición del sujeto: la ausencia de pene en la madre (en consecuencia en la mujer) y su desmentida (*Verleugnung*), merced al fetiche que viene a taponar esa falta, para soportar la castración femenina, bajo la exigencia de elevar el objeto a la causa del deseo. Así es como Freud colige la escisión del yo, que anula una función de síntesis respecto a la realidad. Una división que es promovida por la realidad sexual: la castración.<sup>26</sup>

Lacan piensa al sujeto dividido desde Freud. Pero Freud —insiste Lacan— funda una hendidura, *no del sujeto sino del objeto fálico*. Una operación de “separación” que no obstante concierne al sujeto, pues se divide él mismo por la acción significante. Así, la división del sujeto encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura interna del deseo y no en el conflicto psíquico entre dos deseos opuestos. En la segunda tópica, el ello, el yo y el superyó no son aparatos constituidos, datos con leyes diferentes de organización, cuya división tampoco responde a una base psicogenética como han creído los

anglosajones y sus seguidores (para quienes la “escisión del yo” responde a la superposición de los estadios de la libido, a su coexistencia psíquica como restos arcaicos no superados). Por eso Melanie Klein pensó que la fase depresiva, que sucedía a la paranoide, era construida sobre una escisión del objeto: pecho bueno/pecho malo, objeto parcial/objeto total. Las propuestas psicogenéticas de Freud, que sólo tienen un valor heurística, una función explicativa, fueron tomadas como letra sagrada. No se puede negar que hay deseos infantiles que se activan en el adulto. Pero a Lacan le importa más fundamentar la división subjetiva que construir fantasías sobre la prehistoria de los estadios de la subjetividad. Aquí más bien lo que corresponde es introducir la castración, dado que las razones cronológicas y psicológicas resultan nimias ante la prohibición del incesto, el límite al goce a todo ser que habla (*parlêtre*). La misma opacidad del significante hace obstáculo a un goce que no dependiera del goce fálico, además de que imposibilita la transparencia de la conciencia consigo misma. Este es el fundamento freudiano de la alienación del sujeto al significante. Pues la división del sujeto no está constituida por un desdoblamiento del sujeto sufrido por querer armonizar sus tendencias, sino que es “constituyente” del deseo mismo. Hay pues un doble origen de la división subjetiva: la que deviene de la incidencia del lenguaje en el deseo y la que procede de la pulsión sexual (una aportación freudiana).

La tradición filosófica redujo esta oposición a la dicotomía alma/ cuerpo y razón/pasión. Una oposición en la que no cabe la hipóstasis respecto del conflicto entre el yo y el ello. Lacan sostuvo que estas dos instancias no podían articularse sin el tercero simbólico (el Otro), sea en las identificaciones imaginarias del yo o del ello, en el desdoblamiento de la pulsión de muerte, que contradice el fin de la pulsión, la satisfacción, de la que responde su sujeción a la palabra. Mientras Freud sólo dispone de un concepto muy amplio de deseo, Lacan lo desdobra en demanda y deseo. Es la incidencia del significante del Otro en la pulsión freudiana la que fundamenta que la pulsión no es instinto, sino que es el deseo del Otro la condición del deseo. El reconocimiento de la pulsión permite comprender mejor la división del sujeto y la alienación. Freud mismo mostró la sujeción de las pulsiones al significante,<sup>27</sup> (con su gramática y poética de la reversión de lo activo en pasivo: *mirar, ser mirado; golpear, ser golpeado*), que impide la autonomía del sujeto. Se trata del

sujeto que se aliena a los significantes de la demanda y se desvanece en la demanda de amor, que lo estructura a la vez que le sustrae su objeto. Una división del sujeto como desvanecimiento, que se destaca en las perversiones, en las que el sujeto se determina radicalmente como objeto, donde el sujeto, desapareciendo como agente, reaparece como producto. A partir de aquí, el sujeto ya no puede ser concebido como individuo, para quien la perversión sería un puro atributo. El sujeto es efecto del significante; a esto responde la necesidad de la subversión del sujeto.

La estructura de la pulsión freudiana permite comprender al sujeto dividido por el significante, en oposición a la psicología que lo concibe como unidad sintética de las representaciones. Por lo que Lacan diferencia al sujeto de la subjetividad, dado que hay representaciones inconscientes que no están subjetivadas sino que producen al sujeto del inconsciente. La histérica, al materializar en su cuerpo su rechazo inconsciente, muestra que puede pensar con los pies o con un brazo. Lo subjetivo no está del lado del que habla, sino presente en lo real. El sujeto se muestra subjetivo si lo real es garante de la objetividad. El sentimiento de realidad puede prescindir de la existencia objetiva, justo porque el lenguaje entra en la objetividad. Al estudiar a Schreber, Freud como Lacan sostienen que no hay nada como la alucinación para intensificar el sentimiento de realidad, pues no es un fenómeno subjetivo (una proyección psicológica), sino el retorno en lo real que no fue simbolizado, subjetivado por el complejo de castración; el sujeto es inmanente a su alucinación: habla en ella, desconociendo su propia voz (el Otro le habla). Es la forclusión o expulsión de la castración (*Verwerfung*).<sup>28</sup> La psicosis pone en entredicho la noción misma de subjetividad. Pero también el sujeto “normal” desconoce su dependencia del Otro (como orden simbólico o del deseo del Otro). Las identificaciones imaginarias, las rivalidades con el semejante, las tensiones grupales, son fenómenos que dependen del ideal y muestran que la norma subjetiva no está “en” el sujeto, ya que éste se constituye por el rodeo del Otro.

Pero la filosofía no siempre ha sido ajena a la relación del sujeto con el Otro, con el orden simbólico. Descartes depuró al sujeto, lo despojó de sus cualidades psicológicas, le dio un carácter simbólico y lo redujo a un enunciado: “yo pienso”. A él apela Lacan, quien despeja en el “yo pienso”, la disyun-

ción que lo constituye: el sujeto y lo subjetivo. La certeza del *cogito* parte de una disyunción que Descartes llama real (alma/cuerpo), y que da paso a la certeza: yo pienso. Una certeza que no se funda en un saber sino en un engaño. La duda es culpa del “geniecillo maligno”, del Otro engañoso. Es gracias al rechazo al saber subjetivo que se mantiene la verdad del “pienso, luego soy”, o “yo soy, luego existo”: una verdad que se sostiene en el instante de la enunciación. Una claridad de la que es garante Dios y sus verdades eternas, que no son subjetivas, pues el Otro es garante de la verdad. Aunque Lacan habla de tres disyunciones o exclusiones:

1. No hay certeza sin engaño, sin el significante del Otro engañoso.
2. No hay un “yo pienso” sin una suspensión y exclusión de todo saber (la disyunción del saber y la verdad).
3. Puntualidad de este sujeto en el tiempo, y su necesario desvanecimiento, a consecuencia de la sujeción de la certeza a una duda hiperbólica, después metafísica, que se invierte en su contrario.

Lacan ve en ello la estructura del inconsciente, es decir, lo que se cierra. Y es que el inconsciente es un saber que no es exclusivo del sujeto, pero que trabaja en su borramiento. En la enseñanza de Lacan se puede apreciar que el rechazo del saber es condición del surgimiento del sujeto cartesiano. Ello porque el enunciado cartesiano ilustra los decires en la experiencia analítica: “no sé”, “no estoy seguro”, “lo pongo en duda”, etc., enunciados que revelan la división subjetiva: el inconsciente. El análisis pone a prueba al “yo pienso” kantiano que acompañaría todas las representaciones, asimismo al sujeto que enuncia leyes universales. Por ello, para Lacan, el rechazo del saber en el Otro da la clave de las relaciones del sujeto con el inconsciente (no el de Jung, saber de los símbolos universales), sino el definido por la exclusión del saber y el rechazo en el Otro: un “yo no pienso”, un yo que no sabe lo que dice, por lo que siempre habla de más. En *Poema y diálogo*, evocando a Hölderlin, Gadamer habla de tal forma de su experiencia con el habla, que es difícil no asociada con la analítica: *...Lo que para él significaba hablar es quizá la forma primigenia de hablar en términos absolutos. Hablar es buscar la palabra. Encontrarla es siempre una limitación. El que de verdad quiere hablar a alguien lo hace buscando la palabra, porque cree en la infinitud de aquello que no consigue decir y que, precisamente porque no se consigue, empieza a resonar en el otro...*<sup>29</sup>

Este sujeto evanescente, sin espesor psicológico, es para Lacan el sujeto de la ciencia, en oposición al sujeto de las profundidades. Aunque para Lacan, el sujeto de la ciencia es distinto del sujeto científico, lo que lo llevaría a un relativismo escéptico del conocimiento ya refutado por el kantismo. Lacan no aspira a elaborar lo subjetivo de la ciencia sino las condiciones del deseo de la ciencia. Pues le interesa un sujeto que surge de una ciencia que rechaza todo saber que se somete a la demostración matemática. Cuando Lacan afirma que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto, no significa que el sujeto queda anulado, sino que retorna como deseo de dominar su división subjetiva, que es lo mismo que no querer saber nada del goce. Con ello se identifica al sujeto del inconsciente freudiano, que es un “yo no sé”, “yo dudo”, Y cuyos efectos de verdad (sueños, lapsus, síntomas, etc.) no emergen más que a través de los embustes del sujeto sobre sí mismo. Lo que está en juego es la relación del inconsciente con el discurso del amo. Lo que vela el deseo de certeza cartesiano es el deseo del amo, que oculta la división subjetiva para poder manipular lo real exterior, reducido a extensión, sin el obstáculo del sujeto del inconsciente. De aquí en adelante el deseo de la ciencia exige el rechazo de la verdad, a pesar de que es la que comanda tal búsqueda.

Si el discurso del amo es el reverso del discurso analítico es porque éste pone al goce en el puesto de mando. De ello no debe colegirse que el inconsciente y el goce van de la mano. Como la histérica, sujeto dividido por excelencia, con su “no sé” le exige al amo que produzca un saber, que le revele el inconsciente, y el amo creyendo encarnar tal saber responde a su demanda, el discurso del Amo más bien es homogéneo al inconsciente, pues evidencia la división entre saber y goce. Una división que en realidad produce un nuevo *cogito: O no eres, o no piensas*, dirigido al saber. Se trata de un pensar que no da el ser, y un ser que no piensa sino que es pensado por el lenguaje, atravesado por el Otro del lenguaje, el inconsciente. Por el camino de Galtá, que no tiene comienzo ni fin, *de camino al habla*, con el pas, pas, paso del camino, Octavio Paz balbucea esta verdad poética: *Yo siempre voy adonde estoy, yo nunca llego a donde soy.*<sup>30</sup> La división subjetiva no se produce más que por la incidencia de la lingüística en el desciframiento del inconsciente: para el que el sujeto del discurso no debe confundirse con el sujeto gramatical ni con el locutor.

Este sujeto del inconsciente que promueve Lacan es inaprensible, pues se encuentra entre dos significantes, señalando con su tachadura la falta de significante ( $S_1-\$-S_2$ ), lo que daba lugar a la interpretación interminable del inconsciente, cuya deriva ningún significante podía detener, pues no había límite a la cadena significante. Pero Jacques-Alain Miller muestra que entre el sujeto y el significante hay una relación a construir: *la sutura* (que nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso, pues el sujeto se encuentra en ella como el elemento que falta, pero que hace las veces de él, pues faltar no es estar ausente). Hay una indeterminación del sujeto en relación con su propio discurso, que no debe ser confundida con *el ser del sujeto*, que vendría a suturar la falta, con lo que se supliría el significante que falta, el Uno, ya que la falta de Uno puede ser suplida por identificaciones subjetivas: el rasgo unario del ideal del yo o el objeto *a*.

A partir de la ausencia de un significante último del sujeto (el *UNO*), Lacan no puede pasársela sin la filosofía. Aunque para Lacan el sujeto no es un dato sino un efecto. Son los cortes en el discurso los que posibilitan el efecto de sujeto; los que a través de la escansión (término no por casualidad de la poética) resignifican una palabra, una frase, incluso toda una sesión. Además, se trata de un sujeto que no precede al discurso sino que es producido por el discurso mismo; el sujeto siempre es supuesto. Pero, como no hay sujetos representados por otros sujetos, se hace necesario suponer un lugar de la verdad, como el Dios de Descartes, en la medida en que nada asegura la existencia de sujetos. Es necesario un orden tercero que constituya el saber, de modo que tenga sentido hablar de sujeto. El sujeto es supuesto por otro significante que lo representa ante un Otro, el orden simbólico. No hay sujeto del inconsciente sin la experiencia de la transferencia y la suposición de un sujeto al y del saber en el Otro. Es la transferencia la que suple, al suponerle un sujeto al saber, la falta en el inconsciente. Por consiguiente, Lacan sostiene que es el saber el que precede al sujeto y no el sujeto al saber. Y es que el saber no puede ser supuesto, ya que está en lo real (lo revela la ciencia moderna); el supuesto es que un sujeto puede operar en tal saber. Pero el psicoanálisis no le da a esta suposición una consistencia religiosa. Y es que la división subjetiva revela el inconsciente y pervierte los significantes cartesianos: *Pienso donde no soy, soy donde no pienso*. Descartes no sabía lo que quería decir el término sujeto, dice

Lacan, *salvo que era sujeto de una certeza y rechazo de todo saber anterior; pero nosotros sabemos, gracias a Freud, que el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar en la certeza.*<sup>31</sup>

Para Lacan, a pesar de que parte del *cogito* cartesiano, la experiencia analítica nos lleva a oponernos a cualquier filosofía que derive directamente del cogito, desde que el inconsciente freudiano realiza una subversión de la ecuación “sujeto=yo=conciencia”. Esta es la razón por la que Lacan realiza una crítica radical a las “escuelas psicoanalíticas” que regresaron al concepto prefreudiano del “yo autónomo”. Lacan mismo, sin embargo, por paradójico que pueda parecer, al tiempo que propone la subversión del *cogito* promueve su extensión, pues el *cogito* mismo subvierte una subjetividad que socava el concepto moderno del yo, como “sujeto de la ciencia”, al que se le niega el acceso intuitivo al conocimiento y se le reduce a la razón como única vía del saber. Lacan enseñaba que el sujeto del *cogito* cartesiano es el sujeto del inconsciente, pues el psicoanálisis opera con el método cartesiano, en la medida en que va de la duda a la certeza (*Gewissheit*), que es de lo que se puede estar seguro, aunque no parte del “yo pienso” sino del “eso piensa”.

El *cogito* cartesiano es la anticipación del *sujeto-supuesto-saber*, a condición de poner en evidencia una antinomia: ser y pensamiento, cuya coincidencia constituye la certeza del filósofo. Separar el *yo pienso* del *yo soy* permite pensar otra división del sujeto. El enunciar *el yo pienso* y *el yo soy* no prueba que los dos yos son el mismo yo. Entonces Lacan disloca este binario, a partir de la lógica moderna (las leyes de Morgan, sobre la dualidad y el producto lógico). La negación de la conjunción cartesiana posibilita una disyunción nueva: *O yo no pienso o yo no soy*. Ella formula una nueva *alienación*, que pone en evidencia el falso ser que es el yo (*fe*), al tiempo que indica que *el ser* y *el sujeto* en realidad son dos.

Esta inversión del *cogito* cartesiano parte de dos necesidades: 1) las consideraciones en torno al ser del sujeto se deben al afán de no reducir la división del sujeto a una fractura provocada por el significante y 2) la *lógica del fantasma* que introduce el objeto *a*, objeto causa del deseo, causa de una división y objeto que se ofrece para suturar la herida abierta por el significante. Entre los años 65 y 70, Lacan habla del eclipse del sujeto (*fading*) por el objeto y su herida por el significante. Una doble división que se puede reconocer en Freud, que en la segunda tópica diferencia al ello del inconsciente: la inercia

del goce y las formaciones del inconsciente, respectivamente. Ambos fracturados: el ello por la dualidad de las pulsiones de vida y muerte, el inconsciente por el lenguaje; reservando para la pulsión de muerte las paradojas del goce. De esto se colige una doble castración: 1) al sujeto hendido por el lenguaje, efecto del lenguaje, efecto de una pérdida, 2) el único ser que le queda es el goce que cae, los objetos *a*, que en Freud y Lacan son el pecho, las heces, la mirada y la voz.

Es entonces Lacan quien coloca al ser del sujeto en lo que sutura la falta en ser: el objeto y no el pensamiento. La alienación del sujeto encuentra un punto de basta, una detención en el fantasma, en el límite al goce que el objeto permite, pues el sujeto sólo se sostiene en una relación de conjunción-disyunción con el objeto que causa su deseo. Desalojado el ser del sujeto del “yo pienso” (en la experiencia analítica) es puesto ante el goce, ya que no todo es subjetivable. Si “yo pienso, no soy”; y si “yo soy, no pienso”. Por esta exclusión lógica es que nunca se puede estar seguro de ser, justo porque *el habla, habla* (Heidegger).

El sujeto del inconsciente no debe entenderse a partir de un conflicto de instancias o de aparatos (idea mecanicista), sino de una división subjetiva que causa el lenguaje. Tachado el goce por el inconsciente, ya no hay un puro gozar. El psicoanálisis postula que donde el *yo no soy* tiene su sustancia, es invocable por el *yo no pienso*, en la medida en que supone ser amo de su ser, es decir, no ser sujeto del lenguaje. El “yo no soy”, queja del neurótico, es una trampa: un puro pensar en su falso ser. Hay que elegir pues no se puede pensar y ser; lo que se gana de un lado se puede perder en el otro; toda elección trae pérdida. Pero como el psicoanálisis no tiene por fin suturar la castración, llenar la falla subjetiva, sino ahondar la división del sujeto; que no hay que entender por agravar su alienación, y tampoco por promover la resignación ante la falla en el goce, donde la castración representaría la impotencia; ahondar en la división subjetiva significa separar al sujeto de su discurso, de su falta en ser, a fin de acentuar la densidad del ser, al situar al sujeto en el nivel del deseo del Otro, donde como neurótico él no era, de modo que el sujeto suspenda la pregunta infinita por su ser, para devenir respuesta de lo real. Ante la cartesiana pregunta “¿qué soy?”, y la respuesta “cosa pensante” (*res cogitans*), Lacan inquiera y responde: ¿qué soy en el deseo del Otro? Respuesta de lo real, objeto del deseo del Otro: objeto *a*.

¿Separar al sujeto del lenguaje para que se asuma como objeto del deseo del Otro? ¿Punto de basta también a la poética y a la poesía? De ninguna manera. Porque entre otras cosas el sujeto tendrá que inventar su propio nombre, como señala Gérard Pommier, además de entrar en la dimensión de la sublimación, pues ante la imposibilidad del sujeto de asir su ser en el lenguaje, también tiene que hacer ser. Todo ello introduce el campo de lo que en otros lugares he llamado (po)ética, indicando con ello que la ética del deseo abre una dimensión estética: de creación de realidad o de una estética de la existencia, como sugiere Foucault.<sup>32</sup>

Todo fin de análisis implica devenir analista, devenir objeto causa del deseo. Ello no significa el fin de la *poiesis*, como (po)ética, como imperativo ético que abre una dimensión estética, sino su consecución en el campo de la sublimación.

## **Conclusiones**

Por la vía de la subversión del sujeto de la filosofía moderna que lleva a efecto desde el psicoanálisis freudiano el psicoanalista y pensador francés Jacques Lacan, con el propósito de promover el sujeto del inconsciente, se han encontrado paralelos y encuentros paradigmáticos entre el sujeto del deseo inconsciente, en la experiencia analítica (que, atravesado por el lenguaje, se experimenta como siendo hablado por el lenguaje), y los versos y pensamientos de poetas y filósofos que han reflexionado sobre la experiencia poética.

Asimismo, además de pensar en las modalidades del deseo y su relación con la verdad, en términos de confluencias entre la filosofía, la poética y el psicoanálisis, ha sido necesario pasar por el análisis estructural del inconsciente, en particular por la metáfora y la metonimia, a fin de detenerse en las modalidades metafóricas del discurso psicoanalítico: el deseo, el amor, el síntoma y la metáfora paterna (condición de toda significación posible). Aquí se concluye que el análisis no se reduce a la metáfora de la palabra, pues las intervenciones analíticas comparten la pluralidad creativa que promueve un pensar desde la *poiesis*.

La confluencia de experiencias entre filósofos, poetas y analistas, no colige que el psicoanálisis es una poética, que los analizantes son poetas o se hacen poetas tras un análisis, ni que los poetas son psicoanalistas o los psicoanalistas poetas. Más bien estos encuentros afortunados apuntan, tomando en cuenta que el psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan, aspira a ser ciencia, a destacar una dimensión poética en el psicoanálisis, hacia un diálogo fructífero entre experiencias (po)éticas afines.

Por último, el escorzo de una poética del pensar y el ser a partir del *cogito* cartesiano, subvertido por Lacan en función del inconsciente freudiano y para los fines del psicoanálisis, permite pensar en el sujeto del inconsciente, que aunque no parte del *yo pienso*, sino del *eso piensa*, va de la duda a la certeza, de la incertidumbre subjetiva a la certeza de devenir objeto del deseo del Otro. Un pasaje que también se postula en parte como experiencia (po)ética, pues se trata del paso de la ética del deseo a la dimensión estética, tanto de la propia existencia como de la creación de realidad. Lo que permite confirmar la importancia que tiene el diálogo entre discursos que se afirman como radicalmente disímiles.

### Notas

1. Jacques Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse”, en *Écrits. Livre I*, París, Seuil, 1966, pp. 176-7.
2. Jacques Lacan, *Écrits, A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, p. 128.
3. Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, Seuil, 1972, p. 405-10.
4. Paul Valéry, *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 1990, p. 44.
5. Platón, “El banquete, o del amor”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, nota 65, p. 585.
6. Octavio Paz, *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 56.
7. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, F. C. E., 1987, p. 63.
8. Diego Romero de Solís, *Poiesis*, Madrid, Taurus, 1981, p. 189.
9. Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, ODÓS, 1987, p. 213.
10. Jacques Lacan, *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 45.
11. Se trata de la sesión del 19 de abril de 1977, titulada “Vers un signifiantnouveau”, publicada en *Ornicar?* nos. 17-18, París, Navarin, 1979, pp. 15-6.

12. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, cap. VIII.
13. Octavio Paz, “La estación Violenta” (El río), en *Obra Poética* (1935-1988), México, F.C.E., 1991, p. 253.
14. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, 1969-70, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991, p. 148.
15. Lacan, en su enseñanza, también recurre en particular a Spinoza “Escolio de la Proposición IX, Tercera Parte”, *Ética*, México, UNAM, 1977, p. 144. De manera especial al pensamiento de que recorre su enseñanza: a saber, que no deseamos algo porque es bueno sino porque lo deseamos es bueno. Aunque no hay que olvidar que Lacan en su *Ética*, establece una diferencia radical entre el deseo y el capricho.
16. Jacques Lacan, *The Seminar. The Ethics of psychoanalysis*, 1959-69, trad. de Dennis Porter, Londres, Routledge, 1992, p. 287.
17. Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, trad. James H. Nichols Jr., New York y London, Basic Books, 1969, p. 6.
18. Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, 1957-58, Buenos Aires, Nueva Visión, 1979, pp. 112 y 121.
19. Octavio Paz, *Un más allá erótico: Sade*, México, Vuelta, 1993, pp. 34 y 35.
20. Roman Jakobson, “Dos trastornos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso, 1980.
21. Jacques Lacan, *Écrits I*, París, Seuil, 1966, pp. 274. Aunque es necesario recorrer todo el texto de “Instancia de la letra en el inconsciente...”, a fin de apreciar la transformación del algoritmo saussuriano.
22. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, 1960-1961, est. Por Jacques Alain Miller, París, Seuil, 1991, p. 53.
23. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, pp. 275-276.
24. Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 23-4.
25. Jacques Lacan, *Revista Ornica?*, No. 29, p. 8.
26. Sigmund Freud, “El fetichismo”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t.XXI, pp. 141-152.
27. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, *op. cit.*, t. XIV; pp. 105-34.
28. Jacques Lacan, *Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984, pp. 11-28.
29. Hans-Georg Gadamer, *Poema diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 12.
30. Paz, *El mono...*, *op. cit.*, p. 85.
31. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, op. cit.*, p. 45.
32. Michel Foucault, “El cultivo de sí”, en *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México, F.C.E., 1987, t. 3, pp. 38-68.

# EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN EN BACHELARD

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Diana, July y Marco, en la ruta de ensueños...

## Resumen

Este artículo interpreta el concepto bachelardiano de imaginación en la perspectiva de una teoría estética de la cultura. Se muestra que la imaginación no es la mera facultad de reproducción de imágenes —como la percepción—, ni una intelección “segunda” o derivada, sino una potencia creadora del psiquismo humano, capaz de generar y transformar los datos de la percepción y de sobrepasar los juicios de la inteligencia. Así, la imaginación creadora se nos aparece ante todo como un dinamismo de la conciencia que posee cierta coherencia y regularidad debido a su vínculo con los flujos de materialidad. Este dinamismo “material” de la imaginación creadora está estrechamente relacionado, además, con su carácter “volente” o deseante, de tal modo que la acción imaginante es capaz de “invertir” el entorno mediante el trabajo con las cualidades de las cosas (solidez, rugosidad, maleabilidad, etcétera). Se nos revela así que el hombre y su cultura están atravesados, de principio a fin, por la función “irrealizante” de la imaginación: que el hombre es un “animal fantástico” y su cultura un “trabajo de ensueño”.

## Abstract

This paper interprets Bachelard's concept of imagination with a view to an aesthetic theory of culture. It shows that the imagination is not a faculty of mere image reproduction —as the perception is— neither a “second” or derived understanding, but a creative potency of the human psychism, able to generate and transform the perception's data and surpass the intelligence's sentences. Thus, the creative imagination appears to us as a dynamism of the consciousness; because it is attached to the material flux, it reaches a sort of coherence and regularity. The “material” dynamism of the creative imagination is also tightly bonded with its willing or volitive character, so the action of imagination is able to invest the environment with the work of the primary qualities of the things (solidity, rugosity, malleability, etc.). The man and the culture are crossed, end to end, by the imagination's function of irreality: the man is a “fantastic animal” and his culture is a “work of daydreaming”.

*¿Dónde para este adentro un exterior?  
¿Sobre qué herida se tiende semejante velo?  
¿Qué cielos se contemplan en el interno lago de estas abiertas  
rosas, de estas indiferentes?  
Mira: de qué modo en la Pérdida se Pierden, yacen en el  
abandono, como si jamás pudiera deshojarlas mano trémula  
alguna.  
Ellas mismas, apenas, pueden tenerse, mas se dejan colmar  
y desbordar por su espacio interior, esos días en que, lentas,  
se enclaustran, más plenas cada vez, hasta que todo el verano  
se vuelve una alcoba, una alcoba en un sueño.*

RM. Rilke, *El interior de las rosas*.

## 1. La noción de imaginación

Bachelard denuncia insistentemente la confusión tradicional de la imaginación con la percepción y la memoria. El equívoco es pertinaz debido a la inmediatez etimológica: la imaginación, se dice, es la “capacidad de producir imágenes en ausencia del objeto al que se refieren”. De este modo no sólo se *reducen* los alcances de su dinamismo, sino que se le *subordina*, con desventaja, a la percepción y, lo que es más funesto aún, se *desconoce* su función ontológica. El error se remonta quizá a Aristóteles, pues el análisis de la imaginación aparece, en *De ánima*, en el contexto de la explicación de la posibilidad de lo falso<sup>1</sup> y se define, en ese contexto, como la facultad de evocar imágenes sin la presencia de la cosa. El filósofo griego comienza distinguiendo la imaginación de la sensación y de la opinión: como la sensación, es una *kinesis* o movimiento psíquico, pero que no requiere como ésta de la presencia actual de lo percibido; a semejanza de la opinión, sus productos son sujetos de juicio (verdadero-falso), pero se distingue de ella en que no implica la creencia necesaria en sus objetos: “la imaginación (...) es distinta a la vez de la percepción y el pensamiento; la imaginación implica siempre la percepción, y es ella misma implicada en el juicio”.<sup>2</sup> La imaginación, según Aristóteles, supone necesariamente la percepción; es pues una percepción segunda o derivada, deficiente además porque indica una ausencia real. Pero es sobre todo deficiente desde el punto

de vista epistemológico, pues si la imaginación es una facultad psíquica por la cual juzgamos,<sup>3</sup> resulta evidentemente la mayoría de las veces falsa frente a la percepción y al pensamiento. Así lo declara Aristóteles explícitamente: “todas las sensaciones son verdaderas, mientras que las imaginaciones son la mayoría de las veces falsas”.<sup>4</sup>

Esta concepción se *mantiene, grosso modo*, durante la Edad Media y parte de la época moderna. Es hasta Kant que se produce un intento de tematizar la imaginación en el sentido de facultad trascendental de la subjetividad humana. De acuerdo con la célebre interpretación heideggeriana de la empresa de Kant, el filósofo de Kaninsberg se habría retractado de una tesis radicalísima que afirmaba, en la primera versión de la *Crítica de la Razón Pura*, que la imaginación pura debía ser considerada como la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento, lo cual habría significado, anota Heidegger, hacer estallar las bases del racionalismo moderno<sup>5</sup> —camino que, en el sentido del idealismo absoluto, siguieron a su modo los poskantianos como Fichte y Schelling.<sup>6</sup> En Kant se encuentra una triple determinación formativa de la facultad imaginativa:

I) La facultad de formar imágenes (*Abbildung*), representaciones del presente; *facultas formandi*;

II) La facultad de producir imágenes (*Nachbildung*), representaciones del pasado, *facultas imaginandi*;

III) La facultad de pre-formar imágenes (*Vorbildung*), representaciones del futuro; *facultas praevidendi*.<sup>7</sup>

Podemos ver fácilmente que, en Kant, las dos primeras determinaciones coinciden con la percepción (facultad de sintetizar las intuiciones sensibles actuales mediante las categorías del entendimiento) y a la memoria (capacidad de evocar percepciones pretéritas), y que sólo la tercera apunta hacia la novedad, el futuro, lo no-aún-existente, a lo que los psicólogos modernos llaman imaginación formal.

Pues bien, el concepto bachelardiano de imaginación se opone a la concepción clásica en cuatro aspectos principales: 1. Por su carácter meta-perceptual: es una potencia anterior y posterior a la percepción; 2. Por su dinamismo transformador: su devenir no se detiene en las imágenes aisladas, sino que constituye un “juego” o deformación de éstas; 3. Por su adherencia material:

está ligada a “flujos sustanciales”; y 4. Por su sentido “irrealizante”: rebasa la “función de realidad” de la conciencia permitiendo alcanzar “cosmos alternos” a partir de “objetos de ensueño”. Tres de estos aspectos se señalan en el siguiente párrafo:

(Se trata de) establecer una tesis que afirme el carácter primitivo, el carácter psíquicamente fundamental de la imaginación creadora (...) la imagen percibida y la imagen creada son dos instancias psíquicas muy diferentes y se necesitaría un término muy especial para designar a la *imagen imaginada*. Todo lo que se dice en los manuales sobre la imaginación reproductora debe atribuirse a la percepción y a la memoria. La imaginación creadora tiene funciones muy distintas de las de la imaginación reproductora. A ella pertenece esa *función de lo irreal* que psíquicamente es tan útil como la función de lo real evocada con tanta frecuencia por los psicólogos para caracterizar la adaptación del espíritu a una realidad marcada por los valores sociales.<sup>8</sup>

Cuando Bachelard habla de imaginación se refiere, estrictamente, a una “facultad” *creadora* del espíritu y no a una capacidad de reproducir imágenes (actuales o anteriores). En tanto creadora, la imaginación no se reduce a una síntesis de los datos sensibles objetivos para delinear formas, sino que suscita una *transformación* de las propias imágenes preceptuales, una *liberación* respecto de sus coacciones y un *cambio* al nivel mismo de las imágenes: “si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay *acción imaginante*. Si una imagen *presente* no hace pensar en una imagen *ausente*, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación”.<sup>9</sup> Así concebida, la imaginación no depende de la percepción ni es una facultad local y subsidiaria de la razón, sino que atraviesa, de extremo a extremo, el conjunto de la experiencia psíquica, y ello a tal grado que, en una afirmación extrema, se podría decir que es por el contrario la percepción y el pensamiento quienes dependen, al modo de detenciones o cristalizaciones, del dinamismo creador de la imaginación. En ese sentido cita Bachelard a W. Blake: “la imaginación no es un estado, es la propia existencia humana”.<sup>10</sup>

La imaginación productiva no es pues un estrato particular del psiquismo humano, sino ante todo un *dinamismo*, un movimiento creador que activa el psiquismo entero, es “el tipo de movilidad espiritual más grande, más vivaz,

más viva”.<sup>11</sup> Esta movilidad, subraya el filósofo, no es puramente metafórica, sino que la experimentamos en nosotros como un ardor, un alivio, una facilidad para engendrar imágenes no dadas ni en la percepción ni en la memoria. A la imaginación le es tan esencial el movimiento que se puede hablar, contraviniendo la concepción clásica, de una “imaginación sin imágenes”: “El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es *imagen*, es *imaginario*. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola *imaginaria*. Gracias a *lo imaginario*, la imaginación es esencialmente *abierta, evasiva*. Es dentro del psiquismo humano la experiencia de una apertura, la experiencia misma de su novedad”.<sup>12</sup> Así, toda imagen estable, estabilizada por la percepción o el recuerdo, *detiene* o clausura el dinamismo imaginante, “corta las alas a la imaginación”.

El dinamismo del psiquismo imaginante no se reduce, sin embargo, a un evento “subjetivo”, sino que posee una significación ontológica. Por una parte, suspende los marcos habituales de la percepción y religa libremente al sujeto con el mundo: “El auténtico viaje de la imaginación es el viaje al país de lo imaginario, al dominio mismo de éste (...) (se trata de) el trayecto *continuo* de lo real a lo imaginario”;<sup>13</sup> aún más, toda acción imaginante es un *viaje al país de lo infinito*: “En el reino de la imaginación, el infinito es la región donde aquella se afirma como imaginación pura, donde está libre y sola, vencida y vencedora, orgullosa y temblando”.<sup>14</sup> Por otra parte, en cuanto “potencia mayor de la naturaleza humana”, la imaginación actualiza la *función de irrealidad* del psiquismo, sin la cual, nueva paradoja, la propia realidad, al estancarse, se perdería: “La imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la *vez* del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir. A la *función de lo real*, instruida por el pasado, tal como lo desprende la psicología clásica, hay que unir una función de lo *irreal* igualmente positiva (...) una invalidez de la función de lo irreal entorpece el psiquismo productor”.<sup>15</sup> En tercer lugar, el movimiento de la imaginación está ligado a las “sustancias materiales”: precisamente porque los movimientos de la imaginación ad-hieren a los flujos de materialidad, las transformaciones-viajes de la imaginación escapan a la arbitrariedad subjetiva y alcanzan una extraña universalidad y regularidad psico-cultural: “Esta regularidad —escribe nuestro autor— se debe a que somos *llevados*, en la búsqueda imaginaria, por *materias fundamentales*, por elementos imaginarios que tienen leyes de índole ideal tan seguras como las leyes experimentales”.<sup>16</sup>

Así pues, la imaginación aparece a Bachelard como una supra-facultad, como una facultad humana de sobrehumanidad, puesto que “un hombre debe ser definido por el conjunto de las tendencias que lo impulsan a sobrepasar la condición humana (...) la imaginación inventa algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visión”.<sup>17</sup> Por desgracia —señala nuestro filósofo— “el hombre muere también del mal de ser hombre, de concretizar demasiado pronto y demasiado sumariamente su imaginación, y de olvidar finalmente que podría ser un espíritu”.<sup>18</sup>

## **2. La imaginación material**

Puede causar extrañeza que el filósofo de los movimientos creadores del espíritu reivindique el carácter material de la imaginación. Pero toda la obra de Bachelard, incluida su obra epistemológica, está marcada por un aprecio por la novedad y la originalidad, por lo propiamente creador. Ese “gusto” bachelardiano por lo genético se manifiesta no sólo en la elección de los objetos de investigación, sino también en su creación lingüística (sintáctica y terminológica) y en la constante re-significación de términos y conceptos consagrados por la tradición.<sup>19</sup> Este último es el caso del “materialismo” de Bachelard y su concepción de *materia*, de evidente filiación aristotélica.

Ahora bien, ya en Aristóteles, como ha hecho notar Jean Wahl,<sup>20</sup> el estatuto de la materia es problemático. En primer lugar, porque, al recoger la concepción *negativa* de la materia del *Timeo* platónico, en el sentido de algo indeterminado que sólo puede pensarse a través de la *firma* que se le impone, el fundador del Liceo otorga a la materia el ser-en-potencia, que será actualizado por una forma. De este modo, tanto para Platón como para Aristóteles, la materia es en sí misma *indeterminación* y, en cuanto tal, impensable. En segundo lugar, existen en la materia, según Aristóteles, dos tendencias contradictorias: el movimiento hacia la forma y el rechazo de la forma, siendo la primera tendencia la que se expresa en los seres orgánicos y la segunda en los monstruos. Por lo demás, para el Estagirita, los seres compuestos de materia-forma sólo existen en el mundo sub-lunar, más allá del cual perviven seres sin materia, esencias puramente formales. En tercer lugar, en fin, en el libro alfa de la

*Metafísica* el filósofo caracteriza a los pensadores presocráticos como “materialistas” por atender sólo a la causa “material” (“aquello de que están hechas las cosas”) y descuidar las otras causas (a saber, la formal, la eficiente y la final); pero es evidente que los presocráticos no tenían una idea de “materia” como sustrato homogéneo e indiferenciado, sino que los “Elementos” de la Naturaleza (*Physis*) eran concebidos como principios (*arjé*) genéticos de los seres. En ese sentido, la “materia” en los presocráticos aparece más como fuerza que como sustrato, más como cualidad originaria que como magnitud informe.

Bachelard atestigua, por su parte, la doble superación contemporánea del antiguo concepto de materia, tanto en su versión aristotélica como en su versión cartesiana (la materia como *extensio* espacial). En *El nuevo espíritu científico* muestra, en efecto, que la ciencia contemporánea ha abandonado decididamente el antiguo concepto de materia y la considera más bien como “un transformador de energía, como una fuente de energía”.<sup>21</sup> La física post-einsteiniana ha descubierto la convertibilidad o *reversibilidad ontológica de la radiación y la materia*, de tal modo que “ya no hay que decir que la materia *tiene* energía sino que en el plano del ser, la materia *es* energía y, recíprocamente, la energía *es* materia”.<sup>22</sup> Lo cual provoca, sin duda, una mutación de los cuadros ontológicos tradicionales. En particular: a) obliga a sustituir la tajante distinción entre “cosas” y “movimientos” por la “energía” como noción de enlace que permite ver cómo un movimiento deviene cosa y viceversa; b) revela el carácter esencialmente *temporal* de la “materia-energía”; c) conduce a priorizar ontológicamente las *relaciones* sobre las antiguas sustancias, y ello al nivel mismo de las llamadas partículas microfísicas: “por su desarrollo energético, el átomo es tanto *devenir* como *ser*, es tanto *movimiento* como *cosa*. Es el elemento del *devenir-ser* esquematizado en el espacio-tiempo”.<sup>23</sup> Se arriba así, pues, a una paradójica *desmaterialización del materialismo* en la ciencia contemporánea.

También en el otro polo de la conciencia activa, en el polo imaginante, se produce una constante superación del concepto negativo-abstracto de materia. En *El aguay los sueños* nuestro pensador escribe:

nos sorprendió la carencia de la *causa material* en la filosofía estética. Sobre todo nos pareció que se menospreciaba el poder individualizante de la materia (...) ¿No existe, acaso, una individualidad en profundidad que hace que la materia, en sus parcelas más pequeñas, sea siempre una totalidad? Pensada en la perspectiva de la

profundidad, una materia es precisamente el principio que puede desentenderse de las formas. No es la simple carencia de una actividad formal. Sigue siendo ella misma a despecho de toda deformación, de toda división. Por lo demás, la materia se deja valorizar en dos sentidos: en el sentido de la profundización y en el sentido del desarrollo. En el sentido de la profundización aparece como insondable, como un misterio. En el sentido del desarrollo, como una fuerza inagotable, como un milagro. En ambos casos, la meditación de la materia educa a una imaginación abierta.<sup>24</sup>

Para comprender cabalmente el valor de este descubrimiento (en realidad, un re-descubrimiento) conviene detenerse un poco en la concepción bachelardiana de la conciencia activa. Desde su *Psicoanálisis del fuego* el filósofo había establecido la existencia de una *polaridad* entre la tesitura científica y la tesitura poética,<sup>25</sup> polaridad que se reproduce, en general, en las distinciones intelecto-imaginación, *animus-anima*, función de realidad-función de irrealidad, ensoñación-objetivación, concepto-imagen, epistemología-poética, etc.<sup>26</sup> Y en no pocas ocasiones el propio Bachelard confiesa los conflictos personales y teóricos (su “drama personal de cultura”) a los que le condujo el cultivo de la teoría de la ciencia y la teoría estética.<sup>27</sup> Hay que decir incluso que la conciliación de ambas perspectivas y vocaciones aparece en su obra sólo a título provisional y como tarea por desarrollar. Así lo testimonian las declaraciones de uno de sus últimos libros: “Demasiado tarde conocí —dice en *La poética de la ensoñación*— la buena conciencia en el trabajo alternado de las imágenes y los conceptos, dos buenas conciencias que serían la del pleno día y la que acepta el lado nocturno del alma”.<sup>28</sup> Y el libro concluye con la promesa de escribir otro libro, esta vez de *animus*: ...”para que no se diga que el *anima* es el ser de toda nuestra vida, querríamos escribir aún otro libro que, esta vez, sea la obra de un *animus*”.<sup>29</sup>

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que para Bachelard existe una neta diferencia —que aconseja profundizar— entre la actividad racional del *concepto* y la actividad imaginante. La polaridad, en este caso, no autoriza automáticamente la síntesis ni la filiación y mucho menos la conversión mutua: “quien se entrega con toda su alma a la imagen, sabe bien que los conceptos y las imágenes se desarrollan sobre dos líneas divergentes de la vida espiritual (...) la imagen no puede dar materia al concepto. El concepto al darle estabilidad a la imagen sólo ahogaría su vida”.<sup>30</sup> Para nuestros propósitos, esta

polaridad posee importantes repercusiones metódicas, pues si los conceptos (particularmente los científicos) encuentran su consistencia en la referencia a otros conceptos eliminando en lo posible las imágenes previas, por su parte, las imágenes poéticas “sólo pueden ser estudiadas mediante las imágenes, soñando las imágenes tal como se reúnen en la ensoñación”.<sup>31</sup> En el caso que nos ocupa, el de la “materia”, el concepto científico, en el rigor de la abstracción objetivante, la resuelve funcionalmente en *energía*. Pero desde el punto de vista de las imágenes, es decir, de la acción imaginante, ella posee una vida secreta y sugerente: “En el fondo de la materia crece una vegetación oscura; en la noche de la materia florecen flores negras. Ya traen su terciopelo y la fórmula de su perfume”.<sup>32</sup>

El desvío era necesario para comprender el sentido de las tesis de nuestro filósofo respecto a la imaginación material. En principio, para desechar, como inadecuada, una recepción “realista” u “objetivista” de la materia tal como es tomada y prolongada por la imaginación creadora. Pero también para captar el “uso imaginario” que Bachelard hace de las “causas” materiales en lo que él llama “la ley de los cuatro elementos de la imaginación”. Se trata, sin duda, de los elementos de los presocráticos, pero restituidos, más allá de Aristóteles, a su función imaginaria:

En esos sistemas filosóficos, el pensamiento docto está ligado a una imaginación material primitiva, la sabiduría tranquila y permanente se arraiga en una constancia sustancial. Estas filosofías simples y poderosas guardan aún fuentes de convicción, porque al estudiarlas nos encontramos con fuerzas imaginantes del todo naturales. Siempre nos encontramos con que, tratándose de filosofía, sólo se logra persuadir sugiriendo ensoñaciones fundamentales, dándole a los pensamientos su camino de sueños.<sup>33</sup>

Formulada de manera general, la ley de los cuatro elementos materiales establece, apoyándose en las filosofías tradicionales y en las antiguas cosmologías, que la acción imaginante adhiere necesariamente al agua, la tierra, el fuego o el aire. Ahora bien, estos elementos no son “cosas” inertes, sustancias muertas, “estados” inmutables, sino *tipos de movimientos sustanciales, formas arquetípicas de sublimación, dinamismos materiales, dones conductores*: “...los cuatro elementos (son) hormonas de la imaginación. Ponen en acción grupos de imágenes. Ayudan a la asimilación íntima de lo real disperso en sus formas. A través de ellas se

efectúan las grandes síntesis que dan caracteres un poco regulares a lo imaginario”.<sup>34</sup> La ley de los cuatro elementos ofrece una respuesta al problema del *contenido* ontológico de la acción imaginante, mostrando que ella resulta de una conexión entre el dinamismo inorgánico de las materias primordiales y el dinamismo organizador del psiquismo. En este doble devenir *imaginar la materia es al mismo tiempo materializar lo imaginario*.<sup>35</sup>

En los términos de Bachelard, la tesis del tetramaterialismo de la imaginación permite resolver los problemas de la *coherencia*, la *comunicabilidad* y la *motivación* metasubjetiva de las imágenes poéticas. Cada elemento, en cuanto “don conductor” u “hormona fantástica”, “arrastra” o “encabeza” en su dinamismo series enteras de imágenes (de ahí que el filósofo confíe en su valor clasificatorio), y el psiquismo encuentra en él un flujo capaz de otorgar contenido y estabilidad a su impulso creador sin reducir su movimiento. La imagen imaginada es así signo y producto de una síntesis antropocósmica. Ahora bien, pese a su sencillez casi primitiva, la tesis posee implicaciones complejas en varios niveles. La primera de ellas se refiere al *carácter ambivalente* que es esencial a los elementos de la imaginación:

hay ambivalencias profundas y durables ligadas a las materias originales en las que se alimenta la imaginación material. Y esta propiedad psicológica es tan constante que podemos enunciar, como ley primordial de la imaginación, la recíproca: *una materia que la imaginación no puede hacer vivir doblemente no puede representar el papel psicológico de materia original*. Una materia que no proporciona ocasión para una ambivalencia psicológica no puede encontrar su *doble poético* que permita infinitas transposiciones. Por lo tanto, es necesario que haya una *doble participación* —*participación* del deseo y del temor, participación del bien y del mal, participación tranquila de lo blanco y de lo negro— para que el elemento material ligue al alma entera.<sup>36</sup>

En los libros dedicados al estudio de la imaginación material, Bachelard medita la especificidad de los cuatro dinamismos y destaca sus ambivalencias: reposo-acción de la tierra, tranquilidad-violencia del agua, elevación-caída del aire, generación-destrucción del fuego. Hay que agregar que estas polaridades son a su vez focos de ambivalencias que no se resuelven sin anular su dinamismo, lo que equivale a afirmar que las ambivalencias de las materias son esenciales para el devenir de lo imaginario.

La clasificación de las imágenes mediante sus filiaciones elementales se complica, por otra parte, por el hecho de que los poetas, grandes creadores de imágenes, ligan elementos diversos. Sin duda es posible asignar a tal o cual poeta un temperamento elemental, pero un gran poeta es grande justamente por su capacidad de “dar la palabra” (es decir, generar las imágenes) a los dinamismos materiales. Así que la clasificación de la imaginación, *strictu sensu*, se refiere fundamentalmente a las imágenes, más aún que a los poetas. Esta es quizá una de las razones por las que nuestro filósofo realiza un “giro”, en sus últimas obras, hacia una consideración ya no clasificatoria sino “topológica” (*Poética del espacio*) y “diferencial” (*Poética de la ensoñación*) de las imágenes poéticas. Pero este giro hacia la “poética” no implica, justo es decirlo, un abandono de las conquistas de la meditación sobre la imaginación material.

Una tercera línea de complejización aparece cuando consideramos ya no sólo el carácter *material* de la imaginación —al que hemos atendido hasta aquí—, sino además su carácter *formal* y su carácter *dinámico*. Pues bien, no se comprende cabalmente la función ontológica de la imaginación si no se piensa la relación entre los tres caracteres: “...la imaginación es una función primigenia del psiquismo humano, una función de punta, desde luego, a condición de considerar a la imaginación con sus caracteres, con los tres caracteres formal, material y dinámico”.<sup>37</sup> Resultaba conveniente insistir primeramente en la imaginación *material* por su valor ontológico y su función explicativa, además de que la imaginación formal (lo que Kant llamaba “facultad de preformar imágenes”) ha sido bastante estudiada tanto por psicólogos como por estetas. Es conveniente ahora detenerse en las relaciones entre los tres tipos de imaginación.

En realidad, la imaginación formal estaba presente, a título de contraste con la material, en la dialéctica del fondo y de la superficie presentada por Bachelard al comienzo de *El agua y los sueños* (cuyo subtítulo es, precisamente, “Ensayo sobre la imaginación de la materia”). La “superficie” es cambiante y fugaz; el “fondo” es primitivo y sustancial; la superficie corresponde a la Forma, el fondo a la Materia: “Expresándonos ya en términos filosóficos, podríamos distinguir dos imaginaciones: una imaginación que alimenta la causa formal y una imaginación que alimenta la causa material o, más brevemente, la *imaginación formal* y la *imaginación material*”.<sup>38</sup> Y ya aquí se plantea la complementariedad de ambas imaginaciones:

El ensueño más móvil, el más metamorfoseante, el que más por entero se entrega a las formas, conserva por lo menos un lastre, una densidad, una lentitud, una germinación. En cambio, toda obra poética que desciende al germen del ser lo bastante profundamente como para encontrar la sólida constancia y la hermosa monotonía de la materia, toda obra poética que extrae su fuerza de la acción vigilante de una causa sustancial debe florecer, adornarse. Tiene que acoger, para la seducción primera del lector, las exuberancias de la belleza formal.<sup>39</sup>

El impulso hacia la forma encuentra su raíz en una causa sentimental, íntima, “subjetiva”, pero su ascensión se pierde en la fugacidad de un reflejo si no “conecta” o “liga” con los flujos de materialidad. La imaginación de la materia es directa e inviste la sensibilidad entera: tocamos, olemos, vemos, oímos, gustamos, *seguimos* íntimamente las sustancias; pero sin el ascenso hacia las formas, la imaginación carece de alegría y es incapaz de seducir. La coherencia y la comunicabilidad de las imágenes imaginadas dependen en gran parte de la coincidencia de la imaginación formal y la material: sólo así las imágenes tienen su verbo y su luz, su peso y su corazón.<sup>40</sup> Todavía hay que considerar el tercer carácter de la imaginación: la imaginación *dinámica*. Y en verdad él también estaba ya presente cuando hablamos de la noción de imaginación de Bachelard: la imaginación de las formas y la imaginación de las materias son, de hecho, dinamismos. Cuando Bachelard caracteriza la “imaginación del movimiento” en *El aire y los sueños*, está meditando en un elemento o sustancia que es un dinamismo puro; en el aire se unen, literalmente, la imaginación material y la imaginación dinámica. En este libro acontece, sin duda, una mutación, ella misma “dinámica”, de la teoría de la imaginación del filósofo. No en balde sus conclusiones poseen un perfil programático respecto a la necesidad de sustituir una “filosofía cinemática” (descripción del movimiento) por una “filosofía dinámica” (producción del movimiento): “el problema esencial que se plantea ante una meditación que debe darnos las imágenes de la duración viva, es, a nuestro juicio, el de constituir al ser como *movido y moviente* a la vez, como móvil y motor, como empuje y aspiración”.<sup>41</sup>

Lo que se juega en esta alternativa, que Bachelard desarrolla en polémica explícita con Bergson, es la comprensión de los fenómenos del *cambio*. Para el filósofo de la ensoñación se trata de colocarse en la perspectiva del movimiento *cualitativo*, de la duración *creante*, a través de una intuición que no desconfia de las imágenes que ofrecen los poetas, de una *intuición imaginante*.<sup>42</sup> La imagina-

ción dinámica no niega las sustancias materiales, sino que las *sublima*, las eleva y las aligera. Por ello puede decir el filósofo que el aire es la sustancia de la libertad. Pero al igual que la formal, la imaginación dinámica solicita para desplegarse la participación de las materias: “Sólo la imaginación material, la imaginación que sueña materias bajo las formas, puede suministrar, uniendo las imágenes terrestres y las imágenes aéreas, las sustancias imaginarias en donde se animarán los dos dinamismos de la vida: el dinamismo que conserva y el dinamismo que transforma”.<sup>43</sup>

La teoría de la imaginación material de Bachelard implica, pues, la afirmación de una triple potencia de lo imaginario: la imaginación de las formas (configuración), la imaginación de las sustancias (conducción) y la imaginación de los movimientos (sublimación). La fuerza, la pregnancia y la movilidad de las imágenes imaginadas suponen la concurrencia de las tres potencias de lo imaginario: de su forma, su materia y su vivacidad *creadas*.

### 3. La imaginación volente

La dialéctica<sup>44</sup> de la imaginación aérea y la imaginación terrestre expresa la fecunda tensión entre los aspectos más dinámicos y los más adherentes de la acción imaginante. Si por el lado de las materias la imaginación encuentra siempre nuevas riquezas que desbordan íntimamente los datos sensibles, por el lado de los movimientos psíquicos puros de la imaginación aérea inventa siempre una nueva libertad frente a las cristalizaciones de la realidad.

Expansión y profundidad, en el momento en que el ser se descubre con exuberancia, están dinámicamente enlazadas. Se inducen mutuamente. Vivida en la sinceridad de sus imágenes, la exuberancia del ser revela su profundidad. Recíprocamente, parece que la profundidad del ser íntimo es como una expansión respecto a uno mismo.<sup>45</sup>

Y es que la imaginación aérea constituye el dinamismo psíquico más extremo. Es cierto que mantiene su carácter material, pero su movimiento es justamente el de la superación ascendente. El análisis del “psiquismo ascensional” de Nietzsche en *El aire y los sueños* es a este respecto revelador: en el filósofo ale-

mán, enseña nuestro autor, “el aire es la sustancia misma de nuestra libertad. La sustancia de la alegría sobrehumana. El aire es una especie de materia superada, como la alegría nietzscheana es una alegría humana superada”.<sup>46</sup> En ese sentido, Bachelard muestra que, lejos de constituir un simple agregado intrascendente en la filosofía de Nietzsche, la imaginación creadora juega un papel central en la *trasmutación* de los valores propuesta por éste. Hay, pues, en Nietzsche, una enseñanza esencial respecto a la función *valoradora* de la imaginación, toda una *estetización de la moral*: “Es la imaginación la que da aquí una promoción al ser. La imaginación más eficaz: la *imaginación moral* no se separa de la renovación de las imágenes fundamentales”.<sup>47</sup> Para comprender esta función es conveniente desechar las habituales distinciones entre las facultades humanas: puesto que la imaginación es una fuerza general de transformación que arrastra al psiquismo entero, imponer una división entre ella y la voluntad es sucumbir a los hábitos del análisis: “en nuestros proyectos no cabe aislar las facultades psíquicas. Por el contrario, haremos apreciar cómo la imaginación y la voluntad que, en una impresión elemental, podrían considerarse antitéticas, en realidad son estrechamente solidarias. *Sólo se desea mucho lo que se imagina ricamente, lo que se cubre de bellezas proyectadas*”.<sup>48</sup>

Algunos aspectos del *psiquismo ascensional* que Bachelard descubre en Nietzsche resultan relevantes para la comprensión del dinamismo volente de la imaginación. En Nietzsche se afirma, en primer lugar, la condición aeropsíquica del *aligeramiento* del ser en el ejercicio valorador: “Se trata de arrojar lejos de nosotros todos nuestros *pesos*, todos nuestros pesares (...) Así aniquilaremos nuestra doble *pesadez* lo que es en nosotros *tierra*, lo que en nosotros es *pasado íntimo oculto*. Entonces resplandecerá nuestro *doble aéreo*. Entonces surgiremos *libres* como el aire, fuera del calabozo de nuestros propios escondites. Súbitamente seremos sinceros con nosotros mismos”.<sup>49</sup> Resulta fundamental advertir el carácter ontológico de este aligeramiento: al liberarse de sus pesos interiores el individuo aligera o hace leve toda materialidad y produce una *inversión* decisiva en la valoración del hombre y del mundo.<sup>50</sup> En segundo lugar, la verticalidad ascendente del aligeramiento supone una *decisión* radical, un desdoblamiento psíquico súbito que nos coloca *por encima* de toda realidad constituida: “la trasmutación del ser no es una muelle y suave emanación, sino que es obra de la voluntad pura, es decir, de la voluntad

instantánea. Aquí la imaginación dinámica se impone a la imaginación material: arrójate hacia arriba, libre como el aire; te volverás materia de libertad. Después de este acto de la imaginación heroica viene, como recompensa, la conciencia de hallarse por encima de un universo, por encima de todas las cosas”.<sup>51</sup> El doble aéreo que produce la decisión es, en tercer lugar, el ser de una *inmanencia creadora*; no nos pone fuera de la realidad estabilizada sin producir al mismo tiempo una ofensiva creadora respecto a lo dado por la tradición: “La vida aérea de Nietzsche no es una huida fuera de la tierra, es una *ofensiva* contra el cielo; en términos que tienen la pureza de lo imaginario y que están libres de todas las imágenes de la tradición, esta ofensiva repite la epopeya miltónica de los ángeles sublevados”.<sup>52</sup>

Por estos tres caracteres del psiquismo ascensional, la imaginación poética de Nietzsche promueve una revolución ontológica, una “transformación de la energía vital” en el plano de la imaginación creadora. La *trasmutación*<sup>53</sup> de los valores planteada por el filósofo de la voluntad de poder, debe ser comprendida, pues, en su sentido primario, como una *trasmutación de las imágenes*: “la primera de las trasmutaciones de valores nietzscheanos es una trasmutación de imágenes. Transforma la riqueza de lo profundo en gloria de altura (...) Nietzsche ha puesto toda su energía lírica en un truco de lo pesado en ligero, de lo terrestre en aéreo. Ha hecho hablar a los abismos el lenguaje de las cimas”.<sup>54</sup> Aún más, para Bachelard, lo que distingue a Nietzsche de sus precursores, particularmente de Schopenhauer, es su concepción de la voluntad como un poder creador que se apoya en su propio dinamismo y que, por tanto, es capaz de transformar toda configuración previa. Si el autor de *El mundo como voluntad y representación* había concebido la voluntad como una sustancia que se conserva tras todos los fenómenos, Nietzsche considerará, por su parte, que la voluntad es un poder de superación de los fenómenos dados, incluido el “sujeto”: “una quiere sostener. La otra quiere lanzarse. La voluntad nietzscheana se apoya en su propia velocidad. Es la aceleración de un devenir, de un devenir que no necesita materia”.<sup>55</sup> De ahí la superioridad del nietzscheanismo para hacer comprender la psicofísica de los fenómenos morales y su carácter imaginario: “Sólo la imaginación dinámica puede darnos imágenes adecuadas de la volición. La imaginación material no nos da mas que el sueño y los sueños de una voluntad inexpresada, de una voluntad adormecida en el malo en la inocencia”.<sup>56</sup>

Pero si la concepción sustancialista de la voluntad de Schopenhauer es inadecuada para dar cuenta del sentido positivo de la imaginación moral,<sup>57</sup> es por otra parte insuficiente para comprender la relación activa de la voluntad con la materia. Entramos aquí en la dimensión de la *imaginación laboriosa*, de la voluntad humana enfrentada a la *resistencia* que ofrece el entorno material. Por un lado, Schopenhauer piensa la fuerza de gravedad de la materia como la manifestación más obtusa y fuerte de la voluntad, descuidando la actividad de la imaginación material;<sup>58</sup> por otro, concibe a la voluntad como una sustancia irracional, pero “lejos de ser irracional como pretende Schopenhauer, la voluntad racionaliza sus proezas. Considera lógico llevar montañas, comprende la naturaleza tomando parte, al menos por sus imágenes, en el trabajo de la naturaleza”.<sup>59</sup> Y no cabe duda que en la dimensión del trabajo, la actividad del *homo faber*, nos encontramos en una esfera también moral; de hecho, con la dimensión de la *moral primitiva de la energía*. La imaginación material es ya, en los estratos elementales de la existencia humana, una imaginación que “trabaja” la materia, que enfrenta su desafío. Es así que puede entenderse la extraña afirmación de Bachelard de que “la mayor conquista moral que el hombre haya logrado jamás es el martillo obrero”.<sup>60</sup> La imaginación laboriosa es una imaginación moral porque promueve y realiza *valores* primarios de la materialidad y del psiquismo.

Bachelard dedica dos libros al estudio de la imaginación terrestre, la más densa y concreta de todas. Los libros se corresponden con las dos tendencias fundamentales de la materialidad que, utilizando términos del psicoanálisis, nuestro filósofo denomina extraversion (“fuerza”) e introversión (“intimidad”): se trata de *La tierra y los ensueños de la voluntad* y *La tierra y los ensueños del reposo*. En la primera obra, a la que prestaremos atención ahora, se medita sobre la imaginación del *trabajo*, es decir, sobre “los ensueños que nos invitan a actuar sobre la materia”.<sup>61</sup> Para la imaginación material, el primer signo de la tierra es su resistencia, una resistencia “inmediata y constante”, y la dialéctica que rige las imágenes de la materia terrestre, en las que se empeña la imaginación volente, es la de lo *duro* y lo *suave*.<sup>62</sup> Interesa aquí, sobre todo, señalar la función activa y *operante* de la imaginación frente al mundo material entendido como mundo resistente. La imaginación se relaciona entonces con los sólidos, con las densidades, con las opacidades fundamentales de lo real, con eso que Bachelard nombra, juguetonamente, *super-Ello* o *super-cosa*.

Una primera afirmación de la imaginación terrestre establece, precisamente, la realidad “relacional” de la materia: “la sustancia está dotada del acto de tocarnos. Nos toca como la tocamos nosotros, dura o suavemente”.<sup>63</sup> El contacto con la sustancia es, en una segunda afirmación, una revelación de nuestras fuerzas: “estudiando las imágenes materiales, descubrimos en ellas (...) la *imago* de nuestra energía. Dicho de otro modo, la materia es nuestro *espejo* energético; es un espejo que focaliza nuestras fuerzas iluminándolas con alegrías imaginarias”.<sup>64</sup> La tercera afirmación, finalmente, asienta que existe un doble devenir o doble lazo entre imaginación y materia: la resistencia (dureza, suavidad, porosidad, elasticidad, adherencia, etc.) se convierte en un motivo para la imaginación, del mismo modo que la imaginación libera las cualidades de la materia: “se puede tanto decir que la resistencia real suscita ensueños dinámicos como que los ensueños dinámicos van a despertar una resistencia dormida en las profundidades de la materia”.<sup>65</sup>

Estas afirmaciones imponen una verdadera revolución en las nociones tradicionales del trabajo y la cultura. Frente a las concepciones ascéticas del trabajo humano, que subrayan su carácter penoso, forzado y, en última instancia, pasivo, abocado a la sobrevivencia, Bachelard establece la tesis del sentido originariamente gozoso y curativo del trabajo con la materialidad:

El trabajo es —en el propio fondo de las sustancias— un Génesis. Recrea imaginativamente, mediante las imágenes materiales que lo animan, la materia misma que se opone a sus esfuerzos. En su trabajo de la materia, el *homo jaber* no se contenta con un pensamiento geométrico de ajuste; goza de la *solidez* íntima de los materiales de base, goza de la *malleabilidad* de todas las materias que debe dominar. Y todo ese gozo reside ya en las imágenes previas que alientan el trabajo.<sup>66</sup>

El error fundamental de Schopenhauer, así como el de toda una tradición embriagada de trascendencia, consiste en darse de una vez la voluntad y la materialidad, sin apreciar que la voluntad sólo se especifica en el esfuerzo (muscular, inteligente, sensible, imaginativo) con la materia, y que ésta, en su núcleo energético y su extroversión múltiple, es una matriz de ensueños. Voluntad sin complemento objetivo y materialidad indeterminada son, en verdad, conceptos vacíos. Con ellos se pierde de vista la verdadera tarea creadora del

hombre —ese *artesano cósmico*— en el mundo, un mundo que debe ser imaginado cada vez con la pluma, con el martillo, con la garlopa, el pincel y el buril:

Tanto en la vida imaginaria como en la vida real, el destino de las fuerzas es llegar demasiado lejos. En el reino de la imaginación, sólo se es fuerte cuando se es omnipotente. Los ensueños de la voluntad de poder son ensueños de la voluntad de omnipotencia. El superhombre no tiene iguales. Está condenado a vivir, sin saltarse una línea, la psicología del orgullo. Incluso cuando no se lo confiesa, es una imagen entre la imaginería de los héroes legendarios.<sup>67</sup>

### **Epílogo: El animal fantástico**

Si concebimos la verdad, en su sentido elemental, como la autoiluminación del ser, como un foco luminoso que orienta las miradas más diversas, entonces podemos hablar de una verdad alcanzada por el pensamiento de nuestro siglo. Se trata de una verdad referida a la esencia humana y en ella coinciden las corrientes más diversas (historicismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, vitalismo). Arnold Gehlen la ha enunciado así:

El hombre sería no solamente el ser que ha de tomar una posición por cualquier tipo de motivos, aunque específicamente humanos, sino también, en cierto modo un ser “inacabado”, es decir: un ser que estaría situado ante sí o ante ciertas tareas que le habrían sido dadas por el mero hecho de existir, pero sin resolver. Si tal es la situación, se hace extrínsecamente necesaria una “noción de sí” desde dentro, si el hombre se considera a sí mismo “para hacer algo” y esto sólo es posible teniendo una imagen de sí mismo. Mas la tarea que se le ha impuesto debe haberle sido dada con su mera existencia; es decir: debe radicar en su definición de “hombre”.<sup>68</sup>

Cada escuela, y aun cada filósofo, encuentra sus propios términos para referirse a esta intuición común: la esencia humana no es un dato natural o sobrenatural, sino un aprendizaje y una tarea. El hombre es un animal inacabado, incompleto, cuya “esencia” se juega en su ex-sistir, en su estar referido a sí y a lo otro. Los humanistas del Renacimiento recalcan ya que el hombre no se define por cualidades, facultades o características aisladas, sino por su capacidad proteica de transformación. El pensamiento contemporáneo ha abando-

nado todo compromiso con la antigua trascendencia metafísica para asentar, con una contundencia incontestable, tanto la variabilidad de las realizaciones de “lo humano” (razón suficiente para suspender toda definición dogmática del hombre), como la vital referencia del hombre a lo no-humano (que rompe con el viejo antropocentrismo tanto como con la teología cristiana). El hombre se definirá, entonces, por sus virtudes conformadoras y autoconformadoras; por su *trascendencia immanente*.<sup>69</sup> Dos aspectos de esta conquista merecen especial atención: 1) la “naturaleza humana” no puede ser comprendida haciendo abstracción de la cultura: *el hombre es un ser cultural por naturaleza*; 2) la *imaginación creadora* es una función esencial al hombre como ser que es tarea para sí mismo: en cuanto potencia conformadora, transformadora, proyectiva y sintética, la imaginación es la condición fundamental de la existencia cultural del hombre.

El concepto bachelardiano de hombre incorpora esta conquista y en un aspecto particular la lleva más lejos. En su *Lautréamont*, texto temprano de su estética, el filósofo afirma: “El hombre aparece (...) como una suma de posibilidades vitales, como un *super-animal*; toda la animalidad está a su disposición”.<sup>70</sup> El superhombre nietzscheano no está lejos. Nietzsche había caracterizado al hombre como un *animal aún no fijado*, en el doble sentido de animal que no ha sido comprendido en su esencia creadora y de animal que rechaza toda fijación en características aisladas y fijas. La misma expresión utiliza Bachelard en *La poética del espacio* donde define al hombre como ser-en-espiral que no alcanza nunca su centro y cuyas expresiones, antes que agotado, lo des-fijan: “¡Y qué espiral es el hombre! En esta espiral ¡cuántos dinamismos se invierten! Ya no se sabe enseguida si se corre al centro o si se evade uno de él. Los poetas conocen bien este ser de la vacilación del ser”...<sup>71</sup>

La expresión “el hombre es un animal fantástico” debe ser entendida en el sentido de que el hombre es un ser *hiper-natural* (no un ser sobre-natural o innatural, sino un superanimal) que *está obligado a inventar(se)*, un ser cuyos intereses fundamentales son quiméricos, fabulosos, ensoñadores, cósmicos. Un Monstruo de Fantasía: un ser incompleto, inacabado, biológicamente “desnudo”, que está obligado a inventarse perpetuamente y a fabular el mundo. Las célebres palabras de *El agua y los sueños*, con las que deseamos cerrar este trabajo, lo dicen con una claridad deslumbrante:

La imaginación no es, como sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad, que *cantan* la realidad. Es una facultad de sobrehumanidad. Un hombre es un hombre en la proporción en que es un superhombre. Un hombre debe ser definido por el conjunto de las tendencias que lo impulsan a sobrepasar la *condición humana*.<sup>72</sup>

### Notas

1. *Cfr.* Aristóteles, *Del alma*, en *Tratados ético-morales*, Madrid, Aguilar, 1989, tr. notas y estudio introductorio de Francisco de P. Samaranch. El pasaje (427b) es una polémica con los presocráticos en la medida que confunden sensación y pensamiento y plantean las tesis contrarias de que o bien “todo lo aparente es verdadero” o bien que “el error es el contacto con lo que es distinto”. La función explicativa del error que posee la imaginación es esencial para Aristóteles, pero conduce a atribuir a ésta el “poder de lo falso”. Véanse p. 192 Y ss. de la edición citada.

2. *Op. cit.*, pp. 192-193.

3. *Ibid.*, pp. 193-194: “Si la imaginación es —fuera de toda acepción metafórica de la palabra— el proceso por el cual decimos que se nos presenta una imagen, es ella una de estas facultades o estados de la mente por los cuales juzgamos y por los que venimos a estar equivocados o a tener razón”.

4. *Ibid.*, p. 194.

5. Remitimos al espléndido libro de Heidegger, una de las cumbres del rigor en la interpretación de la tradición filosófica: M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1981, p. 112 y ss. Véase especialmente la parte tercera. Aquí sólo incorporamos algunas sugerencias suyas.

6. Véase, para esto, J. Kogan, “La imaginación en la filosofía” en *Filosofía de la imaginación*, Bs. As., Paidós, 1986, p. 204 y ss.

7. Heidegger, *op. cit.*, p. 150. Heidegger sostiene que estas tres direcciones de la facultad imaginativa remiten, en esencia, al núcleo temporal de la imaginación: “...es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”. *Ibid.*, p. 151.

8. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, tr. de Beatriz Murillo Rosas México, F.C.E., 1996, pp. 9-10.

9. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, tr. de Ernestina de Champourcin, México, F.C.E., 1986, p. 9.

10. *Idem.*

11. *Ibid.*, p. 12.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. *Ibíd.*, p. 13.
14. *Ibíd.*, p. 15.
15. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, tr. de Ernestina de Champourcin, México, F.C.E., 1986, p. 27.
16. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 16.
17. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 31.
18. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, tr. de Angelina Martín del Campo, México, F.C.E., 1985, p. 19.
19. Es preciso indicar de inmediato que la atención a lo nuevo no se contradice con el aprecio por los orígenes. Quizá habría que decir, intentando conjuntar lo nuevo y lo originario, que Bachelard es un filósofo de los procesos genéticos o bien, retornando un concepto del filósofo mexicano Emilio Uranga, que Bachelard es un filósofo de lo originario, entendiendo por tal no la búsqueda de un comienzo pretérito, sino la emergencia actual del acontecimiento.
20. *Cfr.* Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, México, F.C.E., 1986, p. 196 y ss.
21. Gaston Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, tr. de Ricardo Sánchez, México, Nueva Imagen, 1981, p. 61.
22. *Op. cit.*, p. 64.
23. *Ibíd.*, p. 66
24. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 10.
25. “Los ejes de la ciencia y de la poesía son inversos como dos polos de la vida psíquica”, citado por Kogan, *op. cit.*, p. 148.
26. *Ibíd.*, p. 142: “Bachelard había empezado por un examen riguroso de la imaginación en la filosofía de la ciencia, donde se empeñó en mostrar su negatividad y sus intromisiones ilegítimas, para volverse después hacia sus funciones positivas y valiosas en el terreno de la contemplación poética”.
27. El comienzo de *La poética del espacio*, donde el filósofo realiza un “giro” hacia la poética es desgarrador: “Un filósofo que ha formado todo su pensamiento adhiriéndose a los temas fundamentales de la filosofía de las ciencias, que ha seguido tan claramente como ha podido el eje del racionalismo activo (...) debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética” (p. 7). Y más adelante: “Decir que se abandonan los hábitos intelectuales es una declaración fácil, pero ¿cómo cumplirla? Hay ahí, para un racionalista, un pequeño drama cotidiano...” (p. 9). Es cierto que, en *El aire y los sueños*, Bachelard vislumbra, a partir del “caso genial” de Nietzsche, la posibilidad del juego integral de imágenes y conceptos, de poesía y filosofía, eso que el solitario de Rökken llamaba una *Gaya Ciencia*.
28. Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación*, *op. cit.*, p. 87.
29. *Ibíd.*, p. 320.
30. *Ibíd.*, p. 84.

31. *Ibíd.*, p. 85.
32. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 9.
33. *Ibíd.*, p. 11.
34. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 22.
35. *Ibíd.*, p. 17.
36. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 24.
37. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, *op. cit.*, p. 435.
38. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 7.
39. *Ibíd.*, p. 8.
40. *Idem.*
41. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 317.
42. *Ibíd.*, p. 314.
43. *Ibíd.*, p. 324.

44. Bachelard utiliza el término “dialéctica” en el sentido más general de interacción, mutua referencia, co-implicación o devenir-polar entre dos elementos que funcionan como extremos de una relación dinámica. Bajo este significado, más cercano a la intuición “metódica” de la polaridad de Heráclito que a la dialéctica sintética de Hegel, el filósofo de la ensoñación analiza las dialécticas del adentro y el afuera (*La poética del espacio*), el ánimos y el ánima (*La poética de la ensoñación*), del principio de realidad y el de irrealidad (*La tierra y los ensueños de la voluntad*) y muchos otros. Frente a la dialéctica platónica, que se efectúa siempre como relación de ideas, Bachelard insistirá en las dialécticas “materiales”; a diferencia de la dialéctica hegeliana del espíritu absoluto, nuestro filósofo estudia las dialécticas específicas sin reduciras a la unidad. Este último aspecto es filosóficamente decisivo: la filosofía de Bachelard desarrolla una ontología diferencial y multiplicante: dada una relación de coimplicación entre dos términos, no se tratará de atados para asegurar la univocidad del sentido, sino de captar su fecundidad y seguir sus desdoblamientos. Se encontrará una espléndida exposición de la dialéctica del psiquismo en *La poética de la ensoñación*, donde, a propósito del tema de la proyección del doble, muestra el carácter expansivo, “ascensional”, de las multiplicaciones del sí mismo: si “uno” ya es estructuralmente polar (animus-anima), el doble proyectado lo es también por su parte. Por eso puede afirmarse, “estoy solo, por lo tanto somos cuatro” (pp. 125-126).

45. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 326.
46. *Ibíd.*, p. 170.
47. *Ibíd.*, p. 180.
48. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, *op. cit.*, p. 14-49. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 179.
49. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 179.
50. Bachelard cita un texto esencial de *Así habló Zaratustra* de Nietzsche: “El que enseñe a volar a los hombres del porvenir habrá desplazado todos los límites; para él los

límites mismos volarán en el aire: bautizará, pues, de nuevo a la tierra —la llamará ‘la leve’”. *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 178.

51. *Ibid.*, p. 181.

52. *Ibid.*, p. 92

53. El término “trasmutación” es de origen alquímico. Significa, en general, el cambio de cualidad de una fuerza o elemento. Tanto Nietzsche como Bachelard conciben, pues, sus empresas, como transformaciones conscientes de las realidades “naturales” (dadas culturalmente a la percepción o a la inteligencia). A reserva de desarrollar más adelante el “modelo alquímico” de la filosofía de la ensoñación de Bachelard, conviene indicar ahora que el proceso alquímico de sublimación es un devenir de doble flecha o dirección: “la materia aérea se convierte en aire libre, la materia terrestre en tierra fija, a la vez y al mismo tiempo. Nunca hemos comprendido tan bien que en la alquimia estos dos devenires divergentes se hallan íntimamente ligados...” *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 325.

54. *Ibid.*, p. 200.

55. *Ibid.*, p. 185.

56. *Ibid.*, p. 186.

57. Como se sabe, Schopenhauer culmina su obra magna con la idea ascética de la negación de la voluntad de vivir por la vía de la autosupresión del fenómeno. En este caso, como en el que analizaremos enseguida, Bachelard encuentra un “déficit en la creencia en las imágenes”. Véase a este respecto el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

58. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad, op. cit.*, p. 432.

59. *Ibid.*, p. 413.

60. *Ibid.*, p. 15.

61. *Ibid.*, p. 16.

62. *Ibid.*, p. 17.

63. *Ibid.*, p. 34.

64. *Ibid.*, p. 33.

65. *Ibid.*, p. 34.

66. *Ibid.*, p. 42.

67. *Ibid.*, p. 402.

68. Cfr. Arnold Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, tr. Fernando-Carlos Vevia Romero, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 10. Gehlen invoca en su bioantropología a Nietzsche, a Bergson y a Dewey, y discute detalladamente las tesis de los biólogos respecto de las filiaciones del *homo sapiens*.

69. Entiéndase que no se cancelan con ello ni la trascendencia (que se afirma ahora como immanente), ni la teología (re formulada estéticamente —por ejemplo en Bergson o en Nietzsche), ni el “humanismo” (pues se abre, como lo han visto Heidegger, Foucault y Lévinas desde perspectivas diversas, la posibilidad de “nuevos humanismos”

ontológicos, estéticos y éticos) ni, mucho menos, la metafísica (hemos visto cómo Bachelard formula una metafísica de la imaginación creadora). Pero, ciertamente, todo cambia de sentido: la trascendencia, lo sagrado, lo humano, la metafísica no son ya “objetivistas” —como en la filosofía antigua— ni “subjetivistas” —como en la filosofía moderna—: el pensamiento se dirige ahora a la diferencia, a la relación, al devenir antropocósmico.

70. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, *op. cit.*, p. 22.

71. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*, pp. 252-253.

72. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 31.

# LA TRADICIÓN POLÍTICA MAQUIAVELIANA: IDEOLOGÍA Y TEORÍA

Ambrosio Velasco Gómez  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México

## Resumen

Este trabajo analiza críticamente la integración de las obras monárquicas, como *El Príncipe*, y las obras republicanas, como *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, de Nicolás Maquiavelo para constituir en conjunto una teoría general del Estado y de las formas de gobierno. En esta integración sostengo que la teoría política maquiaveliana consolida una de las tradiciones republicanas más importantes en la historia del pensamiento político moderno, que aún en nuestros días tiene una valiosa capacidad crítica de las teorías contemporáneas de la democracia. En esta reconstrucción crítica de la obra de Maquiavelo utilizo una perspectiva interpretativa basada en el concepto de tradición política, que integra tanto la preocupación por el análisis filosófico de los conceptos y principios teóricos, como la preocupación por el análisis del contexto histórico del autor.

## Abstract

This paper critically analyses the integration of the monarchical works, such as *The Prince*, and the republican ones, such as *Discourses* by Niccoló Macchiavelli to build them all together a general theory of the state and the government forms. In this integration I am holding that the political Macchiavellian theory consolidates one of the most important republican traditions in the history of modern political thought, which even in our days has a valuable critical ability of the contemporary democratic theories. In this critical reconstruction of Macchiavelli's work I'm using an interpretative perspective based on the concept of political tradition, which makes part, in the one hand, to the concern of the philosophical analysis of theoretic concepts and principles, and, on the other hand, the concern to the analysis for the author's historical context.

## **Introducción**

Este trabajo tiene el propósito de utilizar el concepto de “tradición política” como un recurso para la interpretación de un autor clásico de la teoría política moderna: Nicolás Maquiavelo. El propósito de esta estrategia interpretativa consiste básicamente en ofrecer una alternativa que permita superar el dilema entre reconstrucciones filosóficamente sistemáticas pero ahistóricas, o reconstrucciones históricamente significativas pero carentes de relevancia teórica y filosófica. En la primera sección se discute brevemente el concepto de tradición política como una alternativa para superar la separación entre los estudios filosóficos y las interpretaciones históricas de las teorías políticas. En la segunda sección desarrollo una reconstrucción de las tradiciones políticas renacentistas que constituyen el contexto de la teoría política de Maquiavelo. En la tercera parte elaboro una reconstrucción sistemática de la teoría política maquiaveliana y finalmente en las conclusiones reflexiono sobre la relevancia contemporánea de la tradición republicana que inauguró Maquiavelo.

### **1. Relevancia histórica y filosófica del concepto de tradición política**

Con el auge de la ciencia política de orientación positivista, la filosofía política sufrió un fuerte descrédito, pues se le consideró como una teoría prescriptiva carente de toda objetividad y valor epistémico. A partir de los años cincuenta los filósofos políticos reaccionaron fuertemente contra esta crítica, postulando diferentes concepciones de la filosofía política. Entre ellos destaca una perspectiva analítica representada por autores como T. D. Weldon, Isaiah Berlin, Peter Lasslett y W. G. Runciman que concebían la filosofía política como un análisis de los principales conceptos de las teorías políticas clásicas.<sup>1</sup> Esta tarea, valiosa en sí misma, resultaba también de fundamental importancia para el desarrollo de la ciencia política empírica, que preocupada por métodos de medición de variables se despreocupaba del análisis conceptual.

Una perspectiva filosófica más radical la desarrolló Leo Strauss, quien creó toda una escuela en la Universidad de Chicago. Leo Strauss consideraba que la ciencia política contemporánea era el resultado de un largo proceso de dege-

neración de la filosofía política, iniciado con Maquiavelo. Este periodo se caracteriza por eliminar paulatinamente los estándares normativos de la política, sustituyéndolos por una preocupación por la eficacia práctica. Así, el idealismo da lugar al realismo político y finalmente a la ciencia política descriptiva que elimina toda idea valorativa y todo juicio de valor. En contra de este deterioro de la teoría política, Leo Strauss reivindica “la filosofía política clásica”, principalmente la antigua y medieval, como el modelo de la verdadera ciencia de la política. Esta ciencia es en sentido estricto teoría, pues pretende ser un conocimiento universal que responde a los problemas fundamentales de la política, como el de definir cuál es la mejor forma de organizar un Estado. Este tipo de conocimiento trasciende el contexto específico en el que surge todo tipo de actividad política específica y se convierte en un modelo normativo válido para cualquier tiempo y lugar.<sup>2</sup>

A partir de los años 60 se empieza a desarrollar otra perspectiva de estudio de la teoría política que cuestiona tanto la forma filosófica de interpretación de las teorías del pasado como la hegemonía de la ciencia política empirista. La crítica principal que desarrolla esta otra perspectiva, representada por historiadores como John Dunn, John Pocock y Quentin Skinner, es que tanto la filosofía política como la ciencia política se han olvidado de reconocer la historicidad y el carácter ideológico de las teorías políticas. Para autores como Skinner las teorías políticas no son ni modelos ideales de Estado, ni meras descripciones y explicaciones del comportamiento político; ante todo son discursos políticos que tratan de influir sobre las creencias, valores y actitudes del público, en un contexto ideológico y político bien determinado. En este sentido, las teorías políticas son ante todo ideologías que buscan influir eficazmente en el comportamiento de los hombres en un contexto histórico definido, más allá del cual no sólo carecen de validez, sino también de sentido.<sup>3</sup>

Así pues, los movimientos más importantes de reivindicación de la teoría política clásica, en contra de las pretensiones de la ciencia política descriptiva, nos llevan a una confrontación radical sobre la naturaleza del pensamiento político de Aristóteles, San Agustín, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau y de todos los grandes autores de teoría política. Desde la perspectiva de Strauss la teoría política es un sistema de ideas de trascendencia universal, fundamentalmente normativo, que trasciende todo contexto histórico específico y que es independiente de los problemas y debates específicos de las comunidades

políticas realmente existentes; por otro lado, para historiadores como Quentin Skinner, las obras políticas clásicas son discursos ideológicos carentes de toda relevancia epistémica, pero eficaces para actuar sobre los problemas y debates políticos concretos.

Ante esta disyuntiva, este trabajo se inclina por una tercera alternativa que busca integrar la visión filosófica de Strauss y la concepción historicista de Skinner, de tal manera que las teorías políticas de los grandes autores han de considerarse tanto discursos ideológicos como sistemas teóricos susceptibles de evaluación cognoscitiva.

Entre los autores que han desarrollado esta integración de los aspectos ideológicos y los aspectos cognoscitivos de las teorías políticas cabe destacar a Michael Oakshott,<sup>4</sup> Edward Shills<sup>5</sup> y Alasdair MacIntyre.<sup>6</sup> Todos estos autores recurren al concepto de “tradición” para integrar los aspectos ideológicos propios de la perspectiva histórica con las cuestiones propiamente teóricas que se destacan desde una visión filosófica. Gracias a esta interrelación de reflexión teórica y discurso ideológico las tradiciones pueden ser cuestionadas, reelaboradas y aceptadas racionalmente.<sup>7</sup> En este sentido las tradiciones políticas se distinguen de las actitudes y prácticas tradicionalistas que son dogmáticas e invariables.<sup>8</sup> La reflexión racional y la transformación paulatina de las tradiciones ocurren a través de debates teóricos e ideológicos entre los seguidores de una tradición determinada y entre defensores de distintas tradiciones. La posibilidad de estas controversias es fundamental para evitar que las tradiciones se conviertan en tradicionalismos dogmáticos, carentes de toda racionalidad.

Así pues, una tradición de pensamiento político está constituida por una pluralidad de teorías que comparten presupuestos ideológicos, conceptuales, axiológicos, epistemológicos y ontológicos fundamentales, que no tienen un carácter rígido y dogmático, sino que dan lugar a debates internos y con otras tradiciones. A través de estos debates los aspectos ideológico-pragmáticos son elaborados conceptual y teóricamente, y a su vez estos contenidos teóricos son cuestionados en términos de su relevancia para ofrecer soluciones a los problemas concretos de las comunidades políticas.

Oakshott, Shills y MacIntyre consideran que la crítica racional de los aspectos teóricos e ideológicos de las tradiciones políticas se amplía y potencializa cuando el debate involucra a tradiciones distintas, precisamente porque los

cuestionamientos son más radicales. Así pues, desde la perspectiva de las tradiciones, la racionalidad del desarrollo de las teorías políticas depende fundamentalmente del pluralismo de la tradición y de las controversias dialógicas inter e intra-tradicionales.<sup>9</sup>

Si aceptamos la concepción de las teorías políticas como discursos en debates inter e intra-tradicionales, que integran contenidos cognoscitivos sistemáticos que trascienden circunstancias específicas y contenidos ideológicos propios de su contexto histórico, tendremos que realizar tanto un minucioso análisis contextual de los conceptos y principios teóricos contenidos en las obras clásicas del pensamiento político, como una interpretación histórico-contextual de las tradiciones vigentes en su momento. El análisis conceptual del texto pondrá énfasis en los contenidos cognoscitivos sistemáticos y el estudio contextual servirá principalmente, pero no exclusivamente, para elucidar la identidad ideológica del pensamiento del autor en cuestión. En las siguientes dos secciones desarrollaré estos dos tipos de análisis del pensamiento político de Nicolás Maquiavelo.

## **2. Maquiavelo en el contexto de las tradiciones políticas del Renacimiento**

Sobre la base del concepto de tradición política que se ha expuesto, en esta sección se intenta mostrar que se puede tener una interpretación más rica y objetiva de la teoría de Maquiavelo si se le ubica en el contexto de tradiciones políticas dominantes en el Renacimiento italiano de los Siglos XV y XVI. En términos más sustantivos, me parece que podemos comprender la gran originalidad de la teoría política de Maquiavelo si se explora la manera como integró aspectos de dos tradiciones distintas y la forma como adaptó y modificó estas tradiciones para proponer soluciones intelectuales y prácticas a problemas centrales de su tiempo. Las dos tradiciones que integró son la tradición cortesana de “consejos al príncipe” y la tradición republicana del “humanismo del Cinquecento”.

Esta línea de interpretación difiere de interpretaciones historicistas que, como la de Skinner, separan las obras cortesanas y monárquicas de Maquiavelo (*El Príncipe*) de sus obras republicanas (*Los Discursos*, *La Historia de Florencia*,

*El Arte de la Guerra*).<sup>10</sup> Pero también difieren de las interpretaciones como la de Strauss que, a pesar de reconocer el carácter republicano de toda su obra, considera que el pensamiento de Maquiavelo constituye una ruptura radical con toda la teoría política anterior, e inaugura una tradición totalmente diferente: la filosofía política moderna.<sup>11</sup> Nuestro punto de vista es más afín al sustentado por J. A. Pocock,<sup>12</sup> quien considera que en cada gran obra de teoría política se integran lenguajes provenientes de diversas tradiciones morales y políticas.

Las tradiciones discursivas que se integran en el pensamiento de Maquiavelo son, como se mencionó anteriormente, aquella representada por los libros de Consejos al príncipe, denominada comúnmente “Espejo de los Príncipes” y, por otro lado, la tradición republicana del “humanismo cívico”, desarrollada en Italia desde el siglo XIV por humanistas como Petrarca, Valla, Bruni, Castiglione, Ficino. Estas dos tradiciones parecen ser tan antagónicas que para varios historiadores constituye un grave problema explicar la relación entre *El Príncipe*, perteneciente a la primera tradición, y *Los Discursos*, que corresponden a la tradición republicana.

La tradición del “espejo de los príncipes” se caracteriza primeramente por un reconocimiento de facto de la necesidad del régimen monárquico en la que el soberano concentra la totalidad del poder político y lo ejerce discrecionalmente sin un apego estricto al orden legal. De ahí que el éxito del gobierno y la estabilidad del Estado dependen ante todo de la prudencia y virtudes personales del príncipe y no tanto del orden legal e institucional del Estado.

Por el contrario, la tradición republicana se preocupa principalmente por asegurar la libertad política de la comunidad política, a través de la promoción de la virtud cívica de los ciudadanos y de un orden legal e institucional que evite y prevenga la corrupción tiránica o despótica del gobierno.

La oposición de estas dos tradiciones se patentiza aún más en tesis diametralmente opuestas en las obras de Maquiavelo. Así por ejemplo, en *El Príncipe* Maquiavelo afirma que las buenas armas son más importantes que las buenas leyes, mientras que en *Los Discursos* afirma lo contrario.

Antes de analizar la manera como Maquiavelo integra estas dos tradiciones opuestas, conviene observar las innovaciones que introduce al interior de cada una de ellas.

Dentro de la tradición de consejos a príncipes, si bien Maquiavelo reafirma la tesis de que las virtudes personales del príncipe son los determinantes para el buen éxito del gobierno y la estabilidad del Estado, difiere con esta tradición sobre la naturaleza de la virtud. A lo largo de todo y en particular en el capítulo XV, Maquiavelo muestra la incompatibilidad entre eficacia de la acción y apego a la moralidad clásica y cristiana. Maquiavelo no duda en preferir la eficacia de las normas de comportamiento político al mero apego a la moralidad establecida, en caso de que estas normatividades entren en conflicto. Desde esta perspectiva Maquiavelo rompe con las ataduras que las virtudes clásicas y cristianas imponían al actuar político y sustituye esta moralidad por un pragmatismo de las consecuencias. Desde esta nueva moralidad política ciertos comportamientos que para autores como Cicerón, Séneca y los pensadores cristianos serían vicios inaceptables (fuerza, astucia, crueldad) pueden convertirse en importantes virtudes políticas, sin las cuales el gobernante no puede lograr los fines propios de su gestión: conservar el poder y la integridad del Estado.<sup>13</sup>

Con relación a la tradición republicana, si bien Maquiavelo reafirma tesis centrales como la importancia de la virtud cívica y la necesidad de un buen orden jurídico e institucional que evite cualquier concentración despótica del poder, difiere de los autores republicanos de su tiempo en cuanto al papel de los conflictos y pugnas entre las diferentes clases sociales. Para la mayoría de los autores republicanos, desde Petrarca hasta Guicciardini, la intervención de facciones y clases sociales en la actividad política de los ciudadanos es un síntoma de corrupción cívica, en cuanto se anteponen intereses particulares al interés común del Estado. Maquiavelo reconoce que la política facciosa y clacista es un elemento de corrupción de la virtud cívica, pero también reconoce que esta intervención de los intereses de clase en la política es algo inevitable. En lugar de tratar de proscribir estos conflictos de clase, lo importante es controlarlos y canalizarlos a través de un arreglo institucional, para que tengan efectos conducentes a la libertad política del Estado.<sup>14</sup> En particular, Maquiavelo toma como modelo de instituciones representativas a las de la república Romana (Senado y Tribunos del pueblo), a través de las cuales se representaban y canalizaban los intereses de las principales clases sociales (nobleza y pueblo), contrarrestándose recíprocamente aquellas iniciativas y pro-

puestas facciosas y obteniendo consenso para convertirse en leyes aquéllas que fueran de beneficio común para ambas clases sociales. Así, para Maquiavelo los intereses y conflictos facciosos y clasistas canalizados a través de instituciones políticas representativas que establezcan controles y balances, resultan causas que fortalecen la estabilidad y libertad de la república y promueven la participación ciudadana.

Así pues, tanto en la tradición monárquica como en la tradición republicana del Renacimiento, Maquiavelo realiza innovaciones muy importantes. Pero su gran originalidad no consiste únicamente en estas innovaciones consideradas aisladamente, sino en la síntesis creativa de esas dos tradiciones opuestas. Para lograr esta síntesis Maquiavelo desarrolló en sus obras políticas e históricas, principalmente en *El Príncipe* y *Los discursos*, una teoría general del gobierno que abarca la fundación de un nuevo Estado, su consolidación y conservación. Dado que esta teoría no es del todo explícita, varios de sus más destacados intérpretes consideran que su pensamiento está escindido en dos tradiciones, dos lenguajes o dos ideologías totalmente diferentes.<sup>15</sup> Algunos de ellos consideran esta supuesta escisión como expresión de un oportunismo maquiavélico y otros como simple manifestación de problemas políticos distintos a los que Maquiavelo trata de dar respuestas diferentes.<sup>16</sup>

En contra de las interpretaciones que sostienen el doble carácter del pensamiento maquiaveliano, en la siguiente sección intentaré reconstruir con cierta sistematicidad la teoría general del gobierno de Maquiavelo como expresión de la síntesis creativa de la tradición monárquica y de la tradición republicana.

### **3. Reconstrucción de los conceptos y principios generales de la teoría política maquiaveliana**

Como una regla hermenéutica considero que en la interpretación de una obra de un pensador político se debe procurar relacionar entre sí sus diferentes textos. En el caso de Maquiavelo la interdependencia textual no ha de considerarse solamente como una sugerencia metodológica, sino que el mismo autor advierte al lector sobre esta característica de sus textos (al menos entre *El Príncipe* y *Los Discursos*).

Por ejemplo, en el capítulo I de *El Príncipe* establece la distinción entre repúblicas y principados, y en el siguiente capítulo advierte que en este libro sólo tratará de los principados, ya que las repúblicas las ha tratado con amplitud en otro texto (*Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*).<sup>17</sup> Esta advertencia ha de tomarse como una indicación de Maquiavelo de que *El Príncipe* forma parte de una teoría política más general de los Estados y, que por lo tanto, la comprensión de la teoría de los principados o de las repúblicas requiere tener presente un marco más general.

La necesidad de realizar continuas referencias intertextuales en el estudio de *El Príncipe* o de los discursos, se evidencia con mayor claridad en el hecho de que *El Príncipe* no trata exclusivamente de los principados ni exclusivamente de las repúblicas. En *El Príncipe* hay varias referencias relevantes a las repúblicas<sup>18</sup> y, recíprocamente, en *Los discursos* las hay respecto al principado.<sup>19</sup>

A continuación se presenta un conjunto de enunciados articulados sobre los conceptos de Estado, constitución, gobierno, principado y república, con el fin de reconstruir un marco teórico común a *El Príncipe* y a *Los discursos*.<sup>20</sup> (La numeración trata de representar las relaciones de implicación conceptual y teórica. La numeración establece tres conjuntos de proposiciones. El primer grupo que empieza con el número 1 corresponde a definiciones generales de conceptos que forman parte del significado del “Estado”. Los que inician con el número 2 son definiciones, principios e hipótesis relativas a los Estados monárquicos y las tesis que inician con el número 3 se refieren a los Estados republicanos. Si el lector encuentra engorrosa esta numeración, puede hacer caso omiso de ella.

## ESTADO

1. Los Estados son organizaciones de hombres bajo un determinado régimen de gobierno.

## CONSTITUCIÓN

1.1 El régimen o constitución es la forma como se organiza y funciona un gobierno.

1.1.1 Los componentes de una constitución son: autoridades, sistemas de elección y nombramiento y formas de hacer leyes.

1.1.1.1 Las autoridades son personas o cuerpos que ejercen poder sobre los habitantes del Estado.

1.1.1.2 El sistema de elección y nombramiento es el procedimiento para otorgar poder a particulares o a grupos para que se constituyan en autoridades.

1.1.1.3 Las leyes son ordenanzas obligatorias para mantener las buenas costumbres entre los habitantes, refrenar los excesos de particulares y autoridades y perfeccionar y mantener la constitución.

## GOBIERNO

1.2 El gobierno es el conjunto de relaciones de poder entre autoridades y habitantes.

1.2.1 Existen dos formas de gobierno: la republicana y la monárquica.

1.2.1.1 El gobierno republicano se caracteriza porque existen tres tipos de autoridad: la que representa a la nobleza (senado), la que representa al pueblo (tribunas) y la que armoniza a las dos anteriores (cónsules).

1.2.1.2 El gobierno monárquico se caracteriza por que sólo existe una autoridad (príncipe, rey o monarca).

1.2.2 Poder es fuerza para ordenar un Estado y tiene su fuente en las clases en que se dividen sus habitantes (la nobleza y el pueblo).

1.2.2.1 Las clases de habitantes son fuente de poder porque de su aceptación, sometimiento o rechazo depende la efectividad de la autoridad, en cuanto aquéllas obedezcan o no las órdenes de ésta.

1.2.2.1.1 La obediencia de los habitantes a la autoridad puede ser por sometimiento forzoso o por amistad y respeto afectuoso.

1.2.2.1.1.1 El sometimiento forzoso resulta de la violencia que el gobierno ejerce sobre los habitantes sin que este ejercicio esté regulado por leyes.

1.2.2.1.1.1.1 El sometimiento forzoso sucede cuando una clase poderosa puede ofender a otra a través de la autoridad, que teniendo el apoyo de aquella clase, obliga a la débil a satisfacer los intereses de la poderosa, resultando la autoridad sierva de un bando y explotadora del otro.

1.2.2.1.1.1.2 También puede darse el caso de que la autoridad someta por la fuerza a ambas clases gracias a que los medios de poder (fuerza y leyes) que en un principio fueron concedidos por una clase para que ofendiera a la otra, después son utilizados por la autoridad para ofender a ambos.

1.2.2.1.1.3 La amistad y respeto de los habitantes a la autoridad proviene del hecho de que ésta satisface los intereses de aquéllos, limitando por medio de las leyes tanto la ambición de las clases como de la propia autoridad.

1.2.2.1.1.2.1 En un Estado puede suceder que la autoridad satisfaga, por una parte, los intereses de una clase (o nobles, o pueblo) y obtenga su amistad y respeto, y por otra, imponga por la fuerza temor y obediencia a la clase contraria.

1.2.2.1.1.2.2 También puede suceder que la autoridad obtenga el respeto de los nobles y el pueblo si logra aprovechar la lucha entre estas clases para crear leyes que impidan a los nobles aumentar su riqueza y prestigio a costa del pueblo y eviten que éste se apropie de las riquezas y honores que ya posean los nobles.

1.2.2.2 Si la autoridad otorga o tolera privilegios a una clase en detrimento de la otra, entonces en esa comarca existirá desigualdad entre sus habitantes.

1.2.2.3 Si la autoridad ni concede ni tolera privilegios a una clase que cause la ofensa de la otra, entonces en esa comarca existirá un Estado de igualdad entre sus habitantes.

## PRINCIPADO

2. Una comarca donde exista la desigualdad entre los habitantes sólo cabe gobernada con una autoridad de poder absoluto, resultando así un régimen monárquico y en consecuencia un principado o reino.

2.1 En un principado, el príncipe puede satisfacer a los nobles o al pueblo pero es casi imposible que satisfaga a ambos.

2.1.1 Si el príncipe satisface a los nobles y ofende al pueblo, para mantener su poder necesitará de medios externos, tales como la guardia personal de soldados extranjeros y la alianza con Estados poderosos.

2.1.1.1 El principado donde la nobleza domine sobre el pueblo es por necesidad menos libre y más inestable, tanto por influencias de los extranjeros como por las conspiraciones internas de las facciones de la nobleza y del pueblo.

2.1 Si el príncipe satisface los intereses del pueblo y reprime los de la nobleza, bástale para mantener su poder los medios internos (leyes y ejército).

2.1.2.1 El principado donde el pueblo predomina sobre la nobleza goza de mayor libertad externa y existe una mayor igualdad entre sus habitantes, lo

cual promueve y mantiene las buenas costumbres que, a su vez, aseguran la observancia de las leyes, y esto, la estabilidad del Estado.

## REPÚBLICA

3. En la comarca donde exista y se quiera conservar la igualdad, el régimen de gobierno adecuado es el republicano.

3.1 El gobierno republicano se caracteriza porque todo poder se obtiene y ejerce de acuerdo a la constitución y a las leyes, y además, porque en el gobierno participan autoridades representativas tanto del pueblo como de los nobles, las cuales se vigilan y contrarrestan entre sí y son armonizadas por una tercera autoridad soberana.

3.1.1 La constitución de una república es conveniente que sea realizada por un solo hombre, ya que es más fácil que ordene uno que muchos, pero debe ser conservada por un gobierno de muchos hombres porque así es más difícil que se pongan de acuerdo para derogarla.

3.1.2 Una buena constitución es aquella que al mismo tiempo que perdura, da los recursos para cambiar leyes según cambien las costumbres, a fin de que los principios constitutivos sigan vigentes a pesar de que las costumbres y circunstancias cambien.

3.2 Toda república requiere de una buena constitución que al mismo tiempo que no se quebrante permita al gobierno adecuarse a las circunstancias del tiempo a fin de conservar la libertad del Estado.

3.2.1 En cuanto existen tiempos en que se necesitan decisiones no sujetas a reglamentación, propias de un poder absoluto, y otros tiempos en que se requiere actuar con precaución y apego a leyes, característico de un gobierno republicano, es necesario que en la constitución de una república se establezcan los casos y la forma en que se pueda ejercer legalmente un poder absoluto de manera extraordinaria.

## ESTADO LIBRE Y PRÓSPERO

4. Un Estado que goce de libertad y prosperidad requiere de una constitución tal que permita variar de régimen (república x— Ø monarquía), según los cambios del tiempo.

4.1 La monarquía ha de ser el régimen de excepción y la república el régimen normal.

Estas tesis presentan los contenidos fundamentales de una teoría maquiaveliana de la fundación, desarrollo y mantenimiento de los Estados. A continuación explicaremos un poco más la articulación de estas tesis.

Como puede apreciarse no existe en el pensamiento de Maquiavelo una prescripción en términos absolutos por algún régimen de gobierno, sino que, más bien, Maquiavelo define las condiciones sociales y el momento político en las que la república o el principado resulta el régimen apropiado.

En el momento de la fundación o el restablecimiento de un Estado la mejor forma de gobierno es el principado.<sup>21</sup> Asimismo, en una estructura social de gran desigualdad sólo es posible gobernar a través de la fuerza o de la amenaza de la fuerza. Por ello el principado es el más conveniente.

Por el contrario, en el momento de la conservación del Estado el mejor régimen es el republicano.<sup>22</sup> Este régimen sólo puede ser efectivo en una sociedad donde exista gran igualdad entre las diferentes clases sociales,<sup>23</sup> ya que de otra manera las autoridades representativas del pueblo y de la nobleza no establecen una efectiva y recíproca vigilancia y control y no podrían llegar a consensos.

Es importante hacer notar que Maquiavelo considera el momento de fundación o restauración de un Estado como algo extraordinario. El éxito de una empresa a través de un gobierno monárquico depende fundamentalmente de la *virtú* del príncipe para establecer las bases del Estado, las buenas leyes y sobre todo las buenas tropas y con ellas ejercer el poder de su autoridad.

En *El Príncipe* Maquiavelo explica con detalle cómo debe comportarse un príncipe para actuar virtuosamente, y con ello consolidar su poder y simultáneamente afianzar la integridad del Estado. Los dos ámbitos principales de la acción virtuosa del príncipe se refieren al uso de violencia y a la previsión de los efectos del gobierno en las clases sociales.

Respecto a la violencia, que Maquiavelo la representa en la “fuerza del león”, lo fundamental es la organización de *ejércitos propios* y procurar una minimización del ejercicio de la fuerza,<sup>24</sup> aunque cuando se utiliza ha de ser contundente.

Respecto a las relaciones de la autoridad con las clases sociales el príncipe debe satisfacer los intereses de la clase social más importante. Para Maquiavelo ésta era el pueblo y no la nobleza o los poderosos.<sup>25</sup> De esta manera “el buen

uso” de la crueldad consiste en usar la fuerza sólo de manera excepcional y procurando siempre que las consecuencias satisfagan y no ofendan al pueblo, de tal manera que el temor que infunde la fuerza no se acompañe de odio y rencor popular.<sup>26</sup>

El buen uso de la fuerza en un régimen monárquico tiende a establecer un orden social en el que no es necesario recurrir a ella para mantenerlo, sino que para ello bastan las leyes. En ese orden social los intereses del pueblo —que fundamentalmente consisten en evitar la opresión de los poderosos— se encuentran garantizados. Al salvaguardar estos intereses necesariamente se limitan los intereses de la nobleza o los poderosos y se procura una amplia igualdad social.

Obsérvese que para Maquiavelo el poder de un príncipe dentro de un régimen monárquico se consolida sólo si se salvaguarda el orden social y la integridad del Estado. Al alcanzar estas metas, el principado sienta las bases para un gobierno de leyes y no de fuerza en una sociedad igualitaria, esto es, sienta las bases para un régimen republicano. Además, la virtud ciudadana requerida en una república se cultiva en el principado a través de la organización de la fuerza militar formada por ciudadanos (ejércitos propios).

En suma, en la teoría política de Maquiavelo el principado es el régimen de gobierno adecuado para fundar o reconstruir un Estado, y su buen funcionamiento necesariamente conduce a su transformación en una república.

El estudio del gobierno republicano es el principal tema, pero no el único, de *Los discursos*. El gobierno republicano se caracteriza por una división y equilibrio de autoridades políticas representativas en las que participan de manera activa los ciudadanos del Estado, siempre bajo un marco legal establecido, que refleja y preserva un determinado orden social. Por ello el gobierno republicano es ante todo adecuado para conservar y mantener un orden social y político ya establecido y consolidado.

El éxito de un gobierno republicano depende ante todo de las *buenas leyes* y de buenas instituciones políticas. Las buenas leyes deben siempre reflejar las costumbres y las creencias y los valores principales de los habitantes de un Estado. Las buenas instituciones políticas son aquéllas que permiten dirimir los conflictos sociales de manera no violenta y siempre dentro de un marco legal. Para Maquiavelo el éxito de una república depende tanto de la virtud

cívica de sus habitantes como de las instituciones que establece la constitución política que fomentan lo que podríamos denominar “virtudes sistémicas”. La virtud cívica consiste básicamente en la participación continua y responsable de los ciudadanos en los asuntos públicos, mientras que la virtud sistémica consiste en el buen funcionamiento de las instituciones políticas que controlan los excesos y consecuencias facciosas (corrupción) de la participación ciudadana.

Es importante observar que, a diferencia de muchos pensadores políticos de su tiempo, Maquiavelo ve la lucha entre clases y facciones sociales como una fuente de libertad política y autonomía del Estado, precisamente porque esta lucha ha contribuido a la creación de leyes instituciones políticas representativas de los diferentes intereses sociales, y por ello ha sentado las bases para dirimir los conflictos de intereses a través de esas instituciones. De esta manera la lucha entre clases y facciones sociales ha contribuido históricamente a superar la violencia ya fortalecer la política como cauce normal para resolver conflictos de intereses en un Estado.<sup>27</sup> En este sentido hay que reconocer en Maquiavelo un defensor del pluralismo político.

En cuanto que en un régimen republicano las autoridades no pueden responder a cambios imprevistos que alteren la vida normal de la comunidad, es necesario que en el marco legal de una república se contemple la posibilidad para que puedan existir de manera extraordinaria poderes absolutos de alguna autoridad ejecutiva, de tal manera que se puedan tomar decisiones rápidas y certeras para responder a los cambios imprevistos. Estos poderes extraordinarios dan origen a un ejercicio dictatorial, pero no despótico del poder político. Así pues, el mantenimiento mismo de una república requiere eventualmente del ejercicio del poder absoluto,<sup>28</sup> a través del cual, el genio y experiencia de algunos individuos pueden procurar decisiones adecuadas para responder a circunstancias extraordinarias e imprevistas.

Es importante observar que tanto a nivel individual en un principado, como a nivel institucional en un régimen republicano, el progreso de un Estado depende en última instancia de la *virtú* de tomar decisiones y actuar de acuerdo a “la condición de los tiempos”. La teoría política de Maquiavelo tiene el propósito de ser “efectivamente verdadera” para orientar ya sea a un príncipe o a las autoridades y ciudadanos de una república para actuar conforme a la

condición de los tiempos y así vencer a la fortuna, que no es otra cosa que las consecuencias imprevistas de las acciones humanas.

En esta reconstrucción teórica maquiaveliana del Estado, el régimen republicano resulta ser el mejor régimen de gobierno para los tiempos normales en los que se pueden gobernar a través de leyes y con una amplia participación ciudadana. Por el contrario, el régimen monárquico es adecuado sólo en ocasiones excepcionales, y es siempre instrumento para el establecimiento o restablecimiento de la república.

Así pues, Maquiavelo en su teoría política está comprometido con el régimen republicano como la forma de gobierno que normalmente debe existir y a la que cualquier otro régimen debe conducir. Por ello, la teoría política de Maquiavelo sustenta racionalmente una ideología esencialmente republicana.

## **Conclusiones**

La originalidad y el aporte de la teoría política de Maquiavelo, dentro de la tradición republicana del Renacimiento italiano, consiste fundamentalmente en haber descubierto las condiciones necesarias, desde un punto de vista realista, para establecer y preservar el orden, la libertad y la igualdad republicana en la vida política. Si bien entre estas condiciones se reconoce la necesidad de prácticas y regímenes absolutistas, éstas se justifican sólo de manera extraordinaria en cuanto conduzcan efectivamente a establecer o preservar las prácticas e instituciones republicanas (“si el medio acusa, el resultado excusa”). Por ello, podemos afirmar que dentro de la tradición del humanismo cívico del Renacimiento, Maquiavelo estableció las bases de un republicanismo realista y consecuente. Recíprocamente, Maquiavelo critica profundamente las teorías monárquicas de la tradición cortesana, en cuanto que la monarquía o el principado no es un régimen en sí mismo sostenible y legítimo, sino sólo una estrategia adecuada para el establecimiento del régimen republicano. En la medida y sólo en la medida en que un régimen monárquico conduzca efectivamente a establecer o salvaguardar la república, podrá ser un régimen legítimo.

El republicanismo de Maquiavelo, a diferencia del republicanismo humanista, además de ser realista es un republicanismo pluralista en el que las lu-

chas y controversias entre las clases y facciones sociales constituye el rasgo distintivo de la libertad republicana. Esta tesis del republicanismo pluralista marca la originalidad del pensamiento maquiaveliano en la tradición del republicanismo humanista de su época, que se caracterizaba por una tendencia hacia la homogeneidad moral y política (claramente expresada en el republicanismo de Savanorala y en menor grado en el de Guicciardini); pero, además, el republicanismo pluralista de Maquiavelo cobra una singular vigencia en el contexto contemporáneo de la democracia liberal, que enfatiza el marco legal e institucional, pero olvida muchas veces que esta dimensión formal es vana si no promueve y canaliza efectivamente la expresión y participación política de la multiplicidad de clases, grupos y movimientos sociales.

Además, con relación a la misma democracia formal contemporánea, Maquiavelo nos recuerda que la democracia como la república no puede ser un asunto exclusivamente político. La democracia debe estar sustentada en una creciente igualdad social, “de otra manera se hará un edificio sin proporción y de poca durabilidad”. Así pues, pluralismo ideológico e igualdad social son condiciones que Maquiavelo considera como esenciales para la estabilidad de un auténtico régimen republicano.

En vísperas del tercer milenio la explosión del multiculturalismo y del plurinacionalismo en muchos Estados contemporáneos, y la creciente desigualdad social, cuestiona de raíz el modelo de democracia formal que ha predominado durante el auge del liberalismo. El modelo de democracia liberal que ha excluido del espacio político las diferencias sociales y culturales ya no puede responder adecuadamente a los retos pluralistas que tanto en Europa como en Latinoamérica se intensifican día con día. En este sentido la tradición republicana inaugurada por Maquiavelo hace ya casi 500 años cobra especial relevancia como una alternativa para reconocer las diferencias culturales, sociales e ideológicas, y al mismo tiempo buscar acuerdos y consensos necesarios y justos dentro de cada Estado, que nos permitan vivir juntos equitativamente sobre la base de nuestras diferencias.

## Notas

1. *Cfr.* Peter Lasslett y W. G. Runciman, *Philosophy, politics and society*, primera serie, Oxford, Basil-Blackwell, 1956, y Segunda Serie, 1962.
2. *Cfr.* Leo Strauss, *¿Qué es la filosofía política? y otros ensayos*, Madrid, Alfaguara, 1962.
3. *Cfr.* Quentin Skinner and James Tully, *Meaning and Context*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
4. Michael Oakshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Nueva York, Methuen, 1962.
5. Edward Shills, *The virtue of civility*, Indianapolis, Liberty Fund, 1997.
6. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988.
7. Al respecto MacIntyre señala que “lo que he caracterizado como ideología no sólo se traslapa con los asuntos propios de la filosofía, sino que es filosofía. Así, la investigación filosófica siempre puede convertirse en un solvente de las convicciones ideológicas y de los compromisos ideológicos al proponer conclusiones incompatibles con posiciones de alguna ideología particular”. A. MacIntyre, *Against the self-images of the age*, Great Britain, Duckworth, 1971, p. 6-7.
8. Distinguiendo tradiciones de tradicionalismo, Edward Shills caracteriza a este último como dogmático, doctrinario, uniforme, exclusivamente ideológico y extremista. Por ello, “el tradicionalismo no sólo es hostil a la libertad, sino también radicalmente hostil a la tradición, la vaga y flexible tradición que aún en los casos que no incluya la tradición de la libertad, permite que la libertad viva en sus márgenes de ambigüedad, crezca gradualmente y eche raíces profundas”. E. Shills, *op. cit.*, p. 116.
9. Sobre la racionalidad de las tradiciones véase mi artículo “Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos del concepto de tradición” en *Diánoia*, UNAM-F.C.E., XLIII, 43, 1997.
10. *Cfr.* Quentin Skinner, *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E., 1982; 2 vols.
11. *Cfr.* Leo Struss, *Thoughts on Machiavelly*, University of Chicago Press, 1978; y *What is political philosophy? and other studies*, University of Chicago Press, 1988.
12. *Cfr.* J. A. Pocock, *The Machiavellian moment*, Princeton University Press, 1975; y *Politics, language and time*, Nueva York, Atheneum, 1971.
13. “Tanta es la distancia de cómo se vive y cómo se debería vivir que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su preservación y el hombre que quiere portarse en todo como bueno por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservarse aprender a poder ser no bueno y a usado o no usado según la necesidad”. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, *Revista de Occidente*, U. de Puerto Rico, 1955, Cap. XV, p. 342.

14. Véase: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Libro 1, Cap. V.

15. Luis Villoro, por ejemplo, afirma que “Maquiavelo nunca desarrolló una teoría acabada, ni siquiera propuso una concepción global del cuerpo político”. Luis Villoro “Los dos discursos de Maquiavelo” en *Diánoia*, México, UNAM-F.C.E., XXXVII, 37, 1991, p. 120.

16. Este sería el caso de Skinner. También en este sentido, Luis Villoro señala que “uno y otro discurso responde a formas diferentes de racionalidad. Frente a una racionalidad instrumental propia de una técnica del poder que se preocupa por determinar los medios más eficaces para lograr un fin, cabe hablar de una racionalidad en la elección de los fines mismos, que intenta proponer la forma de sociedad mejor”. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, F.C.E.-El Colegio Nacional, 1997, p. 105.

17. Al escribir *El Príncipe* entre 1512 y 1513, Maquiavelo suspendió *Los discursos* cuya redacción ya había iniciado, pero que concluyó siete años después y que fue publicada hasta 1531, después de su muerte.

18. Ver, por ejemplo, *El Príncipe*, Cap. V y IX de *Los discursos*.

19. Ver, por ejemplo, Cap. XVI del Primer Libro de *El Príncipe*.

20. Esta reconstrucción está basada en una metodología de análisis semiótico elaborado por Lian Karp. Cfr. Lian Karp y Ambrosio Velasco, “Análisis de El Príncipe de Maquiavelo” en *Cuadernos de investigación*, México, ENEP- Acatlán, UNAM, 1983, núm. 1.

21. “Para organizar un gobierno se deberá acudir de preferencia a una monarquía que a uno republicano, a fin de que los hombres cuya insolencia no puedan corregir las leyes, sean refrenados por un poder regio, (*Los Discursos*, Libro I, Cap. XVIII, p. 16; ver también el Cap. IX del mismo libro). Las referencias de la obra de Maquiavelo corresponden a edición italiana: Niccolò Machiavelli, *Opere*, U. Mursia editore, Milano, 1983.

22. “Aunque debe ser un hombre solo el que establezca un Estado, éste no durará mucho si su gobierno permanece en un sólo hombre. Conviene pues confiar el gobierno de un Estado ya organizado a muchos hombres que estén interesados en mantenerlo” (*Ibid.*, Libro I, Cap. 9, p. 149).

23. “Constituir una república donde exista gran igualdad o donde se establezca. Por el contrario, establecer un principado donde sea grande la desigualdad. De otra manera se hará un edificio sin proporción y de poca durabilidad” (*Ibid.*, Libro I, Cap. 55, p. 222).

24. Ver *El Príncipe*, Cap. XVII. Como bien lo señala S. Wolin, la “economía de la violencia” es uno de los aspectos más originales de Maquiavelo. (Cfr. S. Wolin, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs. As., 1974, pp. 210-256.

25. Ver especialmente Cap. IX de *El Príncipe*.

26. Ver el Cap. XVII de *El Príncipe*.

27. Véase *Los Discursos*, Libro I, Cap. IV. Véase también la ejemplificación de esta tesis a lo largo de la Historia de Florencia; en ella Maquiavelo centra su interés en la lucha y conflicto de clases (pueblo-nobleza) Y facciones sociales (*poppolo grasso, poppolo minuto*).

28. “En conclusión, digo que las repúblicas que no tienen prevista la dictadura o alguna institución similar para responder a peligros urgentes, siempre los arruinará cualquier grave accidente” (*Los Discursos*, Libro I, Cap. 34, p. 189). La teoría de la dictadura constitucional que Maquiavelo desarrolla en los capítulos 34, 35, 40 y 45 del Libro I de *Los Discursos* constituye un importante antecedente de la teoría de las prerrogativas de Locke y, en general, de los poderes extraordinarios del ejecutivo que están presentes en la mayoría de las constituciones democráticas modernas.



---

# *Reseñas*

---

**Gabriel Weiz Carrington, *Dioses de la peste. Un estudio sobre literatura y representación*, México, UNAM/Siglo XXI Editores, 1998.**

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Universidad Autónoma de México

Tras las doscientas dos páginas de este libro, divididas en siete capítulos, introducción y conclusiones, está la pluma de Gabriel Weisz Carrington, un polemista nato que se ha rebelado a las políticas de un milenarismo de dominio que, para seguir usufructuando lo negativo del orden social vigente, ha propiciado el olvido de la corporalidad. Weisz es, además, un apasionado feminista y un sabio que recurre a: la biología; la medicina; al psicoanálisis; a la pedagogía; a mitologías; a teorías literarias; a la filosofía y a la semiótica; a las técnicas y los presupuestos del teatro *noh*, del *kabuki* y de la danza *butoh*, entre otras fuentes, para después ejemplificar sus teorías con novelas, cuentos o piezas teatrales de Breton, Alfred Jarry, Apollinaire, Borges, M.R. James, Bataille, Virginia Woolf y Haruki Murakami. Material éste con que, adicionalmente, ilumina nuevas aristas acerca de qué es lo somático y la textualidad somática. Tal ensalada rusa es sabrosa y de fácil digestión. Sin embargo, esta riqueza de ingredientes, algunos de los cuales desconocía, me obligan a hablar de los sabores que he identificado, dejando a otros degustadores otras observaciones sobre este condimentado plato. Queda señalado, pues, que mi selección no hace justicia al manjar y que tampoco obedece al orden que sugiere su cocinero.

Según Platón, el cuerpo es una cárcel que impide el desarrollo del alma. Eros, el impulso ascendente que conduce a la plenitud humana, ha de romper con la fuerza descendente, o gravitatoria según Hegel. Esto es, los seres humanos hemos de quitarnos la cadena que nos mantiene encarcelados. Este ascético amor platónico ofrece una vida que no es vida. En antítesis, Weisz propone una teoría biosemiótica (cf. *infra*) del cuerpo, así como del texto literario, y más específicamente de la narrativa y del drama, ambas modalidades literarias representativas, definiendo la representación como el uso de figuras concretas para referir un abstracto mundo de hechos.

Nuestro ensayista piensa que, por su misma constitución biológica, nuestro cuerpo es un sistema de signos que envía, recibe e interpreta mensajes. Y que, por su parte, la obra literaria lleva mensajes corporales de su emisor, sea el caso recurrente del deseo, que el escritor usualmente representa o figura en unos personajes específicos. Además, tales mensajes afectan al cuerpo de sus lectores o escuchas, o sea, a quienes empáticamente los interpretan y actualizan o reconstruyen imaginariamente. Luego, si bien lo somático es configurado en el relato, como por ejemplo en el *Escrito sobre el cuerpo* de Severo Sarduy, el relato también modifica el cuerpo.

Una premisa básica de *Dioses de la peste* es que el cuerpo es una unidad compuesta de materia y de psique. Decir unidad significa que se trata de un sistema compuesto de elementos diferenciables que funcionan de manera tal, que si se altera uno, se altera el todo. La enfermedad, o peste, la falla, el colapso que sobreviene a causa de un agente desintegrador, subvierte y descompone la inercia que ha ocultado nuestro cuerpo, recordándonos que es un *holon*, un sistema compuesto y complejo o creativo.

Cada disciplina hace diferentes lecturas de lo corporal, definiendo sus componentes en: carne, huesos, piel, sustancias químicas, redes eléctricas, energía, células, órganos... También el cuerpo ha sido leído como procesos fisiológicos y mentales que funcionan al unísono. Se sabe, además, que cambia con las épocas y que está etnizado, como lo prueba la efectividad de la medicina chamánica en los individuos que creen en el chamanismo. Asimismo, el cuerpo está inscrito en un espacio, en lo extrasistémico con que intercambia materia, energía e información.

Gabriel Weisz enfatiza que podemos aceptar la diferenciación del cuerpo en dos: lo físico y lo psíquico, en el entendido de que operan conjuntamente; por esto mismo, la memoria reactiva, entre otros fenómenos, es fisiológica y mental. Los enfoques *holísticos* a que se adhiere Weisz escinden cada sistema en subsistemas diferenciados. La misma psique se divide en facultades, algunas de las cuales han sido localizadas en unos de los dos hemisferios cerebrales, a su vez, vinculados mediante el cuerpo caloso, y en los sistemas consciente e inconsciente. En última instancia, estos últimos operan mediante la asociación por semejanza y contigüidad, formas asociativas que Freud llamó condensación y desplazamiento, y Jakobson, metáfora y metonimia, extendiendo su radio de aplicación a las operaciones mentales de la vigilia. Si el cuerpo une lo físico, lo psíquico y lo cultural, entonces está semiotizado. Una mujer alérgica

a las rosas que estornudó frente a la ilustración de una rosa, como si no fuera una imagen, es la anécdota probatoria de esta semiotización que aduce Gabriel Weisz. Uniendo los anteriores cabos, declara que su perspectiva de lo somático es biosemiótica, un modelo conceptual que en sus explicaciones articula lo biológico, lo lingüístico y la psique, resaltando en ésta lo inconsciente, porque, dice, aún es necesario poner el acento en esta faceta mental que se escapa a las restricciones del racionalismo que ponderó a la conciencia como la columna vertebral de la psique. Freud, Jung, Lacan, las expresiones de los contenidos oníricos y míticos de, por ejemplo, Henri Rousseau, así como la lucha emprendida por los surrealistas con su escritura o dibujos automáticos, o retorno a los estados de trance para que se manifieste, hasta donde sea posible, lo no-consciente, han generado una turbulencia epistemológica que desarmó la construcción ilusoria del cuerpo unitario o completo, acabado, cognoscible y autopoiesido. Decir *holon* o sistema corporal no es, pues, igual a decir algo conocido y autodominable. En estas inquietudes embonaron las manifestaciones cubistas que, al desmembrar el cuerpo, hicieron perder su unidad natural, los desmembramientos rituales y las descripciones fársicas del cuerpo de *Ubu rey*, que hizo Alfred Jarry, confiriendo al actor que lo personifique un carácter guiñolesco.

Gabriel Weisz es afecto a analizar los relatos fantásticos, esto es, los que, mediante la proyección consciente e inconsciente del escritor, atentan contra las definiciones convencionales de la realidad, poniendo juntas, como observó Todorov, dos explicativas cadenas de causas, las naturales y sobrenaturales, que activan un ambiente inquietante: la gestualidad literaria despierta estados de exaltación en sus lectores. Y es un ambiente inquietante porque comunica simbólicamente unas creencias y unos impulsos no conscientes que el lector quiere mantener reprimidos.

Dice Weisz que la sustancia del relato es, como escribió Platón, un remedio o un veneno, un *pharmakon* que ejerce un efecto narcótico en el lector, de manera que afloran sus temores, su reducto inconsciente en combate con su *logos* o conciencia. Al escribir sobre lo siniestro, Freud distinguió lo hogareño, familiar, el *Heimlich*, del *Unheimlich*, lo que está fuera de la seguridad, de lo visible, el afuera peligroso de la extraterritorialidad. Los relatos fantásticos nos encaran con esta situación de desamparo de quien no está en el abrigo hogareño. Una fuerte angustia provoca el “texto somático” *Hard-Boiled Wonderland and the End of the World* de Haruki Murakami, porque funde o hibrida las

partes de nuestra mente con la inteligencia artificial, es decir, hace que se confunda el instrumento con bases cibernéticas, o respuestas de unos programas, con la mente de la persona. Baudrillard registró el terror que suscitan las computadoras, y esto porque evidencian las limitaciones de la inteligencia individual. En una representación que recuerda los museos donde están guardados los cerebros de personajes ilustres, Murakami fabula cuerpos híbridos de máquinas y seres vivos. Para inmortalizar las soluciones de problemas que dieron unos sujetos, se alimenta con sus mentes a unos unicornios que habitan fuera de las murallas del claustrofóbico paraje llamado Fin del Mundo. Al morir los unicornios, sus cráneos son guardados en la craneoteca. Unas sofisticadas máquinas computadoras almacenan este cúmulo de informaciones, inmortalizándolas, lo cual es decir que desarticulan y matan la vida de nuestro limitado pero deseable y misterioso cuerpo.

En el capítulo “Sexo, ojo y mito”, Weisz realiza un notable análisis de la pornografía y de los textos sobre la pornografía social, cuyas prácticas no siempre se limitan a ser un simple y efímero espectáculo. Originalmente “pornografía” se aplicó a las narraciones sobre la actividad sexual de las prostitutas. Desde que pasó a la escritura, es un calificativo que se aplica a los textos que ejercen un control ideológico sobre sus lectores, y que promueven su excitación corporal al ofrecerse como ilegales, como un secreto que, retando los sentimientos de culpa, libera la excitación de lo prohibido.

En tanto se destina a *voyeuristas* pasivos, con serios problemas de represión, la pornografía reduce el cuerpo femenino a un objeto pasivo, esto es, al *yin*, principio sombrío opuesto al activo y brillante *yan*, o principio masculino. Si la mujer toma el papel activo, si pone en escena el consabido ritual sádico, ha sido masculinizada y el hombre victimizado, lo cual sólo gira la moneda, dejando en pie la misma situación humana degradante.

La pornografía desmembra y fetichiza el cuerpo femenino, atribuyéndole funciones masturbatorias y tendencias masoquistas, esto es, que goza al ser maltratado y humillado. Cuando se le esclaviza y cosifica. El texto pornográfico está, pues, bajo la égida del falaz logocentrismo patriarcal que se ha ejercido sobre las identidades genéricas, impidiéndoles su desarrollo y complementariedad. El *strip-tease* demuestra fehacientemente que el espectáculo oferta un cuerpo tan irreal que queda desexualizado en el momento de quedar desnudo: todo ha sido un desplazamiento ritual, una ceremonia grotesca sobre excesos conductuales que se oponen a la amorosa intimidad sexual:

la manipuladora y siempre aburridamente reiterativa puesta en escena comercial tan sólo ha servido para ensalzar la autodesposesión y las despersonalizaciones.

Los textos literarios fantásticos que abordan la sexualidad y la generalmente oculta pornografía social que encierra, como *La Histoire de l'Oiel* de Bataille, analizada por Weisz, representan con gran crudeza la organización genérica que priva y los nocivos efectos de las políticas patriarcales: lo grotesco de las desviaciones del sexo; sus excesos; los sentimientos contradictorios de placer y repugnancia que están en su base; su incidencia en lugares comunes, como su culto por los fluidos corporales —semen, orina, excrementos, menstruación, sangre—; y la manipulación del odio y del sufrimiento que encierran y perpetúan. Esta literatura describe el aislamiento a que es sometida la “casta” mujer bajo la sospecha de ser potencialmente infiel o moralmente sucia y corrupta, lo cual tiene mucho que ver con una organización social cimentada en la propiedad privada. Y tal organización no duda de que el sometimiento femenino justifica al marido violador. Por si fuera poco, la melodramática condición de servidumbre femenina, tanto en lo doméstico cuanto en lo sexual, su papel de mártir Eva, la varona, la sombra de Adán, creada como la antítesis de la Lilith, la “diabólica” hembra que reclamó la igualdad en el placer sexual, atrae las agresiones de todos y todas. En particular; Bataille pone en pie lo que estaba de cabeza, a saber: la creencia en falaces virtudes femeninas y su hipotética santidad, profanada y profanable. Las mórbidas tendencias de las mujeres. Sus resentimientos. Sus máscaras, completa Weisz, como la de mujer-niña, tan ponderada por Breton en *Nadja*, aunque este engañoso tipo difícilmente sobreviviría fuera de la tutela paterna.

El pornógrafo es el extremo que permite vislumbrar las fantasías sociales que se han destinado a borrar el cuerpo femenino para instalar una figura servil que se abandona a las normas éticas del otro, que acepta ser reducida a una sombra, como expresó Paul Eluard cuando escribió: “ella” tiene la forma de mis manos, el color de mis ojos y es tragada por mi sombra (145). Y esta negación, tan común en este malhadado enredo social que aún no superamos, se debe a que el hombre teme a la mujer como un amenazante fantasma destructivo. Sentimiento que ha sido simbolizado con la vagina dentada o castrante, entrada capaz de engullir el falo, símbolo del poder masculino. Y con Helena, la causante de guerras. Y con la asesina Clitemnestra. Y, sobre todo, con las Furias, o espíritus vengadores. Nótese que las mismas y

mediatizadoras puestas en escena de la pornografía son, agrega Weisz, un testimonio elocuente del temor que el hombre siente hacia su propio lado femenino.

En suma, el texto pornográfico es un simple extremo del discurso falogocéntrico que se niega a escuchar al cuerpo-psique femenino. Durante milenios la cultura patriarcal acalló las voces femeninas y les impuso un simbolismo de naturaleza “absorbente y ginofágica” (151), una imagen especular negativa. “Especular” porque desde que nació el *logos* de los primeros dramaturgos griegos, la mimesis de lo femenino ha quedado fundamentalmente en manos de hombres que construyeron unos artificiales moldes de conducta, o camisas de fuerza para inmovilizar a las mujeres. Y estas formas de representación inculcaron su punto de vista en los colectivos sociales. La misma silente mujer se miró en el *theatron*, el lugar especular del que habla Luce Irigaray, o sea, el lugar para mirar el mundo de la representación —el del espejo o *speculum*—. Miró cómo “se le aplican unos constructos discursivos” (147) que la caracterizan como la degradada imagen-espejo que el hombre proyecta de sí mismo, o sea, el simple negativo de un también fabulado y exitoso *ego* masculino.

Con Hélène Cixous, Weisz invita a que las mujeres escriban con una “Iáctica” escritura blanca: que se describan y traigan a las otras mujeres a la escritura; que se comprometan con una escritura de la diferencia, no paralizada, que dé a conocer el rostro del otro que es otra. Escuchar este tipo de mensajes, dice Gabriel Weisz, también abrirá la posibilidad de ir detectando y construyendo las verdaderas y deseables diferencias del género masculino. Entonces volveremos la mirada, siguiendo los rituales eleusinos, a una Deméter activa y a las expresiones de las que valientemente se atreven a ser, y que, por lo tanto, retan el aplastante orden vigente con el que, en última instancia, nadie ha salido beneficiado.

Lo femenino puede ser la matriz, el *temenos* de que habló Jung, el lugar de origen. En el *Timeo*, Platón define *kora* como un receptáculo incierto, anterior a la identidad y al nombre que requiere el sujeto para alcanzar una posición significante. Weisz informa que antes de la fase del espejo, necesaria para que el niño adquiera noción de su identidad personal, que lo prepara para adquirir el conocimiento simbólico o semiótico que unifica, o separa y divide, existe, según Julia Kristeva, un *kora* materno, una etapa predípica y presimbólica, o sensomotora, en calificación de Jean Piaget. En esta fase el bebé realiza mo-

vimientos corporales y gestos que une a balbuceos fonéticos, a ese *korá* que, afirma Kristeva, fue parafraseado estilísticamente por Joyce y Mallarmé. La ejemplificación de Weisz de las palabras en libertad de los dadaístas y de algunos rituales africanos es más convincente al respecto. Así pues, no les falta razón a los hindúes que hacen de la diosa madre Bharati o Sarasvati la dadora del habla.

Nuestra naturaleza es, dice Gabriel Weisz, masculina y femenina, un andrógino con dos identidades sexuales que comparten el mismo espacio corporal, el *locus* donde se concilian los bandos que están en pugna en el campo de batalla genérico. La falacia de la monosexualidad terminó por arrojar a uno de los habitantes de nuestra casa somática sin percatarse de las consecuencias.

Dos textos fantásticos han introducido una fuerte turbulencia en la idea de los sexos monodireccionales, y esto porque fabularon un cuerpo mágico, que puede revertir sus identidades sexuales masculina y femenina: el *Orlando* de Virginia Woolf y *Les mamelles de Tirésias*, de Apollinaire. Sin embargo, para Weisz ambos están organizados en oposiciones binarias que no se resuelven, sino que uno de los términos opuestos —la parte masculina— se impone, forzando a la femenina, domesticándola. Como la “simetría” no es superada, desemboca en el hermafroditismo, en la mera confusión que obstaculiza que circulen y se complementen ambas diferenciadas identidades somáticas. La solución es, para este ensayista, que cada individuo llegue al “autoconocimiento en un libre intercambio de construcción de género” (137). Unir estos opuestos es, empero, dice, arduo: obliga a un refinamiento de la atención para que se distingan detalles y se depure su expresión.

Aun estando básicamente de acuerdo con Weisz en que hemos de atender a nuestra sexualidad tal como es, y en que lo psíquico y lo físico forman un sistema que podemos y quizás debemos llamar “cuerpo”, terminaré formulando unas inquietudes. ¿Admitir el hecho de que físicamente tenemos los dos sexos justifica la sexualización de la psique? ¿Podemos hablar, siguiendo a Jung de un *animus* femenino y un *anima* masculina que se compensan? Si nos detenemos en las mismas representaciones psicoanalíticas y literarias de lo masculino como la fuerza, el espíritu combativo, racional y competitivo, el anhelo de poder y la agresividad, y de lo femenino como la pasiva gracia, contemplativa y amorosa, la sumisión, el espíritu suave e inclinado a la conservación, que armoniza a los demás con su ternura habremos caído en sedimentaciones culturales que distan mucho de caracterizar la realidad: la

educación de un número considerable de mujeres las hace muy competitivas, fuertes, activamente manipuladoras y falazmente dulces y tiernas. ¿O qué esperaban de quienes, en palabras de Sor Juana, han sido incitadas al mal? ¿Y por qué las mujeres ha aceptado durante milenios esta posición de sombra de su marido, su padre o sus hijos; qué beneficios les ha traído este comportamiento? También es fácil deshacer los estereotipos masculinos. Sí, en las condiciones actuales las mujeres hemos de sentirnos obligadas a hablar de nosotras para entender en qué hemos de reinventarnos. También los hombres. El asunto de lo genérico apenas comienza a ocupar la escena de las auténticas preocupaciones. La teoría ha quedado rezagada en comparación con las nuevas prácticas de este siglo XX, que, según pienso, será recordado como el de la triunfante revolución femenina. Los siguientes cien años, que ya se asoman en la historia, habrán de ampliar y cimentar la incipiente victoria de nosotras las mujeres.

**Tomás Maldonado, *Crítica de la razón informática*, Barcelona, Paidós, 1998.**

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Ya desde la publicación de *Lo real y lo virtual* (Milán, Feltrinelli, 1992) el crítico argentino Tomás Maldonado nos presentó importantes planteamientos teóricos sobre los impactos culturales de las tecnologías electrónicas, a partir de un conjunto de valiosas consideraciones históricas y estéticas relativas a los medios interactivos y las imágenes digitales, la existencia de materiales inéditos y los entornos virtuales. Ahora, con *La crítica de la razón informática* (Milán, Feltrinelli, 1997) nos ofrece nuevas reflexiones en torno a los problemas *sociales, éticos y epistemológicos* que enfrentamos con la consolidación de los medios tecnológicos digitales. Esta obra es la más reciente aportación de Maldonado a los estudios teóricos sobre la *cultura de la información interactiva*, caracterizada por su precisión y claridad conceptual, en franca contraposición a las ambigüedades y los equívocos en los que frecuentemente incurren algunos defensores de las tecnologías virtuales.

Este ensayo crítico de la razón informática aborda, desde una perspectiva filosófica e histórica, una gran variedad de implicaciones y efectos que las tecnologías interactivas tienen en las sociedades desarrolladas. Está dividido en tres apartados, que tratan de los problemas relativos a: a) el ciberespacio político y las comunidades virtuales; b) las relaciones intersubjetivas y la fragmentación de la identidad; y c) la práctica científica a través de modelos sintéticos e interactivos. A partir de estos ejes, destacaremos algunas cuestiones y aspectos relevantes.

a) En el campo social y político resalta la importancia concedida al ciberespacio como nueva dimensión global interconectiva que ha dado lugar a comunidades virtuales, éstas ponen en suspenso los criterios clásicos de la soberanía de las naciones y la intervención política. Para poder realizar una valoración de las comunicaciones interactivas, Maldonado toma como punto de partida la discusión de dos argumentos: el primero, surgido de la idea triunfalista que se funda en la supuesta contribución de las tecnologías globales a la democracia a través de los nuevos modos de participación política internacional; el segundo, de carácter crítico, que nos previene sobre los riesgos de

una concentración de los grandes monopolios multimedia y el intento de las instancias gubernamentales por censurar, legislar y controlar las redes informáticas. Ambas situaciones constituyen la principal amenaza a las potencias emancipadoras y pacificadoras ofrecidas por las tecnologías de la información.

En el contexto de esta discusión se expone el nacimiento de nuevas comunidades, surgidas de los enlaces en línea a través de las computadoras personales: grupos de individuos que *van creando* intereses comunes, gustos semejantes e ideas afines. Comunidades virtuales conformadas por investigadores, profesionistas, artistas e intelectuales de todo el orbe que, sin pertenecer a las mismas sociedades ni encontrarse entre sí como sujetos reales, construyen grupos impersonales y enlaces nómadas cuyas preocupaciones e inquietudes van formando un enorme espacio de experiencias donde son «cultivadas todo tipo de afinidades electivas». Maldonado duda sobre la posibilidad de que estas comunidades, creadas en los enlaces por la libre elección y la espontaneidad, autorreferenciales por sí mismas y carentes de una dinámica crítica interna, puedan contribuir al enriquecimiento de las prácticas democráticas y participativas; ya que en gran número, puede observarse, se trata de *comunidades débiles* cuyo funcionamiento es semejante al de ciertos grupos neofascistas donde es valorado el sentido de permanencia y autoritarismo, expresado por la exacerbada identidad comunitaria y la exclusión de las diferencias de opinión entre sus miembros.

¿Son las comunidades virtuales acrílicas, intolerantes e inflexibles al libre intercambio de las ideas, o se trata de nuevos espacios para la democratización, la apertura y la discusión creadora?

b) A la dimensión ético-política corresponden las transformaciones de las relaciones intersubjetivas, la multiplicación de la personalidad, el desplazamiento de la identidad moral y la fragmentación del yo, que constituyen los principales efectos de los medios de comunicación en línea. Algunos programas interactivos en la red, como el canal IRC (Internet Relay Chat), es decir, la charla a distancia en tiempo real o *chat*, han dado lugar a la simulación de la personalidad y a la usurpación de la identidad. En estos medios de interacción colectiva sin personalidad real, un estudiante se puede hacer pasar por un terrorista, un narcotraficante por un abogado, un sádico por un sacerdote. El diálogo es sustituido por una invitación al juego de la personalidad encubierta, y la identidad moral es una simulación de distintos roles sociales, cultura-

les, sexuales y de parentesco: un comerciante que simula a un médico, un pacifista emplazado por un pirata informático, un bisexual que seduce a un homosexual, o una madre que se hace pasar por la esposa de su hijo. De manera que cada persona puede aparecer con roles diferentes y expresando variadas preferencias, incluso más de las que nuestra identidad moral nos ha permitido tener. Maldonado sostiene que más allá del juego inherente a la despersonalización que estos medios ofrecen desde una perspectiva política responsable, esta situación puede constituir un grave riesgo para la vida democrática, puesto que el uso de los canales de la red global, bajo las formas de la metáfora de la personalidad y el anonimato pueden ser empleadas en la discusión pública de modo insensato e irreflexivo. Hay que insistir que un auténtico espacio político se construye cuando los participantes implicados discuten públicamente en una «confrontación cara a cara».

c) Finalmente, en el ámbito epistemológico se abordan los problemas en torno al conocimiento científico a través de las tecnologías interactivas y la digitalización del cuerpo humano. Maldonado examina los instrumentos empleados por *tecnociencias* como la radiología y la ingeniería genética para destacar la importancia que actualmente tienen los modelos matemáticos y las imágenes digitalizadas como medios para simular visualmente las funciones orgánicas y las síntesis del material genético, se trate de reales o posibles. Ciertamente, todo conocimiento científico está constituido por el desarrollo de diversos modelos teóricos para representar conceptualmente las funciones de los objetos analizados y sus probables transformaciones. Lo que resulta importante destacar es que durante las dos últimas décadas la confluencia entre la radiología médica, las tecnologías digitales, las imágenes de síntesis y la ingeniería genética han permitido la formación de una nueva *tecnociencia sintético-interactiva*.

La investigación tecnocientífica y la digitalización del cuerpo humano a través de medios electrónicos como la modelización tridimensional, la simulación de procesos con imágenes sintéticas y los interfaces de telepresencia han dado un nuevo giro tecnológico a las ciencias, al conocimiento y a la percepción del organismo humano, superando su opacidad física para replicarlo artificialmente según un modelo transparente y navegable. Ahora el conocimiento virtual permite la posibilidad de visualizar y manipular en vivo la estructura y los sistemas, las funciones de los órganos corporales en cuatro dimensiones (tres espaciales y una temporal). Con las nuevas ciencias virtuales

pueden ser construidas imágenes dinámicas de organismos vivos y desde sus modelos digitalizados transformar sus formas y figuras, su estructura y sus dimensiones.

Resumiendo: Maldonado nos ofrece una brillante exposición de la consolidación de los medios tecnológico electrónicos, las comunicaciones y sistemas digitales que han desarrollado una cultura de nuevas experiencias audiovisuales, peculiares prácticas de interacción e insospechadas modalidades de simulación, cuya lógica y estructura propia puede ser reconstruida a partir de las imágenes de síntesis y representaciones manipulables; los procesos de digitalización que traducen toda representación a los modelos matemáticos y lenguaje binario; los enlaces que disuelven la identidad social, sexual y moral; las modalidades invisibles de control numérico y las formas de resistencia internacional en favor de los derechos humanos. Maldonado, desde una perspectiva crítica, nos propone un compromiso teórico y una actitud responsable respecto a tecnologías digitales, opuesta al optimismo ingenuo de los que valoran excesivamente la era de la información y al pesimismo que anuncia el fin de la cultura bajo el imperio de la simulación.

El autor de la *Crítica de la razón informática* es un reconocido teórico radicado desde la década de los 50 en Europa. Impartió clases en la Escuela de Diseño de Ulm, en Alemania, de la que también fue rector. Desde 1968 vive en Italia, donde es Profesor Emérito de la Facultad de Arquitectura del Instituto Politécnico de Milán. Durante la década de los 90, ha venido estudiando los problemas relativos a las nuevas tecnologías de la comunicación interactiva, así como sus efectos en la sociedad y la cultura de fin de siglo.

Cavalieri y Singer (eds.), *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, trad. Carlos Martín y Carmen González, prólogo y epílogo de Paola Cavalieri y Peter Singer, Madrid, Trotta, 1998. (Título original: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. Fourth State Limited, 1998*).

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Y Dios bendijo a Noé y a sus hijos diciéndoles: sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. El temor y el terror que inspiraréis se impondrá a todo animal de la tierra, a toda ave de los cielos, a todo lo que reptá sobre la tierra y a todos los peces del mar; todo ha sido puesto en vuestras manos. Todo ser que se mueve y tiene vida os servirá de alimento, así como la hierba verde; yo os lo entrego todo.*

Génesis 9, 1-3

Contenido: I. Encuentros con grandes simios que viven en libertad; II. Conversaciones con grandes simios; III. Semejanza y diferencia; IV. Ética; V. Los simios antropoides como personas; VI. La realidad.

Todavía humea el nacimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la especificación de los Derechos de los Niños y de las Mujeres, la pugna por el reconocimiento de los Derechos y Cultura Indígenas, y ahora, en esta década que despide un milenio, empezamos a escuchar el fragor de una última batalla de la razón contra La Razón: la lucha por los Derechos de los Animales.

Y lo que más inmediatamente viene a la mente luego de escuchar (o leer) expresiones como “Derechos de los Animales”, “Liberación Animal”, “Movilización Antiespecista”, etc., es el desfase de tales luchas con respecto a una realidad *humana* que dista mucho de estar resuelta: primero garanticemos los derechos humanos de todos los humanos ¿cómo demorarse en reflexionar y actuar ante el sufrimiento de los animales cuando hay mujeres, niños, ancianos... culturas enteras padeciendo hambre, frío y explotación, sin contar to-

das las formas de miseria espiritual y enajenación? ¿Qué peregrino lujo es este de hablar *por* o *con* los animales acerca de sus tragedias? y la toma de posición inmediata puede estar firmemente sustentada. Véase el siguiente cartel de la *Gula Oil Corporation* conmemorando nueve años de apoyo económico a la National Geographic Association (responsable de la difusión en vídeos del trabajo de Jane Goodall con los chimpancés de Gombe, en Tanzania): Se muestra una mano femenina blanca soportando suavemente una mano de chimpancé que se confía a ella, con el título “La comprensión es todo”. Al respecto nos dice Donna Haraway:

Pero en “La comprensión es todo”, el metonímico “gesto espontáneo de confianza” de la mano animal a la mano blanca oblitera una vez más los cuerpos invisibles de la gente negra que nunca han contado como aptos para representar a la humanidad en la iconografía occidental (...) a Jane, como la Dra. Goodall, se le da así el poder de hablar por los chimpancés. La ciencia habla por la naturaleza. La mano blanca será el instrumento para salvar a la naturaleza —y en el proceso, ser salvada de una ruptura con la naturaleza—. Cerrando grandes huecos, los trascendentales de naturaleza y sociedad se encuentran aquí en la figura metonímica de un suave estrechar manos provenientes de dos mundos, cuyo toque inocente depende de la ausencia del “otro mundo”, del “tercer mundo”, donde el drama de hecho transpira.<sup>1</sup>

Sin embargo, el problema está echado y no se deja acallar en esta indispensable “hermenéutica de la sospecha” que realiza Haraway. Ninguno de los grandes problemas de nuestra historia reciente ha esperado a que los otros estuviesen resueltos para aparecer en escena y exigir atención. La Declaración sobre los Grandes Simios no pretende postergar los problemas humanos. Aunque de hecho pareciera dejarlos intocados, se trata sin embargo de una última onda que ha rebotado contra los límites y se refracta intensificando los otros movimientos abolicionistas, emancipatorios o igualitarios.

*La declaración:* “Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. La ‘comunidad de los iguales’ es una comunidad moral dentro de la cual aceptamos que determinados principios o derechos fundamentales, que se pueden hacer valer ante la ley, rijan nuestras relaciones mutuas. Entre estos principios o derechos figuran los siguientes: 1. El derecho a la vida; 2. La protección de la libertad individual; 3. La prohibición de la tortura”.<sup>2</sup>

*La razón:* Todos estos grandes simios poseen “unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales”.

*Los principales suscriptores* (en orden de aparición de sus contribuciones en el libro): Paola Cavalieri (Directora de la revista *Ética & Animali.*), Peter Singer,<sup>3</sup> Jane Goodall,<sup>4</sup> Toshisada Nishida,<sup>5</sup> Roger Fouts y Deborah Fouts,<sup>6</sup> Lyn White Miles (Depto. de Sociología y Antropología de la Universidad de Tennessee en Chatanooga, USA), Francine Patterson<sup>7</sup> y Wendy Gordon, Richard Dawkins,<sup>8</sup> Jared Diamond,<sup>9</sup> Marc Bekoff (Depto. de Biología Medioambiental, Poblacional y Organísmica de la Universidad de Colorado, USA), R.I.M. Dunbar,<sup>10</sup> Stephen R.L. Clark (Filosofía, Universidad de Liverpool, UK), Raymond Corbey (Filosofía y antropología, Universidad de Tilburg, en los Países Bajos), Adriaan Kortlandt (Psicología animal y etología, Universidad de Amsterdam), Colin McGinn (Filosofía, University College de Londres, Oxford y Rutgers University de New Jersey), James Rachels (Filosofía, Universidad de Alabama), Christoph Anstötz,<sup>11</sup> Heta y Matti Häyry (Filosofía práctica, Universidad de Helsinki, Finlandia), Ingmar Persson (Filosofía, Universidad de Lund, Suecia), Tom Regan (Filosofía, Universidad del Estado de Carolina del Norte, USA), Bernard E. Rollin (Filosofía, fisiología y biofísica, Universidad del estado de Colorado, USA), Richard D. Ryder (Psicólogo y activista inglés, Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, Liberal Democrat Animal Protection Group), Dale Jamieson (Filosofía, Universidad del estado de Colorado, USA), Robert W. Mitchell (Psicología, Eastern Kentucky University, USA), Gary L. Francione (Derecho, Rutgers University, USA), Barbara Noske (Antropología cultural y filosofía, Universidad de Amsterdam, Holanda), Steve F. Sapontzis (Filosofía, Universidad del estado de California, USA), David Cantor (Research and Investigations Department of People for the Ethical Treatment of Animals, en Washington, USA), y Geza Teleki (Antropología, George Washington University, USA).

*La línea general de las contribuciones:* señalar el prejuicio especista<sup>12</sup> que se mueve en una irreflexiva y ambigua actitud hacia los grandes simios: son los objetos preferidos de la experimentación biomédica, la actuación circense y el encierro en zoológicos justamente por ser lo más cercano al ser humano y, sin embargo, con ellos se permiten prácticas proscritas para humanos porque se les supone animales diferentes.

*Los desacuerdos dentro de tal línea general.* El primero que se puede señalar se refiere al carácter de avanzada del Proyecto “Gran Simio”; es claro que para muchos de sus suscriptores (Peter Singer, Tom Regan, entre otros), éste es el paso más inmediato para avanzar hacia una total liberación animal, que emancipe no sólo a los grandes simios de las tres formas de enajenación previstas en la Declaración, sino a todo animal de laboratorio, de “compañía” e incluso de su destino en la alimentación humana. Otr@s, insisten en el carácter urgente del reconocimiento de los derechos de los monos antropoides, aunque no de todos los animales.

El segundo tiene que ver con la modalidad “estratégica” del Proyecto: a) o bien otorgarle la humanidad *honoris causa* a los simios no humanos;<sup>13</sup> b) o bien desenmascarar al hombre como un simio entre otros —posibilidad lógica, pero en la que ninguno de los autores incurre, ni aún Dawkins; c) o bien, a cuestionar radicalmente todas las distinciones especistas e ir incluso más allá de lo que Singer y Regan han ido;<sup>14</sup> d) o bien, apelar a la condición cultural, rica, variada, histórica y autónoma de la existencia salvaje de los grandes simios. La primera estrategia tiende a renovar las posiciones éticas de hace un siglo;<sup>15</sup> sigue manteniendo una perspectiva antropocéntrica que concibe la política de “derechos de los animales” como un acto de ventriloquía, un “hablar *por* ellos”, al modo como guardianes humanos “salvaguardan los intereses de los menores de edad y de los discapacitados mentales de nuestra propia especie”.<sup>16</sup> Frente a esta concepción de la estrategia se levanta otra, también diferenciada internamente, en la que cabe destacar la contribución de Noske (“Los grandes simios como sujetos antropológicos: la deconstrucción del antropocentrismo”) y Rollin (“El ascenso de los grandes simios: la ampliación de la comunidad moral”). Aquí no se trata de condescender magnánimamente con algo que debe ser salvado por el bien de la humanidad, pero que de suyo está inerme y mudo; incluso se cuestiona la noción de “derechos de los animales”, pues no hace justicia a la plena dignidad de su otredad.

*La objeción:* El reconocido experto en chimpancés Frans de Waal,<sup>17</sup> quien no suscribe la Declaración de los Grandes Simios, hace una importante observación (digamos, contra la primera estrategia señalada en el párrafo anterior): tener el 98% de la información genética idéntica a la de los humanos no hace a los simios 98% humanos. Concluye que lo crucial aquí es simplemente la capacidad animal para el sufrimiento; indudablemente los chimpancés no deben aislarse en pequeñas jaulas, pero esto se debe a que así están evidente-

mente estresados, no a que sean obviamente humanos.<sup>18</sup> Además, la literatura jurídica objeta que “las relaciones jurídicas no se dan con aquello que no iguala al hombre en dignidad, por carecer de razón y de voluntad racional (...) Derecho es una relación entre libertades, y no es posible como relación entre un ser libre y uno que no lo es, ni lo es entre seres que carecen de libertad”.<sup>19</sup> La misma formulación de esta restricción es ya una provocación; y lo es en dos sentidos: en primer lugar, al menos en lo que respecta a los antropoides, la supuesta menor dignidad, la falta de razón y voluntad racional no es ninguna evidencia; esta restricción del derecho está basada en un corte especista que separa al ser humano de todo lo demás, allanando las diferencias entre animales, plantas y “cosas naturales”. Porque se requiere un prodigio de malabar para —desde un discurso secular— asentar la legitimidad de los derechos para no nacidos, dementes graves o psicópatas y negársela a otros animales que realizan el esquema comportamental hominoideo<sup>20</sup> con mayor suficiencia que aquellos.

El asunto del Proyecto Gran Simio pone en punto de debate la razón misma de los derechos humanos ¿Por qué respetarlos? ¿Por qué son universales? ¿Sobre qué se basa su legitimidad? ¿Por qué admitir mediaciones —que alguien hable *por ellos*— en el caso de menores y discapacitados mentales en nuestra especie, y rechazar este mismo esquema para salvaguardar los intereses y derechos de individuos de otras, a las que la nuestra está afectando? Una a una, las razones para hacerlos valer hasta en no natos y negarlos a otros animales culturales va desenmascarando al especismo de fondo: los derechos humanos por definición se aplican a humanos porque son humanos los que los formulan y los hacen valer incluso para aquellos que realizan vagamente el atributo “humanidad”, con tal de que sea de la especie humana.

*La actualidad del Proyecto:* El pasado 16 de marzo 38 científicos y académicos neozelandeses (la tierra de Singer) apoyaron el voto a favor en el Parlamento de ese país de la ley que reconoce y protege los derechos básicos de los grandes simios. El efecto de esta disposición que está por votarse, tendrá menos impacto en el territorio de Nueva Zelanda que en el resto del mundo. En ese país sólo habitan 50 grandes simios, y no son sujetos en experimentación. El primer impacto de la ley se daría en Estados Unidos, donde “alrededor de 1700 chimpancés se mantienen en uso experimental, principalmente para probar vacunas contra virus como el VIH o la hepatitis, aunque sólo una pequeña fracción de ellos es usada en algún momento en particular (...) Si los

chimpancés de Nueva Zelanda adquieren derechos legales, se puede entonces persuadir a algún juez de los Estados Unidos para que otorgue derechos similares a sus primos americanos”.<sup>21</sup> O más aún, como pretende el Proyecto: lograr una declaración de la ONU en la que se reflejen los derechos de los simios de acuerdo con el modelo neozelandés. Podemos esperar ciertos eventos mucho antes de que eso llegue a ocurrir. Por ejemplo, los laboratorios y los centros experimentales pueden decidir “invertir” en territorios que brinden confianza y flexibilidad; países en vías de desarrollo darían la bienvenida, como inversiones protegidas o como prácticas clandestinas, a empresas que a unos cuantos kilómetros más al norte estarían muy presionadas. Es de esperar que el movimiento anti-declaración aglutine no sólo a los científicos, laboratorios, traficantes y cirqueros, sino a la creciente población que en torno a los seropositivos exige más y más rápida investigación biomédica contra el VIH.

Lo que deja el Proyecto Gran Simio no es, ni para muchos de sus suscriptores, la certeza de que los antropoides son humanos. Deja, además de un asombro sostenido a lo largo de sus casi 400 páginas, la certeza de que el problema científico, ético y político que se avecina nos obligará a todos a tomar posición, o al menos a reflexionar y poner en juego nuestros más incuestionados prejuicios especistas. Esto sólo es posible porque nuestra historia sabe ya de las fuertes autocríticas de la cultura occidental, los movimientos emancipatorios (antirracismo, antietnocentrismo, antiimperialismo, antisexismo), sabe ya de las más duras humillaciones a la soberbia del saber técnico-instrumental, de giros antropológicos en disciplinas zoológicas (la Etología como ciencia cultural, el etólogo como observador participante en una sociedad animal), sabe también de los giros sociobiológicos (los individuos como instrumentos de genes egoístas), los giros lingüísticos, la crítica a las tradiciones y la crítica a la crítica de las tradiciones; sabe ya de la utopía social, el giro ecologista, el new age, el efecto mariposa, la nueva espiritualidad, la posmodernidad y la premodernidad... Todo esto ha tenido que pasar para que ahora haya un más allá cuando pensábamos que habíamos llegado al *non plus ultra*. Pues, como dice Jesús Mosterín, el filósofo español que también ha contribuido notablemente para romper el círculo donde humanidad y cultura se definen mutua y exclusivamente: “los animales serán, en el siglo XXI, uno de los ejes sobre los que se va a construir la ética, la moral e incluso el pensamiento político”.<sup>22</sup>

Se puede consultar el sitio del Proyecto en la red, con amplia documentación e información al día, en: <http://www.enviroweb.org/gap/international/spanish/index.html>.

## Notas

1. Donna, Haraway, “The Promises of the Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”, en Grossberg, Nelson y Treichler (eds.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 308-309. Online: <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/monsters.html>.

2. Cavalieri y Singer, *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 12 y ss.

3. Profr. de Filosofía y director del Centro de Bioética Humana en la Universidad de Monash, Melbourne, Australia. Ha publicado *Liberación animal* (1975; hay trad. al español en editorial Torres, México), *Democracia y desobediencia* (1985) y *Ética práctica* (1995).

4. Treinta años de investigación etológica en la reserva ecológica para chimpancés en Gombe, Tanzania, y numerosas publicaciones: *In the Shadow of Man*, *The Chimpanzees of Gombe*, *Through a Window*.

5. Profr. de zoología en la Universidad de Kyoto, Japón. Desde 1965 estudia a los chimpancés en Kasoje, Tanzania.

6. Fundadores del Instituto de Comunicación Chimpancé y Humana en la Universidad Central del estado de Washington; recibieron de los Gardner a Washoe, la primera chimpancé a la que se le enseñó el American Sign Language (ASL).

7. Psicología, Stanford, ha trabajado 20 años estudiando las comunicaciones de gorilas en ASL.

8. Biólogo, Universidad de Oxford, ha publicado importantes obras: *El gene egoísta*. *El relojero ciego*.

9. Fisiólogo y ecólogo, Universidad de California, autor de *The Rise and the Fall of the Third Chimpanzee*.

10. Filosofía y Psicología en Oxford, Bristol, Cambridge y Liverpool; Profr. de Antropología biológica en University College de Londres, UK.

11. Educación especial en la Universidad de Dortmund; autor de *Ética y discapacidad*.

12. El término acuñado por el activista británico Richard Ryder alude al trato discriminatorio e injustificado, basado tan sólo en la diferencia de especie mendeliana. Su pertinencia es clara en el caso de los grandes simios que viven acá —en nuestra cultura humana— y que son susceptibles de recibir un trato de objetos o cosas a pesar de haber demostrado que están muy lejos de serlo. Menos claro, pero igualmente pre-

sente el especismo afecta a los simios de allá —que viven en sus culturas no humanas. El término se extiende a todo comportamiento utilitario de la especie humana sobre otras especies, lo cual ya no sólo se aplica a simios en condiciones de explotación, exterminio o experimentación, sino que abarca toda la actividad pecuaria y la producción de alimentos e insumos de origen animal. Ver también la revista *Cahiers Antispécistes. Reflexion et action pour la libération animale*, que está disponible en Internet: <http://www.geocities.com/CapitolHill/3347/09avo.html>.

13. Algo a lo que un@ está forzosamente inclinad@ tras las descripciones de cómo viven Washoe, Koko, Chantek. Ver libro reseñado, pp. 43-102.

14. Esto es lo que hacen Sapontzis (“Imitando a las personas: pros y contras”) y Francione en otra obra (*Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement. Temple*). El primero rechaza las justificaciones del movimiento en función de la “personalidad” o antropomorfismo; el segundo propone la radical aceptación de los derechos inalienables de todos los animales en vez de una posición liberal reformista que emplea un confuso criterio de selección en el movimiento, por ejemplo, contra los experimentos que utilizan animales o los abrigos de pieles, pero que no objetan las industrias del calzado de cuero y piel, por ejemplo.

15. Y antes, de Kant en *La metafísica de las costumbres*: “El trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por el sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres [...]. Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte indirectamente del deber de los hombres, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es sólo un deber del hombre hacia sí mismo”. *Doctrina de la virtud*, parte 1, § 17.

16. Cavalieri y Singer, *op. cit.*, p. 13.

17. Yerkes Regional Research Center en Atlanta; ha escrito *Bonobo, the Forgotten Ape, Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Peacemaking Among Primates, Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Intrigan las razones efectivas de su no adhesión al proyecto, así como las de cualquier otro investigador del Instituto Yerkes, pues la que aquí se expone, que es una observación capital, no es sin embargo una descalificación del mismo.

18. Antes de llegar a esta conclusión, la articulista —Rachel Novak— se apoyó en las declaraciones de Frans de Waal y Ronald Nadler (otro investigador en Yerkes) para armar un rosario de argumentos endebles cuando no terriblemente sesgados, tales como que este reconocimiento de los derechos de los simios nos conduciría a un reconocimiento de derechos de otros monos (que a su vez comparten con ellos un 90% de material genético) y así, por continuidad, llegaríamos incluso a reconocerle derechos básicos a todos los animales. O este otro: en el caso de los antropoides, no podemos ser

absolutamente objetivos sobre su pseudohumanidad porque se parecen mucho a nosotros y es difícil no verlos como pequeñas personas. O, finalmente este: las teorías de la mentalidad simia apenas empiezan a desarrollarse y no hay evidencias concluyentes al respecto. Ver Novak, “Almost human”, en *New Scientist*, February 13, 1999; <http://www.newscientist.com/ns/19990213/newsstory9.html>.

19. Brieskorn, N., *Filosofía del Derecho*, Herder, Barcelona, 1990, p. 69.

20. Ver el libro del eminente etólogo español, Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 67 y ss.

21. Novak, *op. cit.*

22. Entrevista de Pujol Gebellí a Jesús Mosterín, en ocasión de la publicación de su libro *¡Vivan los animales!* (Debate, 1998). *El País*, 3 de febrero de 1999, núm. 1006.

**I CONGRESO IBEROAMERICANO  
DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA  
MORELIA, MICH., MÉXICO  
25 - 29 DE SEPTIEMBRE DEL AÑO 2000  
“EL CONOCIMIENTO y EL DESARROLLO EN EL SIGLO XXI”**

Congreso auspiciado por la UNESCO

Convocan: la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, de acuerdo con la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto de Filosofía del CSIC, de Madrid, y la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Solicitudes de inscripción: antes del 30 de enero del 2000.

PARA MAYORES INFORMES CONSULTAR LAS SIGUIENTES  
PÁGINAS WEB:

- Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

<http://www.filosoficas.unam.mx/~fici2000/fici2000.html>

- Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

<http://www.ifs.csic.es/ifs.htm>

- Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España

<http://fs-morente.filol.ucm.es/sociedad/sociedad.htm>

o dirigirse a alguna de las siguientes direcciones:

- I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, 04510 México D. F.

[fici2000@filosoficas.unam.mx](mailto:fici2000@filosoficas.unam.mx)

- I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología

Instituto de Filosofía, CSIC, Pinar 25, 28006, Madrid. España

[ciaf98@ifs.csic.es](mailto:ciaf98@ifs.csic.es)

Maestría  
en  
“Filosofía de la Cultura”

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como *objetivo* fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas del conocimiento, previa evaluación de su curriculum vitae y acreditación del curso propedéutico.

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

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2000

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

Tel: (01-4) 3-27-17-99  
Fax: (01-4) 3-27-17-98