
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año V, No. 10, Julio 2004
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex

Consejo Editorial

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Alberto Cortez Rodríguez
Raúl Garcés Noblecía
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Fernanda Navarro
Mario Teodoro Ramírez
M. L. Gabriela Soto Jiménez

DEVENIRES

Directora: Rosario Herrera Guido
Subdirector: Mario Teodoro Ramírez
Editora y responsable de redacción: Gabriela Soto Jiménez
Auxiliar de edición: Elena Mejía Paniagua

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

EMILIO LLEDÓ
UNED, Madrid.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

MARTHA GEREZ
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO V, No. 10, JULIO 2004

Índice

Artículos

- Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética* 7
MARIO TEODORO RAMÍREZ
- Prespectivas de la categoría de la alteridad: antropológica, utopía* 25
ESTEBAN KROTZ
- Teorías del simbolismo. Un análisis crítico* 38
JUANCARLOS RODRIGUEZ DELGADO
- El concepto medieval de contingencia* 71
JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS
- De la mirada médica a la escucha psicoanalítica* 92
Rosario Herrera Guido
- Fe filosófica y fe revelada en Karl Jaspers* 116
LEONARDO MESSINESE

Leopoldo Zea, filósofo humanista latinoamericano

GLAFIRA ESPINO GARCILAZO

Reseñas

Stefan Müller-Doohm, 161

en tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual

Marta Tafalla,

Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria

POR OLIVER KOGLAREK

José Antonio Pérez Tapias, 165

Internautas y naufragos

POR ELENA MARÍA MEJÍA PANIAGUA

Isaiah Berlin, 171

la traición de la libertad

POR M. L. GABRIELA SOTO JIMÉMEZ

Paul Ricoeur, 191

La memoria, la historia y el olvido

POR ERIK ÁVALOS REYES

Resúmenes - Abstracts 202

Colaboradores

Artículos

BASES PARA UNA FILOSOFÍA CULTURALISTA. DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

En los últimos años hemos asistido a una verdadera explosión de los discursos y estudios de corte cultural y hasta a una inflación del uso del término cultura. En el campo de la filosofía se ha dado un renacimiento de las discusiones sobre el concepto de cultura y de diversos temas y problemas concomitantes. La “filosofía de la cultura” ha sido revigorizada y se encuentra plenamente vigente. Sin embargo, necesitamos calar todavía más sobre el sentido y alcance de esta vigencia. ¿Es la filosofía de la cultura una moda, un tema circunstancial y al fin secundario o subsidiario dentro de la filosofía? ¿No amenaza la filosofía de la cultura los valores y las posibilidades fundamentales del pensamiento filosófico al abrirnos de lleno al espacio del relativismo, el historicismo, y las retóricas meramente descriptivas y condescendientes con el tiempo? Consideramos que la manera para salir adelante frente a estas cuestiones consiste en afrontar esencial y radicalmente el significado filosófico de la idea de una filosofía de la cultura. Es tiempo, pues, de definir y asumir los rasgos de un programa fuerte de filosofía de la cultura,¹ de un programa de filosofía culturalista. A ir poniendo las bases de este programa quiere contribuir el presente ensayo.

La remisión a la cultura como horizonte de la interrogación y la reflexión es la novedad filosófica de nuestra época. Pues ninguno de los horizontes temáticos que han existido en la historia de la filosofía —la naturaleza, lo divino, la conciencia, la estructura social— había dado bases para captar el sentido propio de la “culturalidad”. Es hasta que hemos tomado conciencia de esta irreductibilidad, de esta novedad, que la filosofía de la cultura se configura con todo derecho. Reflexiones previas habían considerado siempre a la vida y acción cultural del ser humano como algo “derivado”, bien como una prolon-

gación de la “naturaleza” (en el pensamiento antiguo y en el naturalismo positivista, materialista o estructural-funcionalista de la modernidad), o bien como un mero efecto o producto de la “conciencia” o del “espíritu” (en el idealismo y espiritualismo modernos, incluidas las escuelas neokantinas). En ningún caso se asume la autonomía y originalidad de lo cultural, de la cultura como ámbito de auto constitución del ser del hombre y de sus maneras de dirigirse a toda realidad y comprenderla. Son las potencias de la cultura (la cultura como potencia) —potencias cognoscitivas, éticas, estéticas y políticas— lo que se nos ha inducido a desatender y desvalorar. Es el estigma metafísico que ha signado al pensamiento filosófico desde sus inicios: la ponderación de lo “abstracto” sobre lo “concreto”, de lo “dado” sobre lo “posible”, de lo “natural” sobre lo “artificial”, del “ser” sobre el “devenir” y del “saber” sobre el “hacer”.

Así pues, son los temas fundamentales de la filosofía aquellos que resultan ante todo afectados por una filosofía de la cultura de corte radical (con un programa fuerte de filosofía de la cultura). ¿Cómo quedan, particularmente, nuestras concepciones de la ontología y la ética, disciplinas filosóficas paradigmáticas como ninguna, cuando las repensamos desde la óptica de la filosofía de la cultura? Ésta es la cuestión a la que queremos apuntar una respuesta en este ensayo.

Ontología y cultura

Relacionar los términos “ontología” y “cultura” puede resultar a primera vista extraño, pues en el marco del pensamiento filosófico tradicional parece sobrentenderse que la cultura es un orden ajeno o por lo menos secundario respecto al orden propiamente ontológico. En otras palabras, se supone que el orden cultural empieza ahí donde termina el orden del Ser “en cuanto tal”.

Ya desde los griegos, en tanto que el Ser es pensado bajo el modelo del “ser natural” (la *physis*), la cultura es colocada de alguna manera en el orden del no ser, del ser menor, del ser ínfimo o, al menos, de lo que simplemente aspira al ser, de lo que pertenece al orden de lo convencional, de la mimesis o el simu-

lacro; en fin, de lo que no tiene una justificación por sí mismo y que probablemente no tenga justificación de ninguna manera.

En general, y de diversas formas, el pensamiento filosófico griego —por lo menos en sus figuras preclaras— tiene una concepción negativa y hasta un cierto desprecio por aquello que pertenece a la esfera propiamente cultural. Sabemos de algunos casos y temas famosos de esta desvaloración, propia de lo que se ha llamado el “intelectualismo helénico”: la ridiculización de los mitos y los relatos tradicionales, una concepción meramente negativa de las costumbres y las idiosincrasias, el desprecio a las funciones retóricas y sociales del lenguaje que se esconde en la disputa con los sofistas; en síntesis: una concepción instrumental y abstracta del lenguaje, una descalificación del conocimiento sensible y de las actividades prácticas, técnicas, artesanales y artísticas, y, en fin, una definición predominantemente ideacionista de los objetos del conocimiento.

Ciertamente el pensamiento griego no es monolítico y en muchos aspectos escapa a esos rasgos y orientaciones. Harto conocida es la reinterpretación nietzscheana de los griegos, y la manera como destaca el elemento dionisiaco —el elemento irracional, vital, trágico, festivo de la existencia— en la constitución del auténtico espíritu griego.² Otras lecturas del pensamiento y la cultura griegos han relativizado la visión que los identifica con una actitud meramente racionalista, naturalista y ontologista.³ Estos matices son importantes porque no se trataría de oponer un pensamiento filosófico-ontológico o una filosofía de la naturaleza —supuestamente monolítica y acabada—, a una filosofía de la cultura de corte meramente humanista, historicista y relativista, asumiendo de alguna manera como legítimo el espacio “extra-ontológico” en el que la filosofía clásica quisiera colocar toda reflexión sobre la cultura. Tampoco se trataría, obviamente, de intentar reubicar a la filosofía de la cultura en los marcos del pensamiento ontológico clásico. Se trataría, más bien, de llevar a cabo una transformación de nuestras concepciones ontológicas o, en todo caso, de definir de otra manera las relaciones entre lo ontológico y lo cultural. “Ontología de la cultura” ha de significar —desde el punto de vista de una redefinición general de las relaciones entre filosofía y cultura— no solamente una reflexión sobre el ser de la cultura sino, ante todo, una nueva reflexión sobre el Ser desde y a partir de la cultura.

La oposición ontología-cultura ha sido ampliamente cuestionada por la filosofía contemporánea, particularmente en sus vertientes fenomenológica y hermenéutica. Precisamente, en cuanto toma como punto de partida la “experiencia de la conciencia en el mundo”,⁴ la fenomenología cuestiona y supera las dicotomías clásicas sujeto-objeto, realidad-conciencia, hombre-mundo, y, de esta manera, da pie para cuestionar la oposición ontología-cultura. Pensadores formados en la fenomenología como Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas han hecho ver esta consecuencia. Comentando ideas de Merleau-Ponty, Levinas sostiene que la dicotomía entre “datos sensibles” y “significación de estos datos” —en general, entre mundo sensible y mundo espiritual, entre Ser y Significación—no puede mantenerse, porque en verdad ambos momentos aparecen juntos y se constituyen mutuamente. “La receptividad pura —dice Levinas— como un puro sensible sin significación, sólo sería un mito o una abstracción”.⁵ Por ende, el verdadero “dato originario” sería esta doble incrustación del Ser y la conciencia, del dato sensible y la comprensión humana. La cultura, las significaciones, lo “imaginario” en general, poseen, dice Merleau-Ponty, una “inscripción ontológica”, son “parte” de nuestra experiencia del Ser.⁶ En palabras de Levinas: “la cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser”.⁷ A mayor abundamiento, Cornelius Castoriadis solicita que la ontología haga al menos el intento de dejar de pensar al “ser” a partir de los ejemplos canónicos de la “mesa” o el “árbol” e intente pensarlo —a ver qué pasa— a partir de un “ente” como el Réquiem de Mozart.⁸

Es la dicotomía platónica de la “esencia” y la “apariencia”, del “original y la copia”, y más todavía, la dicotomía de “la copia” y “el simulacro”,⁹ lo que aquí se propone poner en cuestión de modo radical, para hacer ver como lo que se ha llamado “Ontología”, “ser”, “esencia”, “realidad verdadera”, ha cumplido inexorablemente una función selectiva, ordenadora, y en una gran medida, represiva, impositiva —sobre el orden negativo o excluido del no-ser, la apariencia, el devenir, el signo, la cultura. A lo largo del siglo XX, diversas líneas de filo nietzscheano han insistido en subrayar este corolario: el carácter políticamente comprometido de las estructuras básicas del pensamiento ontológico occidental. No obstante, de este corolario se han seguido consecuencias nihilistas que es necesario revertir. El modo de hacerlo consistiría en escapar a

ese destino que nos llevaría a renunciar a toda ontología y a todo esfuerzo de pensamiento e interrogación conceptual. Se trataría, más bien, de formular una nueva Ontología, una ontología de la apariencia, del signo y el simulacro, de la forma, la imagen y la figura, y de toda esa multiplicidad de “seres” que pueblan nuestros mundos y tras mundos con los que en verdad nos las vemos en todo momento. Esta ontología deberá guardar, no obstante, un sentido del matiz y la diferencia, y un gusto por la relación y la traducción en la diversidad, que le impedirá perderse en la selva exuberante de las cosas, los signos y las formas.

Independientemente de otras consecuencias, cabe señalar que las anteriores observaciones —u otras semejantes— han permitido adoptar en el pensamiento contemporáneo una actitud más prudente y atenta ante las cuestiones de la cultura, dejando de concebidas como un asunto menor o secundario, como algo meramente accidental y filosóficamente irrelevante. Hoy tenemos una conciencia más aguda del ser de la cultura y del peso de las determinantes culturales sobre nuestro pensamiento, nuestra acción y nuestra existencia toda. A la vez, somos más conscientes de la complejidad y problematicidad que involucra definir la cultura. Desde esta perspectiva consideramos que un punto de partida para cualquier definición de la cultura debe ser asumir el cambio de actitud que hemos mencionado y la idea de que la cultura no puede ser concebida más como un orden ontológicamente irrelevante.

Ahora bien, la cultura no solamente estaba excluida de los objetos y conceptos propios de la reflexión ontológica en el pensamiento filosófico-clásico, tampoco existía ninguna idea significativa acerca de la relación entre la actividad filosófica y el orden cultural en su realidad concreta y específica. Es el platonismo dominante en la historia de la filosofía para el cual hay un acceso a lo inteligible y esencial, y un ser de esto mismo, independientemente de todo contexto y de toda situación. Más exactamente, como aclara Levinas, sobre todas las diversas culturas existiría una sola que tendría el privilegio de reflejar aquello inteligible y esencial. Esta cultura —que sería la cultura intelectual del filósofo— sería capaz de comprender y determinar “el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas”.¹⁰ Existiría pues, desarrolla Levinas, “una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge

esta cultura revolucionaria —esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia”.¹¹

De la negación del vínculo entre ontología y cultura se sigue en realidad la suposición de que existe una cultura superior a las otras —aquella que “se transparenta” ante el Ser— y que tiene el derecho de despreciar, negar o dominar a las otras. De acuerdo con Levinas, la posibilidad del “colonialismo” está ya inscrita en la estructura misma del pensamiento metafísico-occidental; está inscrita incluso en la misma forma originaria de la filosofía en cuanto discurso teórico con pretensiones universales, eidéticas y abstractas. En todo caso, cabe lanzar una suspicacia que quizá suene escandalosa: ¿hasta qué punto la “filosofía”, tal cual la conocemos en general hasta ahora, se ha encontrado demasiado comprometida con un proyecto de dominación intercultural? ¿Qué tanto en la matriz misma del pensamiento filosófico opera ya un criterio de jerarquización y valoración de las culturas, pretendidamente “objetivo”, y que justifica y legitima la imposición de una cultura sobre otras? Inversamente, habría que decir a la vez que la crítica del colonialismo en todos sus aspectos y la apertura hacia lo que Enrique Dussel llama una época verdaderamente “mundial”¹² de la filosofía está también inscrita en la desestructuración y deconstrucción del pensamiento metafísico, llevado a cabo en sus distintas vertientes por el pensamiento anti-metafísico y posmetafísico contemporáneo. La interpretación anticolonialista, pluriculturalista, proporciona de suyo un sentido positivo, no meramente nihilista, a la destrucción de la metafísica.

La tesis de que no hay cultura privilegiada, y la suposición de que toda definición de lo inteligible, esencial y necesario está mediada por una comprensión e interpretación culturales, no significa simplemente que haya que sostener una posición relativista y agnóstica —que haya que negar nuestra posibilidad de comprender el Ser. El reconocimiento de la “pluralidad cultural” significa más bien que debemos asumir que existen diversos, múltiples o plurales accesos al Ser, muchas maneras de comprender lo “inteligible y esencial”. Lo cual resulta un puro contrasentido para el pensamiento metafísico, que opera bajo el criterio de subordinación de lo ontológico a lo lógico. Por el contrario, señala Levinas, para el pensamiento posmetafísico, que no opera ya

con tal criterio, “todo lo pintoresco de la historia, todas las culturas, ya no son obstáculos que nos separan de lo esencial y de lo Inteligible, sino vías que nos hacen acceder allí. ¡Más aún! Son los únicos caminos, los únicos posibles, irremplazables e implicados, por tanto, en lo inteligible mismo”.¹³ Así, las diversas y casi infinitas maneras que tenemos los seres humanos de configurar nuestra existencia personal y colectiva adquiere ahora el esplendor de su verdad, su profundidad y su necesidad: la “cultura” no es más un lastre o un mero aditamento en la experiencia humana: es el modo como los seres humanos comprendemos creativamente nuestra “estancia” en el mundo y como hay “Ser para nosotros”.

Desde la perspectiva de la génesis ontológica de la pluralidad cultural, que estamos delineando aquí, debemos plantear los problemas suscitados en nuestro tiempo por la crisis de la metafísica y la deslegitimación de las formas de la colonización cultural. Esta crisis presenta ciertamente un filo relativista y trae consigo una experiencia de desorientación que no podemos omitir o minimizar. Como hemos visto, aunque Levinas argumenta a favor del reconocimiento del pluralismo cultural, él mismo buscará restablecer un principio universal, mismo que encuentra en la experiencia ética —como algo que, supuestamente, rebasaría el orden puramente cultural, esto es, el orden en que se articulan el ser y la significación, lo ontológico y lo humano. Más allá de esto se encuentra, para Levinas, el rostro del Otro, esto es, la relación humana interpersonal.¹⁴ Sin embargo, con todo lo importante que resulta su perspectiva para la re

construcción de nuestra conciencia ética, nos parece que su posición vuelve de alguna manera a la denegación metafísica del ser de la cultura —ahora como denegación ético-metafísica. Consideramos que es un avance irrenunciable el reconocimiento del carácter ontológicamente irreducible de la pluralidad cultural, a fin de pensar el problema práctico de las relaciones interculturales y del diálogo de las culturas, que con mayor fuerza que nunca se ha planteado en nuestro tiempo.

Ahora bien, una ontología pluralista es apenas un punto de partida y una orientación general para la ubicación y solución de diversos y complejos problemas específicos de la vida cultural. Más allá de una tesis historicista, que se contenta simplemente con señalar que la cultura es una realidad histórica, particular y parcial, una ontología de la cultura sostiene algo más radical: que

el ser de la cultura está articulado al Ser en general, esto es, que no existe comprensión ontológica fuera de una cultura; que existen, por ende, diversas formas de comprensión del Ser y que, finalmente, todas éstas —es decir, todas las culturas y todas las específicas formas culturales— valen igual, tienen la misma dignidad, y merecen algo más que nuestro respeto o simple conmiseración: merecen nuestro compromiso a interrogadas, interpretadas y reconstruidas, es decir, a mantenidas vivas y vivientes.

Ética y cultura

El carácter filosóficamente primigenio del tema de la cultura resulta todavía más evidente en relación con el ámbito de la filosofía práctica (la ética). No obstante, en la medida en que las concepciones éticas han aceptado los marcos jerárquicos de la metafísica occidental, esto es, en la medida que han aceptado una relación de subsunción de la esfera ética a las esferas ontológica y epistemológica, el carácter cultural de la ética y las relaciones generales entre ética y cultura han permanecido ignoradas o desvaloradas. Aunque esta situación se ha aminorado en el pensamiento contemporáneo, su impronta persiste, y su señalamiento puede ayudarnos a dar cuenta del carácter irresoluble de algunas discusiones recientes.

Como puede ser claro, la conjunción de los términos ética y cultura implica en primer lugar un distanciamiento crítico respecto a lo que sería un mero “moralismo”. Entendemos por éste la suposición de que habría un orden de conductas, objetos y actos, considerado moral en sí mismo y que se definiría independientemente de otros órdenes y contextos (afectivo, cultural, político, social, económico, etc.), y que, por ende, tendría un carácter “universal”, el mismo para todos los seres humanos. Contra esta posición, deseamos presentar un enfoque de la moral como algo que se encuentra íntimamente imbricado con otros fenómenos humanos, y también, como algo que resulta inseparable de un contexto histórico-cultural concreto. Creemos que estas concreciones y determinaciones no atentan contra el sentido y el valor de la moralidad sino todo lo contrario: permiten precisar ese sentido y ahondar ese valor. Particularmente, permiten ayudarnos a responder al que consideramos, más allá de

las teorías éticas, el problema moral fundamental: ¿cómo podemos arribar al comportamiento moral? ¿Cómo podemos conducirnos de acuerdo con tales y cuáles valores? ¿Cómo podemos ser efectivamente morales? No es un problema de fundamentación o de aplicación de normas; pertenece a lo que podemos llamar la dimensión motivacional —siempre contingente— de nuestro ser y quehacer morales. No tiene que ver, pues, con la definición de las normas o con el problema de su validación sino con la cuestión más prosaica de su realización, con lo que Paul Ricoeur llama “el trayecto de la efectuación”.¹⁵ En otras palabras, más que la construcción de una teoría ética específica nos importa plantear la pregunta por el lugar y la posibilidad de la moralidad en el contexto general de la existencia y la praxis humana.

Sin embargo, cabe aclarar que con la crítica al moralismo no abogamos simplemente por una disolución de la especificidad de la esfera moral, esto es, por mantener una posición reduccionista a la manera por ejemplo de las concepciones positivistas o economicistas. Proponemos más bien pensar en función de una dialéctica quiasmática entre la esfera moral y la esfera de la cultura.¹⁶ El carácter quiasmático de esta dialéctica significa que resulta igualmente importante un enfoque culturalista de la ética —esto es, la consideración de la conducta moral como un fenómeno culturalmente condicionado— como un enfoque ético de la cultura —esto es, la idea de que la moral constituye una dimensión esencial de la cultura. Esta interrelación ha sido mostrada fehacientemente por Charles Taylor. En su obra *Fuentes del yo*, el filósofo canadiense nos hace ver que la “identidad humana” (la identidad de la persona humana en cuanto tal) es “identidad moral”, esto es, que se constituye necesaria e ineludiblemente a través de un “marco de referencias morales.”¹⁷ Ser sujeto es tener una idea del bien, y auto comprenderse y estar dispuesto a dirigir su vida, o al menos a evaluada, a partir de esa idea. Pero a la vez, los “marcos de referencia morales”, como ya lo apunta la forma de esta expresión, son necesariamente plurales, históricos y concretos. Podemos decir, yendo un poco más allá de Taylor, que la “identidad moral” es inseparable a su vez de una “identidad cultural”—lingüística, histórica y socialmente construida.

Precisamente, en cuanto la constitución moral del sujeto humano es un proceso simultáneo a la constitución del sujeto humano como tal —no es primero uno y después el otro—, esta constitución no es un acto explícita-

mente reflexivo que pudiera remitirse a un orden moral ideal, universal o trascendental; se trata, más bien, de un proceso concreto que remite a un orden de significaciones y valores morales determinado, es decir, a una “comunidad” específica. Es importante aclarar que Taylor, al igual que otros comunitaristas como Macintyre, no está sosteniendo simplemente que los “contenidos” de la moral sean relativos; en realidad, está sosteniendo algo más radical y, sin embargo, más profundo: que los valores sólo valen, y tienen en principio sentido de validez, en una comunidad humana concreta —cualquiera que ésta sea. Eso se sigue del hecho, debemos recordarlo, de que la idea de bien no es un “concepto”, una definición teórica, explícitamente concebida, sino, precisamente, un valor: algo que es y se comprende sólo en tanto que “vale”, es decir, en tanto que es realizado prácticamente por un sujeto, realización que, a su vez, sólo puede ser juzgada y evaluada por otros sujetos concretos. Los valores, la moralidad como tal existe y sólo así importa que exista, íntimamente asociada a un contexto cultural y una vida intersubjetiva concreta. Si la moral es comunitaria, a la vez, el ser esencial de una comunidad es moral. No hay, así, exterioridad entre los términos “moral” y “comunidad”, de manera tal que pudiera pensarse la relación de “relatividad” entre ellos como una relación de dependencia extrínseca de uno a otro. Ahora bien, al ser moral de la comunidad es a lo que llamamos “cultura”.¹⁸

Existe, pues, complementariedad e interdependencia entre ética y cultura. Se trata de dos fenómenos concomitantes e irreductibles, que se alumbran y sostienen mutuamente. No hay moral sin cultura y no hay cultura sin moral. Esto significa que no hay valor, sentido ni realizabilidad de la conducta moral sino en el contexto más amplio de la experiencia cultural; y que, a la vez, la cultura sólo realiza sus posibilidades esenciales si sabemos encararla desde el punto de vista ético (la cultura como un orden de valores y no sólo como un orden de hechos). Hay, también, una crítica mutua. Por un lado, podemos criticar a la moral establecida desde una teoría de la cultura y, por otro, criticar a la cultura existente desde una reflexión ética. Éste es el principio metodológico de lo que proponemos como “ética cultural” o “ética de la cultura”. Se trata de una perspectiva que, no obstante plantear una relativización y concreción de la problemática moral, tiene, al fin, una intención y un alcance general, universal incluso (la exigencia de realización concreta de la condición ética del ser

humano). Ciertamente, a diferencia de las concepciones que plantean de principio la exigencia universalista, nosotros la mantenemos con carácter hipotético y, en todo caso, como una posibilidad o una tarea de la praxis concreta abierta a múltiples modalidades y configuraciones axiológicas.

Ahora bien, ¿por qué se ha rechazado muchas veces la definición de la esfera moral en términos culturales? Consideramos que este rechazo va unido a la idea —o al sentimiento— de que la vida moral está atravesada por un vector ya de trascendencia o ya de universalidad; en cualquier caso, por algo que se supone contradice los rasgos y posibilidades de lo que es la cultura en tanto que actividad creadora humana, y/o en cuanto realidad histórico-social concreta. En otras palabras, se cree que relacionar la ética con la cultura —con tales o cuales aspectos de la praxis cultural y con talo cual cultura existente— conlleva un peligro reduccionista, relativista, y conduce finalmente a disolver la posibilidad del ser moral. Más allá del “moralismo” que esta posición pueda esconder, su error estriba ante todo en la definición de cultura que da por supuesta, esto es: la cultura entendida como una realidad meramente particular, restrictivamente inmanente, negativamente artificial y tendencialmente cerrada.

Llamaremos metafísico-naturalista a esta definición. La nombramos así porque se trata de una concepción que asume que la cultura es de alguna manera una realidad secundaria y derivada, esto es, que ella es parte de —y se debe definir a partir de— una realidad primigenia pre- o extra-culturalmente existente, ya sea la “naturaleza” (el “instinto” por ejemplo), la “providencia”, el “alma” humana o bien sus facultades cognitivas (la intuición, la autorreflexión o el discurso racional, etc.). Ahora bien, según esta concepción, en tanto que realidad secundaria o derivada, la cultura es necesariamente una realidad particular, en el sentido en que el conjunto de caracteres —especialmente relativos al orden de las creencias, las ideas y los valores— que definen a una cultura tienen una forma parcial y relativa, y probablemente equivocada. Esto es, en el supuesto de que toda verdad —en el campo de la ciencia, de la moral o de la filosofía tiene una naturaleza extra-cultural, se obtiene la consecuencia de que toda concepción —idea, convicción, actitud— culturalmente formada es falsa o, por lo menos, parcial y sospechosa de falsedad. Por nuestra parte, nos contentaríamos con mostrar que esta consecuencia no se sigue, y que más bien

puede seguirse lo contrario: no existe contradicción entre la búsqueda de verdad y la acción de cultura; no existe contradicción entre lo particular y lo universal o, más bien, lo universal está en cada particular.¹⁹

Para una concepción metafísico-naturalista la cultura se aparece como un conjunto de funciones y dispositivos que responden a una realidad previa, a un orden de necesidad prefijado, el que condiciona, delimita y limita a priori las posibilidades y alcances del acto cultural. Desde este punto de vista, todo impulso o vector de trascendencia sólo puede venir desde fuera de la cultura. Con el calificativo de “artificial” —de lo “no-natural”, de los que es “apariencia”, “seducción”, “simulacro” —, la concepción metafísico-naturalista descalifica masivamente el ámbito de la cultura, el ámbito de lo que es mera “construcción”, de lo que es “hechura” temporal y hechura del tiempo. Todo que-hacer, todo logro cultural es reducido a esfuerzo vano y a vana ocupación. Nuestra “salvación”, nuestra liberación o emancipación sólo podrán venir de un orden protegido de las inclemencias del tiempo, de las ambigüedades de historia, de las ambivalencias de las obras humanas, de los vaivenes de la memoria y el olvido, etc. Todo lo cual confluye, finalmente, en la idea de que la cultura es una realidad “cerrada”, redundante y a la vez inaccesible para otras miradas; por ende, algo constitutivamente inmóvil e inmodificable.

Así pues, la concepción moralista efectúa una doble reducción. Por una parte, identifica lo cultural con una realidad particular y contingente; por otra, identifica lo universal con una realidad no cultural, “natural” o abstracta. Niega simultáneamente el carácter cultural de lo universal —reduciéndolo a una entidad formal y vacía— y el carácter universal de la cultura —concibiendo a ésta como un hecho o conjunto de hechos meramente artificiales y al fin “innecesarios”. Separa, pues, la reflexión y la moral del ámbito general de la existencia real de los seres humanos, que es el ámbito desde el cual la reflexión tiene sentido y donde la moral ha de realizarse.

Contra la concepción metafísico-naturalista proponemos una definición de la cultura que por mejor nombre designaremos como posmetafísica y anti-naturalista.²⁰ Como hemos ido adelantando, se trata de una concepción que reconoce que la cultura es a la vez: a) una realidad primigenia y no secundaria, constitutiva de la experiencia y del ser del ser humano; b) es ante todo

producto de la imaginación creadora; c) y necesariamente posee un modo de realización “particular”, diverso y plural.

El ser humano es un ser radicalmente cultural, es decir, un ser ontológicamente constituido a partir de un orden histórica y socialmente determinado de significaciones y valores culturales. Esto es lo que significa el *dictum* existencialista de que el ser humano no posee una “esencia” o una “naturaleza”: que él ha de formarse a sí mismo, que ha de hacerse por sí mismo. Sin embargo, esto no debe entenderse en el sentido de que el ser humano no posea ninguna determinación previa y que sería como una “libertad absoluta”, como un “espíritu puro” o una “conciencia pura”. En verdad, como diversas reflexiones antropológico-filosóficas de nuestro siglo —en autores como Arnold Gehlen, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur—²¹ han hecho ver, la estructura de la “indeterminación” y “libertad” del ser humano es tal que él requiere permanentemente determinarse y realizarse a través de las más diversas mediaciones y objetivaciones. Y la cultura es, precisamente, el conjunto de realizaciones a través del cual el ser humano va constituyendo su propia “naturaleza”. El ser humano es el sujeto tanto como el objeto de su praxis cultural; la causa tanto como el efecto de la cultura. Esto implica, simultáneamente, que él no preexiste al proceso de su formación cultural y que la cultura no preexiste al proceso de formación humana. Ambos conceptos, ambas realidades —la del ser humano y la de la cultura— son perfectamente correlativas y se definen mutuamente.

Ahora bien, la cultura conforma y configura a tal grado la existencia humana que no existe un orden de realidad extra cultural o, al menos, no existe para nosotros un acceso inmediato a esa realidad, una aprehensión no culturalmente mediada de lo que está fuera y/o más allá de: nuestro mundo cultural propio. Por esto, no hay ni ninguna cultura que esté salvada de la parcialidad, la contingencia y la relatividad; no hay cultura “objetivamente” fundada, esto es, no hay cultura “verdadera” o “universal”. Hay muchas culturas. Y toda cultura vale en tanto que es un modo de constitución de la experiencia humana y un medio de comprensión del ser y lo real. Positivamente asumido, el carácter particular de las culturas no tiene por que implicar inconmensurabilidad, imposibilidad de comunicación y convergencia, puesto que las culturas coinciden al menos en que todas ellas tienen el mismo propó-

sito, la concreta autorrealización humana, y el mismo rasgo, su “parcialidad”, su “incompletud”. Será a partir del reconocimiento de estos caracteres que podrá llevarse a cabo el diálogo de las culturas y la configuración de una verdadera cultura humana universal; esto es, reconociendo a la vez que no hay “cultura perfecta” y que no hay tampoco ninguna cultura que no se plantee la exigencia y la posibilidad de su “perfeccionamiento”, de su “superación”.²²

Desde nuestro punto de vista, la cultura, y cada cultura en particular, es realización de la capacidad creadora —y auto creadora— del ser humano. No existe “naturaleza humana” —naturaleza física, moral o mental— fuera de la cultura, fuera de un orden de significaciones histórica e intersubjetivamente constituidas y socialmente operantes. Estas significaciones son producto, en última instancia, de la imaginación y la libertad humana.²³ Son ellas las que poseen un carácter primigenio e irreductible. Todo orden de necesidad, toda vida y quehacer humano se encuentra cultural, espiritualmente sobre significado. Es este orden de significaciones, que nos teje desde nuestra realidad más íntima, aquello que dirige y motiva nuestra acción y comportamiento. Es el sentido que, en tanto “sujetos de cultura” y “sujetos de la cultura”,²⁴ damos a nuestra vida —y no la vida sin más—; aquello que nos permite ya la vez obliga a defender y mantener esa vida. Es ese sentido también lo que nos permite delimitar los requerimientos de la reflexión y el discurso racional, esto es, concretar los actos del pensar.

En otras palabras, es desde nuestro ser cultural irreductible e insuperable desde donde definimos, comprendemos y hacemos posibles cualesquier proyectos éticos: ya una ética de la vida, una ética del compromiso y la responsabilidad solidaria, ya una ética de la comunicación, de la argumentación y la discusión racional. Es la cultura la condición de la realización de la experiencia ética en tanto que experiencia humana plausible, es decir, en tanto que “posibilidad real” de la praxis y no en tanto que mera “idealización utopizante”, lo que siempre puede estar escondiendo una escéptica y al fin irrazonable desconfianza en las realidades y potencialidades humanas.

Podemos precisar la doble condicionalidad cultural de la ética en los siguientes términos: a) En tanto que proceso de autoconstitución del ser humano, la praxis cultural es el medio por excelencia —el único en realidad— para la constitución de una subjetividad concreta, es decir, libre, activa y creadora,

base o elemento para cualquier “subjetividad ética”, para la conformación de un sujeto éticamente capaz y comprometido. b) En tanto que realidad histórico-social concreta, la cultura se aparece siempre ya como una instancia de mediación intersubjetiva, como existencia colectiva o pública. Ahora bien, un mundo de significaciones y valores socialmente compartidos y culturalmente configurados es la segunda condición de la experiencia ética: ésa que asegura la motivación del sujeto, su interés a actuar, su entrega, su compromiso, su sacrificio.

Cuando desde la perspectiva de las éticas universalistas se despachan las cuestiones relativas a la “vida buena”, a los valores e ideales de realización y felicidad humana; cuando, en general, se desprecia todo lo relativo a los procesos culturales —hermenéuticos, estéticos, cognoscitivos— de subjetivación individual o grupal, en realidad se está despachando el problema crucial de la ética: la posibilidad de su realización efectiva. El reconocimiento reflexivo o crítico de los principios y normas morales es siempre insuficiente si no es capaz de articularse —teórica y prácticamente— a los procesos de constitución cultural de la subjetividad ética. Desde este punto de vista, es decir, el punto de vista de las tareas prácticas de una ética de la cultura, se abre toda una gama de temas relevantes y promisorios, tales como: a) Los procesos de revaloración, interpretación y actualización crítica de las diversas tradiciones e identidades culturales, como condición para la constitución de sujetos culturalmente activos e interesados en el mejoramiento de las condiciones de la vida y la interacción sociales. b) El diseño de proyectos pedagógico-culturales que revaloren las dimensiones no instrumentales de la vida y actividad humana y/o que pongan cotos a la generalizada y casi total extensión de la racionalidad estratégica en la socialidad moderna o, de forma más precisa y plausible, la construcción de modelos culturales que permitan superar la exclusión u oposición entre los procesos de reproducción material de la vida social y los procesos de constitución ética de la experiencia humana, configurando una conciencia crítica doblemente atenta: a las reducciones economicistas y materialistas de la praxis humana, y a las reducciones meramente idealistas e irrealistas, enajenantes al fin, de la conciencia moral. c) El fomento de ideales de vida buena, de vida feliz, que permitan motivar y comprometer a los sujetos y los grupos sociales en procesos de integración activa e interacción solidaria. El pesimista abando-

no en el mundo contemporáneo de discusiones sobre ideales de vida buena —justificado con el supuesto de que hay otras cosas que resolver antes—, acaba reproduciendo el desánimo y la pasividad sociales. Retomar, esparcir y desarrollar la discusión sobre los tipos de vida, la reinvención imaginativa de modelos deseables de ser humano y de sociedad, es la primera condición para una realización y transfiguración ética de la existencia humana.

Sin revalorización de la cultura, tanto en el sentido de las actividades propiamente culturales —el arte, el conocimiento, el pensamiento, que no son meros artificios o agregados a una naturaleza humana inmutable y única— como en el sentido del mundo cultural propio en el que cada sujeto se desenvuelve y a partir del cual su reflexión o su voluntad pueden adquirir sustancia y verdad, no podremos dar un paso en el camino de una realización ética y de una resolución de los acuciantes problemas a los que nos enfrentamos hoy día. Como pensaba el filósofo mexicano José Vasconcelos, todo proyecto o programa de vida ética está condenado al fracaso si no sabe convertirse en un programa de transformación y reconstrucción cultural,²⁵ si no sabe definir las condiciones para su humano “aterrizaje”, pues sin este proceso la ética no sólo pierde sentido y posibilidad real sino que termina convirtiéndose en un mero instrumento de consolación para una conciencia desdichada, incapaz de vivir esta vida —y nunca otra— que le ha tocado.

Notas

1. Análogamente a la propuesta del sociólogo Norteamericano Jeffrey C. Alexander de un programa fuerte de “sociología cultural”, que se distingue del programa débil de “sociología de la cultura”. Mientras que esta última considera a la cultura de forma secundaria y como una “variable dependiente” que se explica por estructuras y funciones que se consideran previas, más objetivas y generales —estructuras biológicas, económicas, sociológicas, etc—, la primera asume a la cultura (las ideas, las significaciones, los valores) como la “variable independiente”, esto es, como aquello que más bien explica —y permite comprender— al resto de los componentes de la realidad humana. Sólo una “sociología cultural”, afirmamos con Alexander haciendo extensivo su aserto a una “filosofía culturalista”, “puede ofrecer un programa fuerte semejante en el que el poder de la cultura, consistente en conformar la vida social, se proclame con toda su

fuerza” o Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 40).

2. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.

3. Cfr. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Barcelona, Labor, 1978; Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977.

4. Sobre la fenomenología y sus diversos desarrollos e influencias en la filosofía del siglo XX, cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997

5. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 21.

6. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1970, p. 101.

7. Levinas, *op. cit.*, p. 32.

8. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 66.

9. Gilles Deleuze, “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 255 y ss.

10. Levinas, *idem*.

11. *Ibid.*, pp. 35-36.

12. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998. “Introducción”.

13. Levinas, *op. cit.*, p. 35.

14. Cfr. particularmente: E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

15. “Por consiguiente, me parece que es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectución, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una tarea”. Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 70.

16. Sobre la idea de “quiasmo” como principio filosófico-metodológico, cfr. Nuestro texto *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

17. Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, ver sobre todo la Primera parte.

18. “Hay, así, en la raíz de la cultura un presupuesto axiológico fundamental, razón de su ser y de su devenir: es el valor de la persona humana como valor-fuente de todos los valores, comenzando por el valor fundante de la libertad” (Miguel Reale, “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”. en David Sobrevilla {ed.}, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p.50).

19. Retornando una palabra de Hegel podemos decir, que las culturas son “universales-concretos”, que la cultura es siempre un “universal concreto” respecto al cual no tiene sentido mantener la oposición mecánica entre lo “universal-general” y lo “parti-

cular-parcial”, entre la “sustancia” y los “accidentes”. Cada cultura “particular” es, en alguna medida, toda la cultura, todas las culturas.

20. Sobre el significado del término “anti-naturalismo”, remitimos a la obra y el pensamiento de Clément Rosset; *cfr.* particularmente *La anti-naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974.

21. Ver: Arnold Gehlen, *El hombre, Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós, 1993; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1974, cap. “La libertad”; Paul Ricoeur, *op. cit.*

22. Ideas planteadas en nuestro país por Luis Villoro. *Cfr.* Luis Villoro, “Sobre relativismo moral y universalismo ético”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp. 141-154. *Cfr.* nuestro ensayo: “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana”, *Devenires III*, 6 (2002): 98-118. Publicado originalmente en Internet, en: polylog. Foro para el filosofar intercultural 2 (2001), 1-46. <http://www.polylog.org/lit/2/re1-es.htm>

23. Sobre la cultura como institución de la imaginación creadora *cfr.* la obra de Cornelius Castoriadis y Paul Ricoeur (del primero: “La institución imaginaria de la sociedad”, Vol. 11, en *Lo imaginario social y la institución*, Madrid, Tusquets, 1989; y del segundo *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, 2001).

24. Bajo la ambivalencia del término “sujeto”, entendemos con la primera expresión, “sujeto de cultura”, el hecho de que los seres humanos somos parte o producto de una cultura existente; con la segunda expresión, “sujeto de la cultura”, el hecho de que el núcleo de la dinámica cultural y el objetivo último de toda cultura se encuentra en la vida subjetiva.

25. *Cfr.* nuestro trabajo “Humanismo cósmico. El universalismo estético de José Vasconcelos”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 185-231.

PERSPECTIVAS DE LA CATEGORÍA DE ALTERIDAD: ANTROPOLOGÍA, UTOPIA

Esteban Krotz

Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma
Metropolitana

Desde aquel día todos fueron muy felices.

Final del cuento popular El pájaro de oro.

Mucho celebro que una forma de estado que desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los sólidos cimientos de una república a la par felicísima y por siempre duradera, en cuanto humanamente es posible conjeturarlo.

Tomas Moro, *Utopía*.

Hay dos formas de conocimiento —y, en cierto sentido, también de acción— que tienen en su centro la categoría de alteridad. A primera vista parecen ser totalmente distintas, incluso contrapuestas una a la otra. La primera: la antropología, una disciplina científica dedicada al análisis de la realidad sociocultural observable en las más diversas épocas y regiones del planeta, con una historia de éxito de siglo y medio, a pesar de lamentaciones cíclicamente renovadas de “estar en crisis”. La otra: la utopía, una tradición casi siempre identificada como simple literatura fantástica, nacida del descontento personal de sus autores con sus circunstancias particulares, y limitada al ámbito de la civilización noratlántica, que tuvo su gran auge del siglo XVI al XIX europeo, para desaparecer rápidamente a principios del corto siglo XX y convertirse a finales del mismo incluso en palabra negativamente connotada.

En lo que sigue¹ se tratará de mostrar que ambas formas de conocimiento —la antropología y la utopía— tienen mucho en común y han estado estre-

chamente vinculadas la una con la otra. El reconocimiento de las causas de su separación permite explorar el potencial de su reencuentro para lograr una comprensión más adecuada de nuestro tiempo y de sus perspectivas, nuestras perspectivas en nuestro polifacético y multicolor mundo de hoy, que parece acorralado igualmente por la llamada crisis ecológica, por las leyes del mercado, por el avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología y por la proliferación de la violencia en todas las dimensiones de la vida social.

1. La antropología

La antropología sociocultural o etnológica, que en un sentido amplio incluye la protohistoria, la bioantropología o antropología física, la etnohistoria/historia, la lingüística antropológica y la antropología social y cultural o etnología en el sentido más restringido, se establece, al igual que las demás ciencias sociales como disciplina académica durante la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, la historia del tema “antropología” es mucho más antigua; prácticamente tiene la misma edad que la especie humana. Es la historia de un campo de conocimiento centrado en una pregunta sobre la realidad experimentada, en la llamada “pregunta antropológica”. A la que nos referimos aquí, no es la de la antropología filosófica, sino aquella que nace de cierta situación o experiencia vivida, a saber: del contacto cultural. Desde que existen grupos humanos diferenciados, ha habido encuentros entre ellos y sus miembros. “La pregunta antropológica”, de la que aquí se trata, es “la pregunta por la igualdad en la diversidad y por la diversidad en la igualdad”,² es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación, que abarca tanto la otredad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significado de la otredad, por sus formas y sus transformaciones y también por las estrategias de acción pertinentes frente a ella.³

En el siglo XIX, en la civilización noratlántica, la experiencia directa e indirecta de otras culturas —al interior de los propios países en proceso de unificación uniformadora creciente a la sombra de la idea del estado nacional,

en ultramar como resultado del irrefrenable repartimiento del planeta entre las potencias en vías de urbanización, industrialización y cientifización, y en las épocas remotas de la historia de los propios pueblos europeos— se intensifica sin precedente y abarca a prácticamente todas las capas de la población de la península asiática llamada Europa⁴ y sus áreas de expansión demográfico-económica en el norte de Asia y de América. La reflexión sobre el contacto cultural deja entonces de estar enfocada al número tradicionalmente pequeño de culturas diferentes, ante todo vecinas, que solían encarar las sociedades humanas, y se abre al mosaico creciente casi a diario en tamaño y diversidad de sociedades y culturas, de formas de vida y de cosmovisión, hasta convertirse en el campo de análisis de los hechos sociales que conocemos hoy: la investigación científica de todas las sociedades y de todos los fenómenos socioculturales en el tiempo y el espacio mediante la categoría de la alteridad, es decir, bajo la perspectiva de su pertenencia al universo humano multiforme y multifacético; o sea, el estudio del universo de la especie humana como multiverso sociocultural, un abanico interminable de modos de entender y organizar la vida colectiva y, en consecuencia, también la de los individuos comprendidos por tales modos.⁵

De modo paralelo al proceso seguido por las ciencias naturales y a partir de la octava década del siglo XIX, crecientemente en relación de dependencia con tales ciencias que logran establecerse en los ámbitos académico y del sentido común como representantes exclusivos de la nueva forma de conocimiento finalmente verdadera, celebrada y promovida por Comité, llamada “ciencia”, la ciencia antropológica naciente recurre a la evolución como su primer paradigma. Desde entonces aborda las diferencias entre los pueblos y culturas como diferencias de grado (y no de esencia), pero a costa de explicadas como resultado del avance naturalmente desigual en velocidad hacia una única meta, o sea, hacia el mismo tipo de sociedad o estado civilizatorio. Como es sabido, mucho después todavía este modelo —que fue importante en el combate de varios biologicismos y racismos— ha sido utilizado como justificación de toda clase de imposiciones imperialistas (civilizadoras, evangelizadoras, desarrollistas). Lo que no ha cambiado es que los testimonios antropológicos de sociedades diferentes han provocado, entre especialistas y simples interesados el rechazo, la crítica, el asco y el sentido de estar amenazado por “lo otro” y, a veces, por

determinados “otros”, pero también la curiosidad, el agrado, la fascinación e incluso la perturbadora impresión de estar ante mundos donde los problemas perennes de la condición humana han sido resueltos mejor que en cualquier otra parte y, particularmente, en el lugar y el tiempo en que a uno mismo le tocó vivir.

2. La utopía

El que también la utopía recurra —aunque no de la misma manera— a la categoría de alteridad para analizar la realidad sociocultural, ha quedado largamente ocultado por el habitual error de limitada sólo a textos escritos (casi siempre de origen noratlántico) y de identificada simplemente con imaginaciones de individuos particulares o, en el mejor de los casos, con expresiones de algún simpático descontento personal. Sin embargo, la lectura antropológicamente adiestrada de la obra de Tomás Moro, que le dio a comienzos del siglo XVI nombre, más no origen, a esta antiquísima tradición de conocimiento llamada utopía, documentada en muchas partes del planeta, la revela como un auténtico ensayo de análisis social (precientífico⁶) y, al mismo tiempo, como una expresión verbal diáfana de lo que en muchas otras manifestaciones utópicas (incluso escritas o contadas) queda más bien opaco, ambiguo e incluso grotescamente cifrado. Hay que darse cuenta, ante todo, que toda la primera parte del libro no trata para nada lo que usualmente se asocia con la temática de la obra, es decir, la vida feliz de gente extraña en una isla lejana. En vez de esto, se discute la situación general de la patria del autor, su insatisfactoria organización política, sus acelerados procesos de transformación social, entre cuyas principales víctimas están los campesinos pobres, los migrantes expulsados de sus hogares y asalariados hacinados en barrios horrendos, todos en la mira de una jurisprudencia que se ensaña con quienes roban porque no se les deja otro modo de vivir.⁷ Y cuando en la segunda parte se expone detalladamente la manera en que viven, trabajan y se divierten los habitantes de la isla Utopía, entonces se nota pronto que no se está ante una fantasía abstracta o una imaginación que únicamente refleja los gustos y las aversiones peculiares de su autor —por cierto, ningún soñador alejado del

mundo real, sino padre de familia, abogado, diplomático, miembro del parlamento y ministro, un verdadero “hombre para todas las épocas”,⁸ declarado por la Iglesia Católica hace tiempo santo y hace poco patrono de los políticos—; más bien se descubre que se está ante un auténtico análisis socio científico en ciernes, si por tal entendemos el diagnóstico de una situación social mediante la búsqueda de relaciones causa-efecto necesarias. Este diagnóstico no adopta la forma ni procede, claro está, al modo de los tratados universitarios modernos. Más bien utiliza el experimento mental para demostrar que la asombrosa vida en la isla Utopía no es tal por causa de la gracia divina, de las condiciones climáticas o de la presencia de una esencia humana distinta de la de los ingleses del siglo XVI. La vida en Utopía es vida buena, y buena vida para todos, porque ha sido construida sobre otros principios que los que rigen la vida en Inglaterra y las demás sociedades conocidas. Es la única comunidad humana “digna, a justo título, de tal nombre”,⁹ porque sus ciudadanos — quienes son iguales en constitución e inteligencia a los ingleses y viven en el mismo planeta que aquellos— se han organizado de otra forma y le han otorgado significados diferentes a las cosas que se hallan tanto aquí como allá. Por ejemplo, también en Utopía hay oro y plata, pero allá se ha curado la fiebre de buscarlos y de poseerlos, fiebre que impulsó precisamente en aquellas décadas la primera globalización y originó tanta desgracia y muerte.¹⁰ Y es que los utópicos no usan estos metales para la compra de bienes, reconocimiento, seguridad y afecto, sino para fabricar bacinicas y grilletes; al mismo tiempo, han eliminado la tajante división social del trabajo común en Europa y establecido el acceso igualitario y generalizado a todos los satisfactores vitales, incluyendo el conocimiento y las artes, y hecho transparente y participativa la toma de decisiones sobre los asuntos públicos, entre los cuales están también los eclesiásticos. Pero es más: la descripción de la isla, cuyo número de ciudades es el mismo que el de las provincias de Inglaterra de entonces y cuya capital Amauroto tiene las mismas características topográficas y arquitectónicas que las que hicieron famosa la ciudad de Londres,¹¹ pone de manifiesto que la sociedad utópica es la sociedad inglesa al revés. Más bien: Inglaterra está de cabeza, porque permite y cultiva en su seno divisiones sociales que hacen la vida tan pesada y desdichada para la mayoría mientras que un reducido número “de gentes ricas que a la sombra y en nombre de la república, sólo se

ocupan de su propio bienestar, discurriendo toda clase de procedimientos y argucias, tanto para seguir, sin temor a perderlo, en posesión de lo que adquirieron por malas artes, como para beneficiarse al menor costo posible, del trabajo y esfuerzo de los pobres y abusar de ellos”.¹²

Además, toda la primera parte de la obra y muchos lugares de la segunda revelan claramente el fundamento social de la tradición utópica, su sustrato social básico. Aunque la utopía es una constante antropológica universal, su principal caldo de cultivo son los perdedores del sistema, los perdedores de siempre, los que no cuentan, los de abajo. Más que hablar por ellos, Moro — y tantos otros escritores de novelas y proyectos utópicos, de modo explícito o implícito, sépanlo o no— aclara las causas de su malestar, pone en palabras su protesta y su esperanza, da una apariencia de factibilidad a sus propuestas, traduce en un modelo lo que se encuentra de manera muda, reprimida o confusa en las manifestaciones culturales generadas por el pueblo pobre, iletrado, desorganizado, enajenado, ideologizado, cuyos símbolos y ritos, gestos e imágenes, manifiestos y proclamas, recuerdos y proyecciones de carácter utópico suelen ser ambiguos y fragmentarios, a menudo grotescos y difíciles de traducir al universo simbólico de otra cultura y época. En la raíz de la tradición utópica está la negación de los condenados de la tierra a seguir siéndolo por siempre; la incredulidad esperanzada de que esta vida suya no puede ser vida humana¹³ propiamente dicha; la convicción rebelde de que las cosas van a tener que cambiar porque no están como deben. ¿Y no es llamativa la frecuencia con que son señaladas en las expresiones utópicas de todos los tiempos una y otra vez los mismos elementos en la conducta y la estructura social como causas de la miseria actual: la posibilidad de poseer sin compartir, la conversión de los congéneres en medios para escalar, la venta del arbitraje? Así, la denuncia y la protesta y el diagnóstico se mezclan con el anuncio —aunque la aurora del mañana mejor no se deba únicamente al sol naciente que sale sólo, sino también a las quemaduras de las barricadas erigidas por quienes se oponen a la llegada del milenio de la armonía y la paz, de la libertad, la igualdad y la fraternidad tantas veces esperado, avizorado, buscado, ensayado.

3. Antropología y utopía: parentescos

Este sueño de la sociedad humana que solamente es eso: humana, ha sido desde siempre un importante impulso para emprender viajes, tanto los de la exploración y del descubrimiento como de los sin retorno, emigrantes y fundadores de comunidades de ciudadanos libres, iguales y felices. Es sabido que en mapas antiguos y medievales se hallan estos lugares que entonces se llamaban la Atlántida, las Puertas del Paraíso, la tierra del Preste Juan. . . Más tarde, las áreas de la emigración europea masiva de los siglos XVIII y XIX se poblaron también con experimentos utópicos de toda clase, desde las comunas socialistas hasta los quilombos y Canudos.¹⁴ y poco antes de la Revolución Francesa aparece por primera vez una “novela política” cuyo protagonista principal encuentra la sociedad ideal no ahora pero en otro lugar, sino en el mismo lugar, aunque siete siglos después —eco, consignado por la pluma de Mercier,¹⁵ de la espera de tantas generaciones de la irrupción del reino milenar en la tierra, esta tierra.

A su vez, las noticias sobre modos de vida diferentes provenientes de sociedades exóticas en ultramar, pero también de rincones apartados de la propia patria y de épocas pasadas, siempre han fertilizado el sueño utópico; mucho de lo que aventureros y misioneros, marineros y periodistas y finalmente también los antropólogos profesionales vieron o creían haber visto, se encuentra como referente patente u oculto en numerosos textos utópicos como el Moreano, De mayor importancia, empero, es que estos relatos han contribuido a hacer más verosímil idea de que en algún lugar o tiempo hay, de hecho, condiciones muy diferentes de la familiar tristeza de todos los días; a hacer más sugerente el llamado a iniciar ya el camino hacia tal lugar o a tomar parte en la conversión del actual no-lugar (u-topos) para muchos, en un lugar bello (eu-topos) para todos.

Como se ve en seguida, el sueño utópico y la información etnográfica igualmente ponen en tensión el orden establecido.

La otra sociedad realmente existente, por el simple hecho de ser diferente de la acostumbrada y más aún, cuando se hace inteligible su racionalidad propia mediante el análisis antropológico, cuestiona la normalidad considerada generalmente “natural” o “sempiterna” en donde se recibe su noticia. Cons-

tituye siempre una alternativa: lo que aquí y ahora se hace de una manera, se hacía o se hace en otras partes de otra manera —por lo que, especialmente entre quienes no son beneficiarios directos del orden imperante, surge la pregunta ¿por qué las cosas aquí y ahora no podrían ser de otra manera también?, e incluso se empieza a jugar con la idea de modificarlas.¹⁶

Podría decirse también que se evidencian aquí el carácter auténticamente subversivo de la etnografía y de la antropología —independientemente, por completo, de los intereses y las posiciones personales de las y los profesionales que cultivan estas disciplinas— y otra faceta más de su parentesco con la denuncia utópica. Ésta, a su vez, no está interesada en negociar mejorías, sino en sustituir el caos del presente por un orden humano verdaderamente tal, el del caminar erguido en comunidad, donde, como dice la canción, “la tierra es de todos y no de quien tenga más”.

Así, la diversidad sociocultural etnográficamente documentada, que generó la perspectiva analítica de la alteridad, y la perspectiva utópica de la alteridad que se manifiesta tanto en el sueño diurno como en el experimento anticipatorio confluyen y se fertilizan mutuamente en la búsqueda de los esbozos y los gérmenes del mundo humano posible que se hallan en el presente.

4. Antropología y utopía: domesticaciones, desvanecimientos, distanciamientos

Pero es precisamente en el siglo XIX cuando esta unión se rompe y se trata de inhibirla definitivamente. La conversión de la antropología en disciplina científica significó la adopción de una versión del evolucionismo que finalmente hace ver —como lo ve también el nada espontáneo sentido común en los países y sectores sociales llamados “avanzados”— a los otros como marcados por el déficit: son sociedades, culturas, subculturas identificadas negativamente (o sea: no-estatales, no-industriales, no-centralizadas, no-alfabetas, no-secularizadas, etc.); fórmulas como “aún les falta” y “todavía no tienen” esto y aquello (para ser como las sociedades y sectores sociales a los que suelen pertenecer los profesionales de la antropología y de la filosofía) siguen siendo frecuentes en descripciones etnográficas. Y un siglo después, a la sombra del

supuesto “fin de los grandes relatos”, se ha llegado a sustituir el asombro ante la realidad sociocultural diferente por la inspección de la subjetividad de quienes iban a tener el papel de introducirnos a ella, mediante descripción y análisis y proporcionamos claves para su comprensión —repetiendo así, en el nivel académico el resultado predominante del turismo masivo cuyos protagonistas, si es que llegan a entrar en contacto con otra realidad sociocultural al cambiarse de región, apenas regresan con unas cuantas emociones que más hablan y quieren hablar de ellos mismos que de los que fueron sus anfitriones temporales. Finalmente hay que recordar también que la refiguración de la pregunta antropológica en ciencia positiva eliminó de su seno la consideración de los aspectos éticos implicados en la construcción del conocimiento.

Por su parte, la utopía sufrió inanición y travestismo. A esto contribuyó de manera prominente la invención misma de las ciencias sociales, pues parecía volver innecesaria y anacrónica la utopía como forma de conocimiento. Pero también la imposibilidad de maduración o rectificación de los grandes experimentos de transformación social iniciados bajo signos utópicos —desde las revoluciones rusa y cubana hasta las revoluciones anticoloniales de la India y Argelia— tornaron sospechoso el llamado al cambio radical incluso para las víctimas de la situación imperante. A esto se agrega que la ideología dominante logró transmutar el significado de la idea de utopía en su contrario,

Infundiendo miedo ante el futuro. ¿O no es cierto que las tan leídas novelas de Samjiatin y Huxley, Bradbury y Orwell, y la mayor parte de la llamada ciencia ficción, terminen por alentar el conformismo con lo que existe? Porque aún cuando el presente no sea muy digno y sea poco lo que se tenga, lo que vendrá será seguramente peor —éste es el mensaje bastante convincente de estas auténticas anti-utopías.¹⁷ Así, la proclama del “fin de la historia”¹⁸ es convenientemente completada por el desmovilizador “fin de la era de las utopías”.¹⁹

5. A modo de conclusión: multiverso sociocultural, confluencias utópicas

Y, sin embargo, sabemos que la diversidad socio cultural no se ha dejado domesticar, desaparecer, asimilar por completo y definitivamente a la forma de

vida, que en un momento dado consideran como la única valiosa los sectores hegemónicos del planeta o de un país.²⁰ Al contrario, por una combinación de factores aún no bien explicada y ciertamente no prevista, han tomado la palabra por doquier sociedades y grupos sociales que exigen “reconocimiento” para sus formas de ver y vivir la vida que son, no hay que olvidado, al igual que la cultura nuestra, heterogéneas en muchos sentidos, cambiantes y de límites porosos.²¹ El caer en la cuenta que son precisamente aquellos que durante siglos y hasta ahora han estado en el lado de los perdedores del sistema mundial moderno, quienes ahora exigen el “diálogo cultural”, libera a esta palabra de moda del dejo de tertulia humanista y vuelve a hacer visibles las relaciones globales de poder y dependencia, de explotación y exclusión (que llevan a que en una reunión internacional llamada “Cumbre del Milenio”²² se proponga reducir en los próximos quince años a la mitad el número de miserables y hambrientos del planeta, o sea, dejando como están, nada menos que alrededor de “solamente” 500 o 600 millones de nuestros contemporáneos).

Recuerda que de lo que se trata no es la promoción de folklore, sino el seguramente doloroso proceso de ponerse de acuerdo sobre derechos y obligaciones, sobre formas de resolver conflictos y de establecer las condiciones económicas y sociales para la vida digna de todos.

Se ha insistido acertadamente en el “desarme cultural”²³ como precondition necesaria de este diálogo. Entre otras, esta precondition significa que los grupos actualmente dominantes y sus intelectuales deben poner entre paréntesis todas sus certezas y abrirse a otras formas realmente existentes de organizar el poder, la normatividad social, el conocimiento de lo verdadero, las virtudes y la fiesta. Pero el hecho de que ya ni siquiera adquisiciones históricas de Occidente tan importantes como la división de poderes y la tolerancia religiosa, los derechos humanos y la ciencia sean tabúes, no tiene que llevar a la errónea conclusión de que hay que abandonar la búsqueda de la verdad — más bien, en las diferentes culturas aparecerán fragmentariamente los destellos de la misma verdad anhelada por todas.

En el sentido de esto último, un camino para salir del aparente atolladero entre universalismo impositivo y relativismo complaciente (que finalmente resultaría cómplice de aquel), podría ser la renovada, filosófica y antropológicamente ilustrada atención a los componentes Utópicos presentes

en las diversas culturas. La conjugación, el diálogo de las diferentes formas de análisis y propuesta, diagnóstico y denuncia, anuncio y llamado a la acción contenidas en estos componentes utópicos podrían llevar a un proceso intercultural de construcción de perspectivas, donde lo propio de cada cultura no es valor intocable que debe defenderse a ultranza, sino simplemente aporte a una búsqueda en exactamente la misma dirección a la que apuntan los sueños utópicos de los demás y de todos los tiempos, por más diferentes, cifrados y fragmentarios que sean; líneas convergentes todas para hacer emerger en visión y acción, en sueño diurno íntimo y estructura institucional, ese algo que —como dice Ernest Bloch— está aún “oculto en la realidad que necesita llevarse a cabo”, esta “posibilidad objetivamente real” que existe en este mundo aún inconcluso y “para el que no hay ejemplos conocidos que seguir”.²⁴ Todo ello para que nazca ese algo “que a todos les ilumina la infancia pero donde todavía nadie ha estado”,²⁵ que será lo que el sueño Moreano vislumbra como el mundo donde todas las “acciones, incluyendo las virtudes mismas tienden al placer y a la felicidad como fin”.²⁶

Notas

1. Este texto es una versión revisada de la conferencia impartida en la sesión plenaria “Nuevos movimientos sociales y culturales” del I Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en agosto de 2002. Aprovecho la oportunidad para agradecer a Mario Teodoro Ramírez su amable invitación a participar en este evento.

2. Esteban Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, p. 6. En: *Alteridades*, vol. 4, 1994, no 8, pp. 5-11 (también en: <www.uam-antropologia.info/alteridades/alt6-l-krotz.pdf>).

3. Esto “implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido; finalmente es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella” (E. Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, *op. cit.*, pp. 6-7).

4. El antropólogo Eric R. Wolf llama “una península pequeña de la masa terrestre de Asi” (*Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 465).

5. Esta perspectiva se encuentra expuesta más ampliamente en Esteban Krotz, *Otredad cultural entre utopía y ciencia*, caps. VII y VIII, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002.

6. El adjetivo “precientífico” no implica aquí una descalificación, sino se refiere al hecho de que la ciencia en el sentido moderno, a pesar de numerosos antecedentes, es una creación del siglo XIX. En ese sentido, un análisis reciente de la obra de Moro, ubica a su obra principal como texto “en el límite entre ficción literaria y tratado político” (Dietmar Herz, *Thomas Morus zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1999, p.141).

7. Por ello opina Tomás Moro que “ni un simple hurto es tan gran crimen que deba pagarse con la vida ni existe castigo bastante eficaz para apartar del latrocinio los que no tienen otro medio de procurarse el sustento” (“Utopía”, p. 50, en: E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 37-140).

8. Así el título de una famosa película sobre Tomás Moro, *A Man for All Seasons* (Columbia Pictures, 1966, basada en la obra de Robert Bolt).

9. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 136.

10. Hernán Cortés hablaba de la “enfermedad del corazón” de los europeos que sólo se curaba con el oro arrebatado a los indios americanos (ver Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 338).

11. Sobre esto informa detalladamente el estudio de Louis Marin, *Utópicas: juegos de espacios*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1975.

12. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 135.

13. “... una vida miserable y, desde luego, de peor condición que la de un animal”, la califica Tomás Moro (“Utopía”, *op. cit.*, p. 135).

14. Para este último caso se cuenta con el conocido estudio de María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México, Siglo Veintiuno, 1969).

15. Louis-Sébastien Mercier, *Año dos mil cuatrocientos cuarenta*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes / Universidad Autónoma Metropolitana, 1987.

16. Sobre el carácter subversivo de la antropología ver Esteban Krotz, “Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía”, pp. 12-13. En: *Boletín Antropológico*, no 48, enero-abril de 2000, pp. 5-18.

17. Ver para esto E. Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.

18. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

19. Joachim Fest, *Der zerstörte Traum: vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlín, Siedler, 1995.

20. Una introducción a esta “obcecada realidad de ‘los otros’” Guillermo Bonfil, “Por la diversidad de futuro”, p. 225. En: G. Bonfil, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 222-234) constituye precisamente el citado libro compilado por G. Bonfil, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, *op. cit.*

21. El arriba citado Eric Wolf subraya este carácter de las entidades culturales, cuyo reconocimiento ha resultado difícil para algunas corrientes antropológicas tradicionales (E. R. Wolf, *op. cit.*, pp. 27-34) y que ha sido un tópico importante también para el debate entre liberales y comunitaristas sobre el multiculturalismo (ver, por ejemplo, Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, p. 145 y ss).

22. Organización de las Naciones Unidas, Declaración del Milenio, arto 19. (<www.un.org/spanish/millenniumgoals/ares552.html>)

23. Raimon Pannikar, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993.

24. Ernest Bloch, “Fragmentos sobre la utopía”, p. 259. En: Esteban Krotz, *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988, pp. 257-269.

25. Ernest Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 3, Francfor, Suhrkamp, 1959, p. 1628.

26. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 100.

TEORÍAS DEL SIMBOLISMO. UN ANÁLISIS CRÍTICO

Juan Carlos Rodríguez Delgado
Universidad del País Vasco

Abordar el estudio de los fenómenos simbólicos choca con el obstáculo primero de lo dificultoso y controvertido de su delimitación, dado el carácter extremadamente difuso y diverso de los campos sobre los que su reflexión se desarrolla: la lingüística, la semiótica, la estética, la antropología, la historia de las religiones, la psicología. Por lo tanto, el presente trabajo no se propone la tarea imposible de lograr una definición del 'símbolo', sino que trata de ofrecer un recorrido por los intentos más importantes de reflexión sobre eso que se da en llamar 'lo simbólico', 'el simbolismo', sobre los fenómenos que abarca y los problemas teóricos que suscita.

La consideración de los fenómenos simbólicos, no como fantasías, productos deficientes, o recursos alegóricos, sino como formas propias de expresión y comprensión del mundo, como vías o modos autónomos de conocimiento y de aprehensión de la realidad, constituye un criterio de selección de los distintos enfoques de estudio del simbolismo abordados en este análisis crítico.

Dado el papel principal que la noción de 'significado' ha jugado en las teorías del simbolismo, otorgamos a esta cuestión de la significación de los procedimientos simbólicos el rango de piedra de toque que permita llevar a cabo una primera ordenación en la heterogeneidad de planteamientos presentes en este campo de estudio.

Así los dos grandes bloques en que dividimos la presentación de las teorías del simbolismo se diferencian en la aceptación o puesta en cuestión del 'paradigma lingüístico' como modelo de todo sistema simbólico. Para las diversas teorías que se basan en este paradigma la palabra constituye el signo por antonomasia y la comprensión del sentido de las expresiones lingüísticas el proceso de significación por excelencia. Este enfoque se empeña en un tratamiento unitario que reduce todo sistema de signos y procedimientos simbólicos a una

relación básica de significación entre dos términos (las dos caras inseparables del signo lingüístico, significante y significado, en terminología saussuriana), y lleva a concebir la relación entre el elemento sensible y el sentido como una asociación preestablecida, como una relación de código que no involucra trabajo cognitivo alguno. Este modelo presente desde Aristóteles, y cuya generalización a todas las formas de comunicación nos remite a S. Agustín, es el que preside la concepción saussuriana del signo. Implícita o explícitamente, se funda en la tesis de la efiabilidad de todo contenido significativo, y defienden que todos los sistemas de signos y símbolos comparten propiedades estructurales semejantes.

Llamamos *semiológica* a esta teoría por ser ésta la concepción de la Semiología fundada por F. de Saussure, que considera bajo un mismo patrón, que él denomina 'signo' y que constituye la unión indisoluble de una imagen acústica y un concepto o sentido usual (significante y significado), un conjunto de fenómenos culturales de diversa naturaleza.

Frente a esta perspectiva, y en polémica con ella, se sitúan otros estudiosos que han puesto de relieve y prestado más atención a las diferencias fundamentales entre los modos de operar de los distintos fenómenos englobados por el planteamiento semiológico, abogando por el abandono del marco teórico basado en el paradigma lingüístico para poder acceder a una comprensión de las características específicas de los procedimientos simbólicos. Estos autores, rechazando un tratamiento del simbolismo en base a la relación de significación concebida según el modelo del código, se interesan por construir una teoría que de cuenta del proceso cognitivo específico involucrado en los modos simbólicos. Un estudio de los fenómenos simbólicos actualmente no puede ser abordado de modo satisfactorio prescindiendo de las clarificaciones y cuestiones planteadas por estas reflexiones.

Las concepciones semiológicas del simbolismo

En un estudio de las teorías del simbolismo es ineludible la referencia a Ernest Cassirer, filósofo neokantiano, autor de la *Filosofía de las Formas Simbólicas* (3 vol., 1922-1929). Partiendo del principio en que se apoya la 'revolución

copernicana' operada por Kant, que rechazaba la concepción del conocimiento científico como reflejo de una realidad exterior y defendía la existencia de estructuras de pensamiento independientes del contenido del mismo, Cassirer amplía el alcance de esta revolución al conjunto de los modos culturales de aprehensión de la realidad.

Con la expresión 'formas simbólicas' este filósofo se refiere, además de al conocimiento teórico, al lenguaje, al mundo mítico-religioso y al arte, como expresiones del espíritu que crean mundos propios de sentido, inaugurando así un tratamiento filosófico sistemático de estas formas culturales, como modos que son de conformación de la realidad y de ordenación de los pensamientos, deseos y sentimientos. Para este filósofo la definición del hombre como animal racional es una definición estrecha y restrictiva, que no para mientes en la riqueza y variedad de las formas culturales, que él denomina 'simbólicas', que constituyen al hombre y su mundo, y aboga, por tanto, por una consideración del hombre como animal simbólico. Cassirer subraya, junto a su dimensión cognoscitiva y la coherencia y lógica propias de cada una de las formas simbólicas, su alcance ético-político. Defiende explícitamente la exigencia de estudiar al hombre en su vida política y social, sin restringir ésta a su concepción actual, pues, "La vida política no es, sin embargo, la forma única de una existencia humana en común. En la historia del género humano el Estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes de que el hombre haya descubierto esta forma de organización social ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte. Hay que admitir esta base más ancha si queremos desarrollar una teoría del hombre".¹

Aquí, ya aparece claramente enunciado lo que consideramos de primordial importancia en la reflexión acerca del simbolismo: *la valorización cognoscitiva* de las llamadas formas simbólicas y la *dimensión ético-política* en ellas involucradas.

Sin embargo, el afán sintético, propio de la tradición filosófica en la que se inserta, conduce a Cassirer a centrar su interés en la unidad de la conciencia humana, y a destacar, por tanto, lo que de común tienen esas distintas formas culturales, a través de las que el hombre da sentido al mundo. Para este filósofo neokantiano las categorías de las distintas formas simbólicas no revelan

diferencias de cualidad, sino que constituyen modalidades diversas de una misma naturaleza. Desde esta perspectiva la 'función simbólica' es concebida como el factor unitivo de la conciencia, y la tarea de la filosofía es la de descubrir los "rasgos de configuración comunes y típicos" de las diversas formas simbólicas. Cassirer busca las estructuras uniforme y universalmente válidas, y entiende por 'forma simbólica' "toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente".² Es decir, bajo el término 'simbólico' se engloba a todo fenómeno que manifieste un sentido a través de una forma sensible. Con el término "forma" este filósofo neokantiano destaca que lo simbólico no es propiedad de ningún contenido particular, cosa o sustancia alguna, sino que constituye una función de la conciencia que hace posible la puesta en marcha de operaciones determinadas siguiendo reglas fijas y universales.

Cassirer define los símbolos en contraposición a los signos o señales que operan en el mundo animal. Frente a éstos, cuyo ámbito es el mundo físico, los símbolos se caracterizan por ser "una parte del mundo humano del sentido", y no se limitan a su ser físico o substancial, sino que poseen un valor funcional. La universalidad, "debida al hecho de que cada cosa posee un nombre", y la variabilidad, son las prerrogativas principales del simbolismo, y las que permiten el desarrollo de "una capacidad para aislar relaciones, para consideradas en su sentido abstracto", sobre la que se asienta el pensamiento reflexivo.

El término 'símbolo' es entendido aquí de una manera más acorde con su uso en la tradición americana, influida por Peirce, en la que se tiende a llamar 'símbolo' a lo que la tradición europea designa con el nombre de 'signo'. En la tradición peirceana la definición del 'símbolo' se basa en la convencionalidad o arbitrariedad de la relación del elemento sensible con su significado, y en esta clase de signo se incluye la palabra. Sin embargo, en la tradición saussuriana, en contraposición al signo lingüístico arbitrario, el 'símbolo' (semejante a lo que Peirce llama 'icono') se define como motivado. Para Saussure, "El símbolo tiene por carácter no ser nunca arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo".³

El sistema 'simbólico' es, según Cassirer, lo que libera al hombre del automatismo estímulo-reacción que caracteriza a las reacciones orgánicas animales,

permitiendo que las respuestas humanas puedan ser demoradas o interrumpidas por un complejo proceso de pensamiento. Su consideración del simbolismo apunta a una racionalidad más amplia que la racionalidad lógica. Y estas 'formas' de la racionalidad ampliada son las definitorias de la naturaleza específicamente humana, pues el hombre "ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte, la religión constituyen partes de ese universo {...}. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial".⁴

Como vemos, un conjunto de distintas formas de conocimiento y expresión se conciben bajo el mismo paradigma científico, que Cassirer denomina 'símbolo' y que considera el factor necesario y esencial del pensamiento. Lo simbólico se resume en la "función del significar", el concepto de símbolo "cubre la totalidad de los fenómenos que vuelven manifiesta bajo la forma que sea la realización de un sentido en un sensible (*Sinnerfiillung im Sinnlichen*) y todos los contextos en los cuales un datum sensible, cualquiera que sea su tipo de existencia, (*in der Art seines Da-Seins und So-Seins*) es representado como incorporación particular, como manifestación y encarnación de una significación".⁵

El afán sintético y unitario de Cassirer en este tratamiento de los fenómenos simbólicos le emparenta con la semiología de Saussure, que también considera bajo un mismo patrón, que él denominaba 'signo' (y al que corresponde aproximadamente el 'símbolo' cassireriano) un conjunto de fenómenos culturales de dispar naturaleza. Así, en las claras formulaciones del lingüista leemos: "La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Sólo que es el más importante de estos sistemas. Se puede pues *concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *Semiología*". Y continúa Saussure diciendo que "Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan {...}. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la Semiología descubra serán aplicables a la

lingüística”.⁶ De este modo “al considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos, estos hechos aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agrupados en la semiología y de explicados por las leyes de esta ciencia” (*ibíd.*, p. 34). Y más adelante afirma que, por el carácter arbitrario de los signos lingüísticos, “la lingüística puede convertirse en patrón general de toda semiología aun cuando la lengua no sea más que un sistema particular”.⁷

En el caso de Cassirer el lenguaje constituye también la piedra angular de su edificio teórico. Inspirándose en la visión de Wilhelm von Humboldt, que concibe el lenguaje como una ‘actividad’ (*energeia*) que ‘crea’ la realidad, el filósofo convierte a éste en el prototipo de todo procedimiento simbólico. Es preciso señalar, por lo que supone de distanciamiento del modelo de código, que en esta concepción del lenguaje, a diferencia de la saussureana, cobra relevancia el *uso*, el papel del usuario concreto de los signos “que les imprime un nuevo cuño”. El lenguaje se presenta como algo constantemente abierto a la influencia de “un nuevo sentido vital e individual” que al irrumpir en él “puede ir tan allá que a la postre parezca transformar todo el cuerpo del lenguaje, el léxico, la gramática, el estilo”.⁸ El lenguaje ocupa un lugar central en la topología simbólica cassireriana: “en tanto que forma de conjunto del espíritu, {el lenguaje} se encuentra en la frontera entre el *mythos* y el *logos*, y {...} representa por otra parte el medio y la mediación entre las visiones teórica y estética del mundo”.⁹

Dentro de la función general de significar propia del símbolo Cassirer distingue tres niveles: la *función expresiva* (*Ausdrucksfunktion*), en la que se da la unidad entre el símbolo y el objeto, sin distinción entre ellos; la *función representacional* (*Darstellungsfunktion*), en la que se distingue símbolo y objeto; y la *función conceptual o significación pura* (*Bedeutungsfunktion*), en la que el objeto es considerado una construcción del símbolo. A estas tres ‘dimensiones’ corresponden respectivamente el mito, el lenguaje y el pensamiento conceptual. En el pensamiento de Cassirer la significación expresiva es la más fundamental y primariaporque “ignora diferencia entre ‘imagen’ y ‘cosa’, entre ‘signo’ y designado”. Sin embargo, esto no quiere decir que esta diferencia no exista en este nivel, sino sólo que no es reconocida como tal.

Dentro de esta visión, Cassirer trata en extenso el pensamiento mítico, presentándolo, a la vez, como una vía autónoma de conocimiento y como una

etapa inferior, aunque necesaria, en el desarrollo de todas las demás formas simbólicas de mayor capacidad de abstracción, entre las que corresponden al conocimiento lógico-científico, caracterizado por la exactitud y la certeza, ocupan el lugar más elevado. Su empeño racionalista le lleva a buscar una ley universal que defina la peculiaridad de este pensamiento mítico. Así, ‘encuentra’ la ley de *concrecencia* o *coincidencia* de los términos de la relación, según la cual: “En el pensamiento mitológico *todo* puede derivarse de *todo*, porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente”.¹⁰ Se trata de una ley que funciona, en palabras de Cassirer, como “una especie de pegamento capaz de aglutinar de algún modo hasta las cosas más heterogéneas”¹¹ En realidad, esto a lo que Cassirer llama ley, no es otra cosa que la negación de toda ley.

A pesar de sus pre-juicios filosóficos, la aproximación de Cassirer al pensamiento mítico encierra valiosas contribuciones al estudio de los fenómenos simbólicos. Destacaremos dos que consideramos aportaciones a tener en cuenta en todo estudio de estos procedimientos simbólicos.

En primer lugar, merece subrayarse la crítica de Cassirer a la visión alegórica de los mitos como expresión de ‘otra cosa’, de ‘otro sentido oculto al que indirectamente apuntan’, y defiende el mito como una forma autónoma de pensamiento que tiene su sentido en sí mismo. Recogiendo la fórmula de Schelling, aboga por una visión ‘tautegórica’ del mito frente a la interpretación alegórica.

En segundo lugar, debe destacarse el acento que pone el enfoque cassireriano en la dimensión esencialmente emocional del mito. Para Cassirer cualquier caracterización de las *formas de pensamiento* míticas se revelará insuficiente “mientras no logre retroceder desde la mera *forma de pensamiento* del mito hasta su *forma de intuición* y hasta su peculiar *forma de vida*”.¹² Así, refiriéndose a la experiencia mítica, Cassirer afirma que “Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de ‘sentido’ o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas”.¹³

Sin embargo, estas aportaciones se ven depreciadas por su enfoque kantiano-hegeliano, en el que el lugar culminante lo ocupan las formas simbólicas del

pensamiento lógico-científico, las más alejadas del mundo de los sentimientos. El pensamiento conceptual implica la superación y la desaparición del pensamiento mítico, pues “la imagen del mundo del mito y la del conocimiento teórico no pueden coexistir ni yuxtaponerse en el mismo espacio de pensamiento. Ambas se excluyen más bien recíprocamente: el comienzo de una equivale al fin de la otra”.¹⁴ En la fenomenología cassireriana la importancia de la dimensión emocional se relega a los estados iniciales del desarrollo del simbolismo y del conocimiento humano, en los que la presencia, la concreción y la relación de *identidad* real (ausencia de relación de representación) aparecen como características de este pensamiento ‘primitivo’.

En definitiva, en el pensamiento de Cassirer se vive una tensión entre el reconocimiento del carácter cognoscitivo autónomo de diferentes formas simbólicas y su pretensión sintética de englobarlas en un marco teórico basado en un paradigma unitario. El mismo Cassirer, a pesar de reconocer como meta de la filosofía “la búsqueda de una unidad fundamental de este mundo ideal”, concluye su *Antropología filosófica* reconociendo que “no tiene que confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. No pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, pero esta multiplicidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: ‘armonía en la contrariedad, como en el caso del arco y la lira’”.

La influencia de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer ha alcanzado diversos campos del pensamiento del siglo XX, como son el New Criticism americano, la estética semiótica de Charles Morris, y la iconología de E. Panofsky. En el terreno de la filosofía Cassirer tiene en Susanne K. Langer su más directa heredera. Comparte con Cassirer el rechazo al empirismo y subraya el papel central que desempeña el problema del significado, dado que “nuestros datos *sensoriales primariamente son símbolos*” y que el edificio del conocimiento humano se apoya en “una estructura de *hechos que son símbolos* y de *leyes que son sus significados*.” Langer considera el simbolismo como “la nueva clave

de la filosofía”, y concibe la función de transformación simbólica, además de como actividad específica, como necesidad básica y natural del hombre. La simbolización, para esta autora, es previa al pensamiento y el punto de partida de toda intelección.

Siguiendo a Cassirer, Langer considera el *significado* como una función de los términos y no como una propiedad de ellos, y distingue entre el símbolo y el signo-señal. La diferencia fundamental estriba en que el primero no reemplaza o anuncia, como hace el segundo, a su objeto, sino que es “vehículo para la concepción de objetos”, y nos permite “pensar en” o “referirse a” aquello que no está presente. La función señaladora de los signos y la función simbólica difieren radicalmente en que la primera implica tres términos (sujeto, signo y objeto) y la segunda, en su forma más simple, la denotación, cuatro (sujeto, símbolo, concepción y objeto).

Frente a la *señalación*, que se da en el caso del signo-señal, en el símbolo están implicadas las funciones de *denotación* (“la compleja relación que mantiene un nombre con el objeto al que denomina”) y *connotación* (“la relación más directa entre el nombre —o símbolo— y la concepción asociada con él”). Lo que tienen de común, según Langer, todos los símbolos, es el “oficio de formulación lógica, de *conceptualizar* lo que comunican; por simple o vasto que sea su sentido, este sentido es un *significado* y, por tanto, un elemento de comprensión. La noción de *significado* aparece aquí ligada a la de *concepto*, que es a su vez definida de una forma vaga como “todo lo que un símbolo realmente transmite”.¹⁵ Según la propia definición de Langer, “un símbolo es todo artificio que nos permita llevar a cabo una abstracción”.¹⁶

Aunque el enfoque de esta estudiosa está presidido por un afán sintético racional, que lleva a buscar constantes lógicas comunes y a integrar todos los procesos culturales en una teoría general del simbolismo asimiladora de toda la actividad mental a la razón, en los desarrollos de su estudio irrumpen importantes elementos de reflexión que apuntan hacia una ruptura de ese monismo semiológico.

En primer lugar; establece una diferencia entre simbolismo discursivo y simbolismo no-discursivo (el mito, el ritual, el arte). El *simbolismo discursivo* se caracteriza por la integración de los elementos simbólicos en un orden lineal, separado y sucesivo. La *discursividad* es una propiedad del simbolismo verbal y

es, para Langer, el vehículo del pensamiento proposicional. El *simbolismo no-discursivo* es “el simbolismo proporcionado por nuestra apreciación puramente sensoria de formas”, que permite expresar ideas o cosas inaccesibles para el lenguaje.

Entre ambos tipos de simbolismo Langer señala diferencias notables en cuanto a sus rasgos fundamentales. El lenguaje es esencialmente discursivo y se caracteriza por poseer unidades permanentes de significación (un vocabulario) y una sintaxis que permite combinadas en conjuntos más amplios. En el simbolismo no-discursivo no encontramos elementos que sean unidades con significado independiente, ni tampoco sintaxis. El lenguaje cuenta con equivalencias establecidas que permiten expresar los mismos significados de modos diferentes, haciendo posible de este modo la definición y la traducción. Por el contrario, los símbolos de los simbolismos no-discursivos son intraducibles. Los significados que transmite el lenguaje se presentan en un orden sucesivo y se agrupan en conjuntos más amplios por medio del proceso llamado discurso; los significados de los elementos de los simbolismos no-discursivos que se articulan en un conjunto más vasto sólo son comprendidos a través de las relaciones que mantienen dentro de la estructura total. Su mismo funcionamiento como símbolos depende de su implicación en una presentación simultánea e integral. El simbolismo discursivo posee primordialmente una referencia *general* de la que carece el otro tipo de simbolismo, que es principalmente una *presentación* directa de un objeto individual que se dirige a los sentidos. Por esta característica que lo diferencia del simbolismo verbal, Langer propone adjectivar a este tipo de simbolismo como “representativo”.

Estas diferencias de fundamento, entre los simbolismos no-discursivos y el simbolismo discursivo o ‘lenguaje’ propiamente dicho, constituyen, a nuestro parecer, una importante quiebra en el monolítico planteamiento semiológico que somete el estudio de todos estos procesos culturales al marco teórico común en el que el lenguaje adquiere el rango de referencia modélica.

En las reflexiones de Langer sobre la música, en particular, y el arte, más en general, se ahondan las diferencias entre estos simbolismos. La música ocupa un lugar especial pues no se puede cotejar ni al lenguaje ni a los símbolos *representativos* (como imágenes, gestos y ritos), y sin embargo coincide con éstos en presentarse como formal y esencialmente intraducible. Los símbolos que

funcionan en estos ámbitos articulan formas del mundo de los sentimientos, simbolizan esencialmente aspectos de la vida afectiva. El significado artístico, que pertenece a la percepción sensoria como tal, “es siempre implícito y no puede explicarse mediante ninguna interpretación.” Este carácter *implícito* (su sentido está sujeto a la forma particular que haya tomado), que es propio del rito y del mito, en el arte es de especie más universal. Langer se inclina a concebir la significancia de la expresión artística como “la ley verbalmente inefable —aunque no inexpresable— de la experiencia vital, el esquema de la existencia afectiva y sensitiva”. Este contenido emotivo, que expresa la obra de arte, “tiende a ser algo mucho más profundo que cualquier experiencia intelectual, más esencial, prerracional y vital”.¹⁷

A diferencia del pensamiento proposicional, los símbolos ‘presentativos’ carecen de negaciones y no se ven afectados por la contradicción, por lo que pueden expresar opuestos simultáneamente. Además, lo que transmite una obra de arte “es más parecido a tener *una experiencia nueva* que a encarar una proposición nueva; y para transmitir este conocimiento por intimidad, la obra puede ser adecuada *en cierto grado* {...}. No existe ninguna ley inmutable de adecuación artística, porque la significación lo es siempre para una mente, así como lo es *de una forma*”.¹⁸

A la música le atribuye Langer un papel relevante dentro de los simbolismos ‘presentativos’ precisamente por carecer de uno de los rasgos definitorios del símbolo: la existencia de una *connotación establecida*. Esta carencia del contenido permanente, necesario en la función concreta del significado, que le capacita para reflejar de forma más adecuada la morfología del sentimiento es la que le hace ser considerado, por la propia Langer, como un símbolo no consumado.¹⁹

En resumen, la concepción de Langer del símbolo como “vehículo para la concepción de objetos”, o “como artificio que nos permite llevar a cabo una abstracción”, y la afirmación de que “un concepto es todo lo que un símbolo realmente transmite”, a la par que vagas se revelan insatisfactoria para dar cabida a la vez a realidades tan dispares como las unidades del lenguaje verbal, con sus significados convencionalmente fijados, traducibles y comunicables, por un lado, y, por otro, las difusas formas en constante movimiento de los sentimientos, que representan más bien experiencias intraducibles e ininterpretables.

Sin embargo, Langer no renuncia a esta pretensión sintetizadora sino que, auxiliada por el 'paradigma lingüístico', aboga por una extensión del criterio de racionalidad a esos distintos ámbitos, pues "dondequiera que opere un símbolo existe un significado; y recíprocamente, diferentes clases de experiencias —digamos: razón, intuición, valuación— corresponden a diferentes tipos de mediación simbólica. Ningún símbolo está exento del oficio de formulación lógica, de *conceptualizar* lo que comunica; por simple o vasto que sea su sentido, este sentido es un *significado* y, por lo tanto, un elemento de comprensión".²⁰

La antropología simbólica es deudora también de este modelo teórico. Esta corriente parte asimismo de concebir la cultura como un proceso constitutivo de significados. Clifford Geertz y Víctor Turner pueden considerarse los representantes más conocidos de esta tendencia y dan lugar a dos formas diferenciadas de hacer antropología.

Geertz defiende una concepción 'semiótica' de la cultura en la que ésta es concebida como una urdimbre de "tramas de significación". Que la cultura se materializa en símbolos públicos constituye la idea principal de Geertz. Este antropólogo adopta la concepción de 'símbolo' de S. Langer, en su sentido más vago, y utiliza el término para designar "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo".²¹ Así, un número, la cruz, el 'Guernica' de Picasso, la palabra 'realidad' o un morfema, son todos símbolos porque son representaciones perceptibles, materializaciones concretas, de abstracciones de la experiencia, de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias.

La nota diferencial de los sistemas de símbolos es, según Geertz, su calidad de "fuentes extrínsecas de información". Este antropólogo entiende por 'extrínsecas' que "—a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión"; y por 'fuentes de información' que "—lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores".²²

Geertz pone énfasis en el carácter fundamentalmente social y público de los símbolos y se preocupa de su función en la interacción humana. La interpretación se basa en la observación de las acciones sociales significativas, y el significado de los símbolos se entiende a partir de la acción social en cuyo seno

se da su *uso*. Para él, “el pensar no consiste en ‘sucesos que ocurren en la cabeza’”, sino en un tráfico de lo que G. H. Mead llamaba *símbolos significativos*, es decir, palabras, gestos, dibujos, sonidos, objetos naturales, artificios mecánicos... “Cualquier cosa que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia” (p. 52). Estos sistemas de símbolos significativos no son, para Geertz, meras expresiones o instrumentos correlativos de nuestra existencia biológica, psicológica y social, sino que son requisitos previos de ellas. No sólo las ideas, también los afectos son artefactos culturales del hombre. Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresiones tenemos de las cosas, y para ello se requieren imágenes públicas que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.

Este retroceso a una noción de símbolos como objetos portadores-de-significado externos a las condiciones y estados del individuo, a su realidad social y psicológica, y la ausencia de todo ámbito de la experiencia pre o meta-semiótica, convierten a las redes de símbolos públicos de una sociedad en la Realidad última. El papel del individuo, las relaciones de poder, el cambio, quedan sin explicar.²³

El estudio de las culturas estaría orientado para Geertz a la exégesis de “una jerarquía estratificada de estructuras significativas”, que los miembros de los grupos culturales comparten y utilizan como guía de su conducta. Esta tarea antropológica es la que Geertz denomina, siguiendo a Ryle, “descripción densa”. El problema metodológico que —de cara a la generalización— plantea la naturaleza microscópica de la etnografía como ‘descripción densa’ lo resuelve Geertz recurriendo a la generalización dentro de casos particulares —algo análogo a la inferencia clínica en medicina— que obliga a desarrollar, conjuntamente a la interpretación que se realiza en el nivel más inmediato, la teoría de que depende conceptualmente la interpretación. Geertz defiende una concepción que reduce los fenómenos culturales a signos y la cultura a un sistema de comunicaciones. Su comparación de la interpretación de los hechos culturales con la de un texto, confuso y extraño, ‘construido’ a partir de “ejemplos volátiles de conducta modelada” oculta además la diferencia (ya señalada por S. Langer en su distinción entre el lenguaje y los simbolismos no discursivos) que hay entre la noción de significación aplicable a un texto y la interpretación referida a fenómenos simbólicos de tipo artístico o ritual,²⁴

A diferencia de Geertz, el interés de Víctor Turner por los símbolos no estriba en su calidad de vehículos de cultura y claves fundamentales para su análisis, sino, más bien, en su carácter de operadores dotados de eficacia social. En el enfoque turneriano el símbolo se estudia como una unidad sustantiva del ritual,²⁵

Según la concepción turneriana del simbolismo, que siguiendo a Sperber llamaremos criptológica, el símbolo es una entidad significativa cuya interpretación constituye el objeto de un saber especial, o fácilmente asequible o reservado a expertos o iniciados; olvidado quizá, pero habiendo existido en el pasado. Para averiguar el significado de un símbolo ritual es importante distinguir tres niveles: 1) La *significación exegética* o el nivel de la interpretación indígena, que toma en consideración el aspecto 'nominal' (asociaciones del nombre del símbolo), el aspecto 'sustancial' (depende de las propiedades naturales del objeto usado como símbolo) y el aspecto 'tecnológico' (en el caso de símbolos fabricados); 2) la *significación operacional* (el uso del símbolo en un contexto ritual, con sus cualidades afectivas vinculadas); y 3) la *significación posicional* (el significado del símbolo determinado por las relaciones estructurales con otros símbolos).

La concepción criptológica de Turner del simbolismo (así como la freudiana) da por supuesto que los símbolos están definidos y que significan. Esta teoría coincide con el tratamiento semiológico del simbolismo como código inconsciente en considerar que el fenómeno simbólico se despieza en símbolos y que éstos constituyen el significante.

Otra corriente que ha tenido un importante influjo en el tratamiento de las configuraciones simbólicas es la estructuralista. Para Lévi-Strauss también "toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos". Este autor amplía el conjunto de los sistemas de signos que Saussure consideraba equiparables al lenguaje. A la escritura, el alfabeto de los sordomudos, las formas de cortesía y las señales militares, añade "muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, algunas modalidades de cambios económicos", y concibe "la antropología como la ocupante de buena fe de este dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo".²⁶

El tratamiento Lévi-Straussiano del simbolismo difiere de las anteriores concepciones 'semiológicas' en dos presupuestos básicos: en primer lugar, un elemento aislado nunca es objeto de interpretación, sino únicamente en cuanto se opone a, por lo menos, otro elemento; en segundo lugar, la interpretación no se ciñe a un único dominio, sino que atañe a un conjunto de dominios (que Lévi-Strauss llama 'códigos') en que se interpretan las oposiciones simbólicas. En lo que se refiere a la oposición simbólica, ésta es triplemente definida: a) por su dominio; b) por sus valores de oposición; c) por su nivel de reducción.

Esta teoría estructuralista muestra a los símbolos como susceptibles de una variedad de interpretaciones complementarias y se interesa primordialmente por las relaciones sistemáticas que entre ellos existen. Los fenómenos simbólicos no son objeto de desciframiento, sino que son tratados como 'significantes' asociados a otros significantes por medio del código subyacente. En este tratamiento la ubicuidad de la significancia contrasta con la persistente ausencia de los significados. El estudio de Lévi-Strauss se encamina al descubrimiento de las estructuras mentales que subyacen a los fenómenos simbólicos, y que constituyen un modo de pensamiento compartido por todos los humanos de todo tiempo y lugar. En este sentido el pensamiento 'silvestre' no es el pensamiento de los salvajes, sino el pensamiento humano no domesticado por reglas expresas o técnicas como la escritura.

Esta empresa estructuralista encuentra su fundamento en el nuevo paradigma teórico aplicado a la lingüística por Saussure, y desarrollado por los estudios fonológicos del Círculo de Praga. En este sentido, es decisiva la influencia de Roman Jakobson, de quien Lévi-Strauss se declara discípulo. La restricción de la arbitrariedad del signo lleva a Jakobson a la búsqueda de *leyes universales* subyacentes a la estructura fonológica de las lenguas del mundo. Jakobson postula la existencia de doce oposiciones de rasgos distintivos (tres remiten a rasgos de tonalidad y el resto a rasgos de sonoridad), "universales fonológicos entre los que se da la elección de cada lengua para, combinándolos por medio de leyes de implicación, generar sus sistemas fonológicos. La búsqueda y explicación de *leyes universales* (en el nivel fonológico) es el descubrimiento jakobsoniano que más repercusión tendrá en el estructuralismo de Lévi-Strauss.²⁷

Lévi-Strauss señala las cuatro ‘operaciones’ básicas que caracterizan el *método fonológico* y que presiden su *método estructuralista* de estudio de los fenómenos simbólicos: 1) el paso del estudio de los fenómenos *conscientes* al de su estructura *inconsciente*; 2) el paso del tratamiento de los *términos* como entidades independientes al tratamiento de las *relaciones* entre los términos; 3) el desvelamiento del *sistema* que forman esas relaciones entre los términos; y 4) la búsqueda de las *leyes generales* (o *relaciones necesarias*) que rigen ese sistema”.²⁸

La interpretación de los fenómenos simbólicos consiste en el desvelamiento del sistema de homologías, oposiciones e inversiones que encierran. El calco del pensamiento jakobsoniano se advierte hasta en los términos que Lévi-Strauss inventa para designar los haces de relaciones que componen los elementos mínimos de esas estructuras: *mitema*, *gustema*. Las relaciones entre elementos de cada código y las correspondencias con los otros códigos constituyen relaciones de significación cuyo sistema constituye una ‘matriz de significación’. Y cada ‘matriz de significación’ remite a otra. Las oposiciones subyacentes a todo fenómeno simbólico revelan su estructura, que, por medio de operaciones lógicas de inversión, transposición, substitución y todo tipo de permura, son susceptibles de reducción a una estructura más general y profunda.

El modelo jakobsoniano de los “universales fonológicos”, impulsa a Lévi-Strauss a considerar las estructuras inconscientes a las que se pueden reducir los sistemas simbólicos como variantes combinatorias de una estructura universal, que daría cuenta de la actividad mental inconsciente y que es el significado último al que remiten los procedimientos simbólicos. El objetivo último de este método estructuralista de estudio del simbolismo es el descubrimiento y la demostración de “las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu”.²⁹

En resumen, Lévi-Strauss trata el conjunto de los fenómenos simbólicos y su ‘significación’ dentro de un modelo teórico único y totalizador, resultante de la extrapolación infundada de la estructura y funcionamiento del sistema fonológico jakobsoniano a todos los hechos culturales. Las insuficiencias de este enfoque se manifiestan, por una parte, en que la teoría estructuralista trata los sistemas simbólicos desligados de los contextos sociales y culturales; y, por otra parte, en que no proporciona las reglas que rigen el paso de las

estructuras a sus representaciones manifiestas, ni diccionario que permita realizar traducciones y paráfrasis.

Las concepciones cognitivas de los fenómenos simbólicos

Los tratamientos del simbolismo, que en las últimas décadas han planteado clarificaciones teóricas y problemas ineludibles para una reflexión filosófica en este terreno, se sitúan fuera del planteamiento semiológico y en crítica hacia él. En esta línea es el antropólogo Dan Sperber el que elabora una crítica sistemática a la concepción semiológica y desarrolla una teoría acerca de la naturaleza y funcionamiento del dispositivo simbólico.

La tesis central de Sperber, que le separa tanto de la concepción de la antropología simbólica (que ve la cultura como sistemas de *símbolos* y de *significados* compartidos), como de la concepción estructuralista clásica (que interpreta el simbolismo en términos lingüístico-semiológicos), es la siguiente: el simbolismo es un sistema cognitivo, no semiológico, un dispositivo autónomo de aprendizaje, que, junto a los mecanismos de la percepción y el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria. La interpretación simbólica no es una descodificación, un “significado compartido”, es un improvisar que se apoya en un saber implícito y obedece a reglas inconscientes. Según Sperber, un conjunto de diversos fenómenos, habitualmente circunscritos como simbólicos (mitos, ritos, figuras retóricas, gestos de cortesía...), dependen de un mismo tratamiento, que no es de carácter semiológico sino cognitivo.³⁰

Sperber sugiere también que los principios básicos del dispositivo simbólico no son inducidos de la experiencia (oponiéndose en ello tanto al conductismo en psicología como al relativismo cultural en antropología) sino que, por el contrario, forman parte del equipo mental innato que hace que sea posible la experiencia. Ahora bien, aunque ese modo subyacente al conocer humano está biogenéticamente determinado, el fenómeno particular, lo que se pregunta sobre el mundo real y el contenido del pensar un modelo, no lo está. La elaboración de una representación mental simbólica es una idiosincrasia de los

dispositivos construidos durante la experiencia vital. El simbolismo no es sólo un modo de interpretar la realidad, es también un *sistema productivo y creativo*.

Si, como defiende una concepción puramente semiológica, los símbolos fueran un cierto tipo de “lenguaje” que hay que descifrar, tendrían un significado que hay que descubrir. Pero, en primer lugar, habría que delimitar el mismo concepto de significado para que éste tenga valor científico. En el caso del lenguaje, el concepto de significación cumple al menos las dos condiciones de paráfrasis y analiticidad que hacen posible la existencia de un significado. Si los símbolos tuvieran una forma de significación no muy diferente a la lingüística podrían sustituirse por la expresión verbal de su significación sin que variase el sentido global, como ocurre en el caso del lenguaje. Sin embargo, en el ámbito de los fenómenos simbólicos cualquier sustitución de elementos del contexto modifica la interpretación.

En cuanto a la condición de analiticidad, tampoco se cumple en el simbolismo. La teoría de Lévi-Strauss al considerar que el simbolismo no pretende enunciar proposiciones acerca del mundo sino utilizar esas proposiciones para establecer relaciones entre categorías, pretende que el simbolismo tenga un significado analítico. En efecto, bastaría con que las relaciones entre categorías que expresa el simbolismo sean relaciones propiamente analíticas para que el simbolismo signifique. Sin embargo, “las relaciones destacadas por Lévi-Strauss son de homología y no de paráfrasis, de correspondencia y no de tautología, de oposición y no de contradicción”³¹

Incluso ampliando la noción de significación hasta la de codificación, ningún saber compartido, explícito o implícito, permite atribuir a cada símbolo sus interpretaciones y a cada interpretación sus símbolos: “ninguna lista produce, ninguna regla engendra un conjunto de parejas (símbolo-interpretación) tal que cada ocurrencia de un símbolo encuentre ahí su tratamiento configurado”.³²

En cuanto a la concepción criptológica, Sperber también se pregunta si el inventario turneriano de las propiedades de los símbolos cae bajo la noción de significación de un código, y plantea objeciones graves: ¿Qué pasa con los símbolos cuando no son comentados? ¿Es que el comentario emparejado al símbolo constituye verdaderamente su interpretación? ¿Corresponde a cada símbolo un determinado conjunto de interpretaciones y a cada interpretación

un determinado conjunto de símbolos? Pero quizá el punto más conflictivo de esta teoría (y también de la concepción semiológica del simbolismo como código inconsciente) es el de considerar que el fenómeno simbólico se despieza en símbolos. Sin embargo, el desciframiento de símbolos no es “ni necesario ni suficiente” para constituir un simbolismo.

La noción misma de símbolo no es clara, no es universal, sino cultural. Las configuraciones simbólicas encierran gran número de elementos, pero ¿cuáles son símbolos?, ¿qué definición tienen?, ¿qué alcance teórico tendría una definición así? ¿Es necesaria la noción misma de símbolo? Tanto la concepción criptológica como la freudiana aceptan responder a la siguiente pregunta: “¿Qué significan los símbolos?” y dan por supuesto que los símbolos están definidos y que significan. Las objeciones de Sperber muestran las cada vez mayores dificultades de, sobre todo, el segundo de los supuestos: que los símbolos signifiquen.

También la crítica de Sperber alcanza a otra concepción aparentemente semiológica pero que él descubrirá como no totalmente semiologista: el estructuralismo de Lévi-Strauss. ¿Qué garantiza que la estructura entresacada dé cuenta de las propiedades del objeto y no posea tan sólo las de la visión sistematizadora del analista? Por otra parte, un sistema de homologías, oposiciones e inversiones, como el estructuralista, es en sí mismo bastante oscuro. No interpreta los fenómenos simbólicos, al menos aparentemente, sino que los organiza. Pero esta organización ¿qué objeto tiene? Según Lévi-Strauss, este objeto es un sistema semiológico, un código, una estructura que articula signos. En este punto diverge Sperber de Lévi-Strauss, mostrando que la teoría de éste, llevada a sus últimas consecuencias, se contradice con la idea de que las estructuras sean códigos. En el análisis estructuralista, las matrices trazadas sobre los símbolos ofrecen para cada oposición simbólica multitud de interpretaciones posibles. La elección de una oposición subyacente (abstracta o no), homóloga a una oposición manifiesta, no agota su interpretación.³³

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en una descripción semiológica, los símbolos, dice Sperber, no son interpretados a partir de un contexto, sino que se interpreta el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. El dispositivo simbólico depende de un estímulo externo y es afín a los dispositivos cognitivos, mientras que se opone, por el contrario, a los dispositivos

semiológicos: *es un sistema interpretativo y no generativo*".³⁴ La función del dispositivo simbólico es la de conservar multitud de información que penetra en el ser humano por todos sus sentidos y que se le escapa al dispositivo conceptual en su acercamiento al mundo. El dispositivo simbólico no pretende descodificar, ya que esta tarea no le corresponde, sino que su misión es la de tratar las representaciones simbólicas e *inventar* una pertinencia para ellas, así como aseguradas un puesto en la memoria. Es gracias a que no son íntegramente explicitables por lo que podemos hablar de representaciones simbólicas. Las concepciones semiológicas echan por tierra las mismas características constitutivas del símbolo. Estas características, incompatibles con las lingüísticas, podríamos resumidas de la siguiente manera:

- Los datos simbólicos no son perceptualmente definidos.
- Los datos simbólicos no se definen por su pertenencia a un conjunto excluidor de otros conjuntos.
- Los datos simbólicos, sean cuales fueren sus fuentes, no determinan nunca más que un único dispositivo simbólico en el mismo individuo.
- El dispositivo simbólico no trata nuevos datos sin ser modificado: no es tan sólo el objeto de su aprendizaje, sino que uno de sus objetos es un aprendizaje constante.

Para Sperber: "La simbolicidad no es, por tanto, una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan".³⁵

Cuando los marcos de interpretación 'racional' del individuo no pueden elaborar una síntesis adecuada entre las informaciones recibidas (perceptivas o lingüísticas) y las informaciones memorizadas accesibles directamente, empieza a actuar el dispositivo simbólico: por medio de *lafocalización* (desplazamiento de la atención desde la información nueva a la condición insatisfecha que impide su tratamiento conceptual) y la *evocación*, se desencadena una exploración (no secuencial) en la memoria a largo plazo o pasiva, en busca de premisas complementarias que hagan integrable, otorguen algún sentido, a la nueva información. Es decir, tanto el dispositivo conceptual como el simbólico se complementan el uno al otro a la hora de adquirir un saber. El dispositivo simbólico es un mecanismo de 'feed-back' acoplado al dispositivo conceptual. De esto se derivan tres hipótesis:³⁶

1) Cuando una información choca con los principios sobre los que se funda un sistema cognitivo, será objeto de trato simbólico, independientemente del grado de atención individual. En este sentido, la mayor parte del simbolismo cultural explota sociológicamente la vulnerabilidad psicológica del dispositivo 'racional', mediante el recurso a una irracionalidad sistemática (lo sobrenatural, la causalidad mística, los misterios religiosos, desafían los principios cognitivos fundamentales). Aquí se encuentra, para Sperber, una explicación de la selectividad del simbolismo cultural.

2) Cuando el grado de atención intelectual es muy débil, la mayor parte de las informaciones tratadas tienden a sobrecargar el dispositivo 'racional' y, por lo tanto, a desencadenar una evocación simbólica. Esta hipótesis proporcionaría una explicación del simbolismo individual, presuntamente 'primario' (sueños, ensoñaciones, estados hipnagógicos) y de los datos introspectivos según los cuales cuanto más baja es la atención intelectual, mayor el carácter simbólico de los procesos de pensamiento.

3) Cuanto más numerosos y adaptados son los esquemas que un individuo pueda poner en práctica en la interpretación de las informaciones que son sometidas a su atención, menos incitado se encontrará a interpretadas simbólicamente. Esta hipótesis permite una explicación alternativa de la supuesta importancia del simbolismo, tanto en el pensamiento de las sociedades tecnológicamente primitivas como en el de los niños.

Sperber advierte que *el contenido exacto de la evocación nunca es previsible*, pues en la construcción o reconstrucción de las premisas que den sentido desempeña un papel decisivo la información disponible en la memoria a largo plazo (memoria pasiva), que de un individuo a otro varía notablemente. Ni tan siquiera el simbolismo cultural más dirigido puede suscitar una respuesta estereotipada. *La evocación es una utilización individualmente creadora de la memoria* y sólo puede ser manipulada en cuanto a su dirección, no en cuanto a su contenido preciso.

Esta estructura general (entrecorillado de la representación conceptual inasimilable-focalización-evocación) vale para todas las formas del simbolismo en cualquier cultura. La especificidad cultural se manifiesta en el contenido particular de los campos de evocación. Es decir, los fenómenos simbólicos tienen una estructura focal universal y un campo de evocación variable. La

tarea del dispositivo simbólico, por lo tanto, lejos de ser la de descubrir las significaciones de las representaciones simbólicas, es la de tratar las representaciones que no son íntegramente explícitables, es decir, significables.

Aunque Umberto Eco sitúa el estudio de los fenómenos simbólicos dentro de un proyecto semiótico, comparte con los críticos de la concepción semiológica el rechazo a fundamentar su teoría del simbolismo sobre una concepción del signo lingüístico, en la que la significación se basa en una relación de equivalencia entre significante y significado. Para Eco, la tarea de la semiótica consiste en la interpretación. La concepción de la interpretación de Eco es deudora del “criterio de interpretancia” de Peirce, según el cual “todo interpretante (signo o expresión o secuencia de expresiones que traduce una expresión precedente) no sólo retraduce el ‘objeto inmediato’ o contenido del signo, sino que amplía su comprensión”.³⁷ El criterio de interpretancia rompe la concepción saussuriana del signo como entidad de dos caras. El plano del contenido del signo no se circunscribe a una relación de identidad, sino que se amplía y transforma más allá de sus límites originales. El signo, en esta perspectiva, es considerado como un momento del *proceso de semiosis ilimitada* al que se abre. La pretensión de asignar un *significado* fijo al signo se vuelve imposible de realizar.

Eco delimita la noción de ‘símbolo’ frente a otros signos o formas de representación (fórmulas, diagramas, emblemas...). Para él, “Cuando un *aliquid* es susceptible de interpretación pero sólo admite interpretaciones vagas, imprecisas, no interpretables a su vez y, sobre todo, mutuamente contradictorias, estamos ante un tipo particular de signo con significado vago y abierto que llamaremos *símbolo*”.³⁸

Eco concede importancia en su análisis a un uso al que ya apuntaba la noción romántica de ‘simbólico’,³⁹ y que tuvo sus manifestaciones germinales entre el paganismo tardío y el mundo medieval. Se trata de “las experiencias semióticas intraducibles, en las que la expresión es correlacionada (ya sea por el emisor o por una decisión del destinatario) con una *nebulosa de contenido*, es decir, con una serie de propiedades referidas a campos diferentes y difícilmente estructurables por una enciclopedia cultural específica: cada uno puede reaccionar ante la expresión asignándole las propiedades que le parezcan más adecuadas, sin que ninguna regla semántica esté en condiciones de prescribir las modalidades de la interpretación correcta”.⁴⁰ A este uso de los signos reserva Eco la denominación de *modo simbólico*.

Queda claro para Eco, como lo estaba para Sperber, que el ‘modo simbólico’ no se relaciona con símbolos, entendidos como entidades sustantivas o modalidades especiales de producción signica, sino que consiste en un tratamiento, en un *uso* que puede aplicarse a todo texto y a todo tipo de signo, y que “presupone siempre y de todas formas un proceso de *invención* aplicado a un *reconocimiento*”.⁴¹

Eco formula su discrepancia con la definición que considera simbólico todo lo susceptible de interpretación y productor de sentido indirecto, por considerada demasiado global, pues alcanza a toda lengua desde el momento en que se abandona el diccionario y se empieza a hablar. En el caso de la retórica, que sería la práctica textual más ‘simbólica’, su regla de desambiguación establece de modo preciso la delimitación del contenido, una vez descubierto el mecanismo de sustitución.

El que lo simbólico sea considerado por Eco, no un modo de producción, sino un procedimiento de uso que apunta a contenidos “nebulosos”, “máximamente indeterminados”, “no interpretables a su vez” y, sobre todo, mutuamente contradictorios, que escapan a la estructuración en una enciclopedia cultural específica, así como la inexistencia de reglas semánticas que puedan prescribir las modalidades de la interpretación correcta constituyen, a nuestro modo de ver, serias objeciones a la pretensión de este autor de asimilar este uso a “una nueva función signica”, a las demás producciones de signos dentro de una semiótica. El análisis de los rasgos específicos más sobresalientes de lo simbólico, que Eco nos muestra, rompe, a nuestro juicio, el marco teórico unitario en el que este autor pretende incluir los fenómenos simbólicos.

El tratamiento de Eco deja de lado “toda metáfora o teología subyacente, que confiere una verdad específica a los símbolos”, aunque reconoce la posibilidad de experiencias, como la mística, en la que a la expresión simbólica se le asignan contenidos sugeridos de alguna manera por la tradición y alguna *auctoritas*, y que el receptor toma convencidamente por aspectos de una verdad extrasubjetiva y extracultural. Eco llama la atención sobre la función de control social que el modo simbólico puede desempeñar. El modo simbólico hace que cada uno vea algo distinto incluso en signos con un sentido codificado. Así, por ejemplo, en la bandera del propio país, aunque es un emblema con un sentido codificado, vivida al modo simbólico cada uno ve cosas distintas: el

sentido de la tradición, la diferenciación racial, la grandeza y superioridad, la sangre de los mártires, el sabor de la victoria, la idea de autosuficiencia, el amor hacia los padres, la sensación de seguridad que proporciona la unidad, etc. Pero cuando es preciso establecer un sentido compartido, el carisma del que posee la interpretación más autorizada se encargará de fundar el consenso. El poder consiste en la posesión de la clave interpretativa.⁴²

Para Eco no hay duda de que “detrás de toda estrategia del modo simbólico hay una *teología* que la legitima, aunque sólo sea esa teología negativa y secularizada que es la semiosis ilimitada. Una manera interesante de abordar semióticamente toda aparición del modo simbólico consiste en preguntarse *¿qué teología lo legitima?* El enfoque semiótica debiera ser capaz de reconocer también aquellos casos en que su pregunta crítica *pone*, y compromete, a sus propios dioses”.⁴³

Los símbolos como teología: Los arquetipos, lo sagrado y la hermenéutica hermética

Hay todavía hoy enfoques del simbolismo que se sustraen al debate teórico y a las clarificaciones y problemas que éste debate ha suscitado en las últimas décadas, y que, por la propia perspectiva que adoptan, se hurtan de esta posibilidad crítica de *poner*, y comprometer, a sus propios dioses. Son los que presuponen una metafísica o una Verdad religiosa con pretensiones de universalidad, y consideran los símbolos como revelación de una trascendencia. En esta línea, una figura capital en este siglo ha sido C. G. Jung, con su teoría de los arquetipos, cofundador de la ‘Escuela de Eranos’, que agrupa a personalidades destacadas en los estudios llamados “hermeneúticos”, entre los que sobresale por su influencia M. Eliade.

En la descripción junguiana de la *psyche* encontramos tres niveles esenciales: el ego o espíritu consciente; el inconsciente personal (constituido por experiencias olvidadas o reprimidas por el consciente); y el inconsciente colectivo. El inconsciente colectivo, compartido por todos los humanos, es la realidad psíquica más profunda y “contiene toda la herencia espiritual de la evolución del género humano, nacida de nuevo en la estructura cerebral de cada

individuo {...} es la fuente de las fuerzas instintivas de la *psyche* y de las formas o categorías que las regulan, a saber, los arquetipos. Esto es particularmente verdadero respecto a las ideas religiosas, pero los conceptos centrales de la ciencia, filosofía y ética no son excepciones a esta regla”.⁴⁴

El inconsciente colectivo es una entidad dinámica constituida por latentes potencialidades de imágenes arquetípicas. Los arquetipos son “imágenes primordiales”, “estructuras psíquicas universales e idénticas”, “figuras simbólicas de las primitivas visiones del mundo”. Los *arquetipos* no están determinados en su contenido sino sólo *formalmente*.⁴⁵ Estos símbolos, en cuanto que comportan una dimensión emocional y expresan aspectos inconscientes del espíritu, se oponen a los signos. Este inconsciente colectivo, que se expresa en patrones arquetípicos, se hace evidente en los sueños, en las visiones extáticas, en el simbolismo religioso, en las creencias y ritos de pueblos sin escritura, en los mitos, en la imaginación activa, y en diversos estados patológicos (neurosis compulsiva, histeria, esquizofrenia...).

Estos símbolos son plurívocos e inagotables, contradictorios y paradójicos, y no permiten una interpretación exhaustiva como los signos o las alegorías. Entre los más importantes arquetipos que Jung encuentra en diversos símbolos y temas míticos están: el viejo hombre sabio; la tierra madre; *anima* y *animus* (los aspectos ‘femenino’ y ‘masculino’ de hombres y mujeres); la cruz; el mandala; la cuaternidad; el héroe; el niño divino; el ‘self; dios y la persona.⁴⁶ El inconsciente y sus expresiones arquetípicas tienen para Jung ‘una realidad’ como la del mundo natural, aunque su intrínseca dimensión religiosa convierte esta realidad interior en algo esencialmente inexplicable. Sueños, visiones, mitos, son vistos como formas principales de expresión de “la palabra de Dios.”⁴⁷

En cuanto a Mircea Eliade, en la base de su tratamiento del simbolismo se encuentra una concepción de la religión que tuvo su más temprano y claro exponente en la obra de Friedrich Schleiermacher *Discourses on Religion* (1799). La religión es considerada como una realidad existencial, cuya ‘esencia’ se escapa a la reflexión y al pensamiento conceptual, y sólo puede ser captada por la intuición. Esta tradición de pensamiento, de matriz cristiano-céntrica, de la que son cercanos Rudolph Otto y Jung, tiene una clara influencia en la aproximación fenomenológica de M. Eliade al estudio de la religión, que preside su concepción del simbolismo.

Lo simbólico en Eliade está relacionado con la realidad metaempírica de lo *sagrado*. Eliade, siguiendo conscientemente la perspectiva de Jung, Otto, Joachim Wach y G. Van der Leeuw, defiende la *irreductibilidad* de la experiencia religiosa, que debe de ser entendida dentro de “su propio marco de referencia” como un fenómeno religioso. “Tratar de captar la esencia de un tal fenómeno por medio de la fisiología, psicología, sociología, economía, lingüística, arte o cualquier otro estudio es falso; se pierde el único e irreductible elemento en él —el elemento de lo sagrado.”⁴⁸

De lo que se trata es, según Eliade, de “descifrar el significado profundo de los *phenomena* religiosos”. Eliade, como Jung, ve la religión ligada a un inconsciente que refleja en el hombre el sentido y la significancia cósmica. Considera todo fenómeno religioso detentador de un carácter simbólico. Todo acto y fenómeno religioso “es ‘simbólico’ desde que se refiere a seres o valores sobrenaturales”.⁴⁹

En el pensamiento de Eliade, los símbolos son hierofanías, manifestaciones de lo sagrado, que revelan una realidad más básica y profunda. El *homo symbolicus* se convierte en *homo religiosus*. Eliade argumenta que este simbolismo encuentra expresión en patrones arquetípicos, aunque va más allá que Jung, pues habla de arquetipos inconscientes universales y trascendentes que funcionan en los mitos y otros simbolismos humanos, y los liga con una religiosidad humana universal.⁵⁰ Eliade define su idea de arquetipo como sinónimo de ‘modelo ejemplar’ o ‘paradigma’. Así, para Eliade, el sentido de los mitos consiste en su función de establecer un cosmos sagrado a partir de un caos primordial. Todos los ritos y símbolos no son otra cosa que la repetición de los paradigmas, las acciones arquetípicas, realizadas *in illo tempore*, que sugieren estos mitos cosmogónicos y en cuya repetición, al coincidir el acto con su arquetipo, se logra la abolición del tiempo. De este modo, el mito cosmogónico, la creación del mundo, se convierte, en el pensamiento de Eliade, en modelo ejemplar.⁵¹

Eliade considera el mito como esencialmente religioso y la religión como esencialmente mítica. Aboga por un método *ahistórico* de acercamiento a la religión, argumentando que el objeto de estudio del estudioso de la religión está *más allá* de la realidad histórica. Su utilización de nociones metodológicas como *tranhistórico* o *no-tempora*⁵² convierten sus pretensiones en in-falsables por ningún criterio basado en el mundo humano de espacio y tiempo.

La necesidad existencial común a todos los hombres, que está en el origen del mito y permite un tratamiento intercultural de las mitologías, es el sentimiento de eternidad, de no-temporalidad. El hombre que cree en el mito emerge de su tiempo histórico y recobra el tiempo primordial compuesto de un eterno presente. La 'hermeneútica' es para él, como para los hermeneuticistas del Renacimiento italiano, un círculo oculto, mágico, asociado con Hermes o Hermes Trimegisto. La 'hermeneútica creativa' de Eliade es una especie de 'fantasía objetiva' que busca establecer mundos de sentido en todas partes "incluso si no están ahí".⁵³ Es un método inaccesible a cualquier criterio de falsabilidad. Se trata de una 'hermeneútica especulativa' que persigue cambiar la visión del mundo de la gente. La "hermeneútica creativa (escribe Eliade) *cambia* al hombre" {...} "La historia de las religiones concibe, finalmente, la *creación* cultural y la modificación del hombre".⁵⁴ Para Eliade se trata de recuperar el contacto experiencial con nuestra naturaleza 'arcaica', y la "hermeneútica creativa" es la vía que puede conducirnos a ello.

En resumen, en la teoría de Eliade los símbolos son entidades sustantivas, que por su carácter plurívoco, heterogéneo y contradictorio, no se asimilan a los signos, y gozan de un *status* ontológico-religioso que trasciende cualquier condicionamiento social o psicológico. Ninguna de las categorías y oposiciones que utiliza (natural vs. sobrenatural, trascendente vs. inmanente, sagrado vs. profano) ha escapado al desvelamiento de su etnocentrismo y al la crítica de su infertilidad y confusionismo analítico. La asignación, por un acto de fe, especulativo y arbitrario, del hermeneuta, de una verdad religiosa, de un contenido hierofántico universal, a los símbolos, a la vez de concederles un estatus privilegiado, reduce su campo de evocación a un tipo específico de experiencia religiosa. El estudio de Eliade, que manifestaba una voluntad descriptiva, se revela, así, reduccionista y prescriptivo.

Consideraciones finales

Entre los diversos acercamientos al simbolismo que damos cuenta en este trabajo, el estudio de Sperber, con el que Eco muestra muchos puntos de coincidencia, nos parece el más interesante y fecundo desde el punto de vista de la

reflexión filosófica. El interés y acierto de la reflexión de Sperber radica, por una parte, en que ha permitido revelar como ‘falsos problemas’ problemas que están en el centro de otras teorías del simbolismo (como el de la naturaleza y estatuto de los símbolos, y el del significado de los mismos); y, por otra parte, en la amplitud de cuestiones a las que proporciona una resolución más satisfactoria (como las que se refieren a la relación entre simbolismo individual y simbolismo cultural, entre figura y creencia; como las cuestiones derivadas de la diversidad de las fuentes preceptuales del simbolismo, de la ausencia de instrucción explícita para su aprendizaje, de la existencia de formas universales tratadas de modos diversos, según los marcos culturales).

El destacar y fundamentar el hecho de que no hay ‘símbolos’, entendidos como entidades sustantivas; que la simbolicidad no es propiedad de los objetos, sino un tratamiento o uso de los individuos, fundamentalmente creativo e inventiva, y que conlleva diversidad, pone al descubierto un ámbito de la libertad individual (ya señalado por Cassirer), ahogado y anulado en otras teorías por determinismos culturales o teológico-transcendentales.⁵⁵

Este nuevo replanteamiento de Sperber, que estaba de alguna manera implícito en otras concepciones, se muestra fecundo porque deja centradas una serie de cuestiones cuyo desarrollo o refutación exigen un rigor y una precisión conceptual que no pueden sino revertir en la clarificación teórica en este campo de estudio.

Sin embargo, nuestro acuerdo con el planteamiento de Sperber no es total. Nuestras discrepancias fundamentales se centran en dos cuestiones principales: 1) la subsidiariedad del dispositivo simbólico con respecto al ‘racional’; 2) el predominio de un cierto esquematismo lógico en la postulada estructura general común a todo fenómeno simbólico.

1) Los análisis de Sperber se centran, en exclusiva, en la dimensión de recepción de estímulos que provocan un tratamiento simbólico. El individuo se sitúa siempre en calidad de receptor de informaciones de diversa índole (ritos, figuras retóricas, creencias establecidas, olores). El contexto de *producción* y *enunciación* está completamente ausente del análisis de Sperber. Esta ausencia evita tratar casos en los que la subsidiariedad del dispositivo simbólico con respecto al conceptual se vería impugnada. Casos de *creación artística*, de tratamiento simbólico por prescripción, indicación o consigna de interpretación,

sin que se de ningún fallo en el tratamiento conceptual de la información, son casos en los que la evocación simbólica muestra una autonomía no considerada en la teoría de Sperber, y a la que, sin embargo, apuntan autores como Langer o Eco.

La metáfora adaptativa y cognitiva del cerebro como almacén y procesador de información le condena a Sperber a ver el simbolismo como el mecanismo mental gracias al cual se puede almacenar algo que se perdería. Sin embargo, hay fenómenos simbólicos (entre los que se encuentran los artísticos, como bien observa Langer) *productivos* y *creativos*, que en vez de apuntar a una finalidad de reajuste cognitivo, favorecen la anticipación de 'realidades' inexistentes, infringen reglas conceptuales teóricas, reflejan cosas y establecen conexiones sin constatación real, y funcionan como modelos que pueden construir una 'realidad' sobre esos términos. Estos fenómenos abren nuevos caminos, y el dispositivo conceptual es el que debe de adoptar el papel de siervo en la adaptación a las nuevas realidades que estos configuran. Estos fenómenos simbólicos responden a necesidades expresivas, emotivas, a deseos del orden de (hablando en términos psicológicos) la asimilación, más que de la adaptación. El cerebro no es sólo procesador-almacén de información, sino que también nos *libera* de nexos de sentido de la experiencia, no sólo de los fracasos de su establecimiento.

2) Las propiedades o estructura general común a todo fenómeno simbólico (entrecorillado-focalización-evocación), no es aplicable a los simbolismos creativos o deliberadamente suscitados, sin fallo previo del tratamiento 'racional'. En estos, al no estar provocada la evocación por un tratamiento racional previo defectuoso, no se produce la "focalización sobre la condición responsable de esta deficiencia", que Sperber considera una de las tres características comunes a todo proceso simbólico.

Por todo ello, nos parece legítimo poner en cuestión el carácter general y omniexplicativo que Sperber concede a la estructura del dispositivo simbólico que, según él, abarcaría desde las evocaciones idiosincrásicas de la asociación libre o la rememoración hasta las asociaciones del simbolismo cultural más ampliamente compartidas, pasando por fenómenos intermedios, como la poesía o las artes plásticas. Avanzar en la comprensión de estos fenómenos y de las pluralidades del ser humano exige romper con esta pretensión unitiva de una

teoría del simbolismo, que se empeña como tarea principal en la búsqueda de un denominador común de todos estos fenómenos o tratamientos adjetivados de 'simbólicos', y explorar más atentamente las particularidades de cada campo y las diferencias cualitativas de las distintas funciones entrañadas en ellos. De este modo la reflexión filosófica se puede acercar más al individuo en su realidad, que "siempre es de una complejidad indeciblemente diferente" (Nietzsche).

Notas

1. Ernest Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1987, p. 102.
2. "El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu", recogido en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1989, p.163.
3. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México, FCE, 1987, p. 91.
4. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, op. cit., P. 47.
5. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, México, FCE, 1987, p. 109.
6. Saussure, *Curso de lingüística general*, op. cit., p. 32.
7. *Ibid.*, p. 101.
8. E. Cassirer, *Las Ciencias de la Cultura*, México, FCE, 1972, pp. 71-72.
9. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1987, p. 269.
10. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, FCE, 1987, p. 73.
11. *Ibid.*, p. 93.
12. *Ibid.*, p. 100.
13. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, op. cit., p. 126.
14. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, op. cit., p. 99
15. S. Langer, *La nueva clave de la filosofía*, Buenos Aires, SUR, 1958, p.89.
16. "A symbol is any device whereby we are enable to make an abstraction", en *Feeling and Form*, New York, Charles Scribner's sons, 1953, p. XI.
17. S. Langer, *La nueva clave de la filosofía*, op. cit., p. 296.
18. *Ibid.*, p. 300.
19. "La música ostenta todas las señas distintivas de un verdadero simbolismo, salvo una: la existencia de una connotación establecida", *ibid.*, p. 274; "(...) pues la música en su mayor excelsitud, aunque claramente sea una forma simbólica, es un símbolo no consumado. La articulación es su vida, pero no su aseveración; es expresividad, no expresión. La función concreta del significado, que reclamaba contenidos permanentes, no se halla cumplida; pues la asignación a cada forma de un significado posible más bien que de otro nunca se hace de manera explícita". *Ibid.*, p. 275.
20. *Ibid.*, p. 117.

21. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1983, p. 90.
22. *Ibid.*, p. 91.
23. Observaciones críticas pertinentes a este respecto en Gavin I. Langmuir, *History, Religión and Antisemitism*, California, I. B. Tautis, 1990, pp. 145 y ss; y en Talal Asad, *Genealogies of Religión*, TheJohn Hopkins Univ. Press, 1993, pp. 29-35.
24. “La noción lingüística de significación está estrechamente unida a la de sinonimia y paráfrasis. Se concibe entonces cómo un texto —la interpretación— puede, por la vía de su propia significación, servir para representar la significación de otro texto. Esta concepción semántica de la interpretación es evidentemente demasiado estrecha para dar cuenta del gran papel de la interpretación en las ciencias humanas. No son solamente textos los que están ahí interpretados (...)”, Sperbet, *Le savoir des anthropologues*, París, Hermann, 1982, pp. 20-21.
25. “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. V. Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Tautus, 1980.
26. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, París, Plon, 1973, p. 18. En *Anthropologie structurale I*, p. 103, añade la cocina a esta lista.
27. R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso, 1973.
28. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale 1, op. cit.*, p. 81.
29. *Ibid.*, pp. 61-65; Lévi-Strauss, *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 346.
30. D. Sperber, *El Simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1978.
31. *Ibid.*, p. 34.
32. *Ibid.*, p. 38.
33. *Ibid.*, p. 97.
34. *Ibid.*, p. 110.
35. *Ibid.*, p. 141.
36. Ver D. Sperber, “¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?”, en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Jucar, 1982, pp. 35-36.
37. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1990, p. 71.
38. *Ibid.*, p. 78.
39. Eco reprocha, sin embargo, a la concepción romántica la identificación de lo simbólico con lo estético, y en este sentido considera más explícita y rigurosa la concepción de Hegel en la que el momento simbólico no se identifica con el artístico. *Ibid.*, pp. 255-256.
40. *Ibid.*, p. 257.
41. *Ibid.*, p. 285.
42. *Ibid.*, p. 274.
43. *Ibid.*, p. 287.

44. *The Portable Jung*, ed. J. Campbell, London, Harmonds Worth: Penguin Books, 1971, pp. 45-46.

45. "El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una facultas praeformandi, una posibilidad dada a priori de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente. Así como es imposible comprobar la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la de los instintos en tanto éstos no actúen in concreto". C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 74.

46. Una crítica a ésta infundada universalidad en G. S. Kirk, *El mito*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 283-289.

47. Jung, C. G., *Man and His Symbols*, London, 1964 (traducción española: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1982).

48. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London, Sheed and Word, 1958, p. XI.

49. M. Eliade, 'Methodological remarks on the study of religious symbolism', in M. Eliade and J. M. Kitagawa, eds., *The History of Religions*, Chicago, Chicago University Press, 1959, p. 95.

50. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London, Harvill, 1960, pp. 64 y ss.

51. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, p. 45. Un desmentido de la validez de esta interpretación cosmogónica en lo referido a los mitos griegos en G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992, pp. 53-54. Respecto a la inadecuación de la valoración cosmogónica eliadeana del 'centro' en la mitología y cultura griega ver A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Crece Archaïque*, Paris, EHSS, 1986, pp. 11-12; y Juan Carlos Rodríguez, "Preeminencia y degradación del centro en la Grecia antigua", en *Bitarte* n° 3, San Sebastián-Donostia, Agosto, 1994, pp. 67 -81.

52. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London, Harvill, 1960, pp. 179-180.

53. M. Eliade, *No Souvenirs*, New York, Harper and Row, 1977, p. 85.

54. M. Eliade, *The Quest*, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 67.

55. Una interesante reflexión sobre los signos que defiende esta libertad también en los signos lingüísticos, al insistir en su indeterminación semántica y criticar y renunciar a la metafísica de los significados, en J. Simon, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998.

EL CONCEPTO MEDIEVAL DE CONTINGENCIA

José Mendívil Macías
Universidad de Guanajuato

I

La contingencia, como concepto filosófico, ha llegado hasta nosotros desde la tradición por medio de Aristóteles, Boecio y Tomás de Aquino, entre otros. No deja de ser un concepto interesante, puesto que en nuestros días tiende a ser el centro de muchas reflexiones, ya sea desde la aceptación de nuestra condición humana como contingente, finita, frágil y mudable, o desde la posición que relaciona contingencia con posibilidad, libertad y dignidad humanas, a pesar de esta finitud, fragilidad e inestabilidad antes señalada. Intentaremos mostrar aquí que en el pensamiento medieval se da una preocupación constante por la contingencia de la condición humana, y por la resolución adecuada de la misma, siendo ésta una de las tareas importantes de la filosofía clásica y helenística, por lo que se establece una cierta continuidad temática, al mismo tiempo que un tratamiento distinto, con una peculiar concepción *ontológica* de la contingencia del mundo y del hombre, y una vuelta también peculiar a la noción de la contingencia *existencial* en Petrarca que prefigura y apunta hacia algunas características de la subjetividad moderna.

Existe una preocupación creciente sobre la importancia del concepto de contingencia, azar o fortuna en el pensamiento antiguo; Martha Nussbaum, por ejemplo, ha realizado una interpretación interesante de la filosofía y la tragedia griegas en su relación con estos conceptos, analizando el papel de la *tékhnē* como reductora de los riesgos que la fortuna —*tykhé*— imprime a las actividades humanas. “La necesidad de la filosofía está muy relacionada con la exposición del ser humano a la fortuna; eliminar esta última será una de las

tareas fundamentales del arte filosófico”.¹ Nussbaum nos muestra como el arte y la ciencia humanos, incluidas las artes de la política y las virtudes, fueron considerados, en la *Antígona* de Sófocles y en el *Protágoras* de Platón, como instrumentos que otorgaban certidumbre y seguridad a las actividades humanas, superando así las contingencias de la vida. La filosofía, incluyendo cierta *función religiosa* que le imprime Platón, intenta satisfacer esta necesidad.

Aristóteles consideró a la contingencia (*endekhómenon*) como un concepto lógico o modalidad del enunciado cercano a lo posible, lo contingente es lo no necesario ni imposible, aquello que puede ser de otra manera, que puede ser o no ser; pero también consideró al mundo humano a —las esferas ética y política— como las esferas de lo contingente, del argumento probable y de lo que puede ser de otra manera (Ética Nicomaquea, VI, 5, 1140a, pp. 33-35). La ética es una reflexión sobre cómo enfrentar lo contingente y una manera de aprender a conducirse en este elemento, para ello ejercemos la prudencia y las virtudes.² La contingencia como *posibilidad* fue tratada posteriormente en el pensamiento helenístico fundamentalmente en cuanto contingencia *existencial*, es decir, incertidumbre del individuo creada por la azarosa fortuna o la ciega necesidad oculta. Finalmente, mostraré cómo es que la contingencia derivó en la Edad Media más bien en contingencia *ontológica* en cuanto a finitud y radical dependencia de los seres creados con respecto al creador, al ser *necesario*. Sin embargo, cada uno de estos tres aspectos del concepto de contingencia guarda relación con los otros dos, como se expondrá.

La filosofía posterior a Aristóteles representa la ruptura de cierto equilibrio y relación estrecha entre el individuo y la *polis*, ante todo porque acentúa el subjetivismo, manteniendo una constante oposición entre lo interior y lo exterior, la virtud y el curso del mundo. En lugar del ciudadano y la *polis*, tenemos la conciencia individual y la *cosmópolis*; esta última implica dejar de considerar los rasgos étnicos y locales, a favor de la consideración de los sujetos en cuanto virtuosos o poseedores de una civilidad helenizada; la autoarquía y la imperturbabilidad del sabio individual frente a lo exterior, considerado bajo la figura de “lo que no depende de nosotros”, lo “indiferente” y la “opinión del vulgo”, etc., aún cuando se mantenga a veces, sin embargo, un margen de compromiso social o político. El sostenimiento de la *paideia* griega y las virtudes ante esta sucesión de cambios, universalización, pérdida de la soberanía de

la *polis*, disgregación e inestabilidad, se realiza ahora al *interior* del individuo y en una comunidad de sabios más bien desvinculados de su entorno inmediato. “El hombre, —nos dice Alfonso Reyes— caído de las rodillas del Olimpo y del Estado, se ve entregado a sí mismo, y la filosofía nos lo muestra absorto en la introspección moral”.³

Las éticas estoica y epicúrea —independientemente de la diferencia en su concepción de la libertad, el azar y la necesidad— tienen en común dos rasgos que hay que hacer notar desde la perspectiva que hemos adoptado: la distinción muy acentuada entre lo *interior* (la individualidad y subjetividad moral) y lo *exterior* (el mundo social, el cuerpo, ciertas inclinaciones), y la necesidad de reducir las contingencias exteriores desde el punto de vista de esta subjetividad, es decir, la firmeza y seguridad interior frente a los embates de la fatalidad o los azares que nos puedan sorprender o perturbar. Si la ética aristotélica es una ética de/en lo contingente, de/en el mundo social, ahora tenemos una nueva y distinta versión de la *reducción de contingencias*, por lo que se dan cambios en el concepto de virtud, que se convierte en algo más abstracto y desvinculado de las circunstancias y la situación social inmediata.

Para analizar la contingencia en la época helenística grecorromana, es necesario hacer una serie de consideraciones acerca de esta relación entre lo interior y lo exterior, sobre todo en la corriente más extendida del estoicismo. Para esta última corriente de pensamiento, desde el punto de vista moral, existen cosas *buenas* —como las virtudes—, *malas* —como las opuestas a las virtudes— e *indiferentes* (*adiáphora*) —las cosas ajenas a nuestra voluntad, externas (*tá èxó*), que “no dependen de nosotros” —; como reza la fórmula inicial del *Enquiridión* de Epicteto:

De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros (*tá eph hémin*), otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras acciones.⁴

La distinción entre lo interno y lo externo es al mismo tiempo la distinción entre lo que es responsabilidad moral del sujeto (siempre según el estoicismo) y aquello que escapa a él, y que es, por tanto, no-libre, ajeno a nuestra volun-

tad. “Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes (*asthene'*), serviles, sujetas a impedimento, ajenas”,⁵

Esta inconsistencia y ajenidad convierte en despreciables o sin validez a los bienes del cuerpo y la fortuna, aunque habría que decir que el estoicismo matiza este carácter *indiferente* de las cosas exteriores, considerando que de algunas hay motivo para anteponerlas y recomendadas respecto a otras, como la salud a la enfermedad, la ausencia del dolor a su presencia, cierta abundancia a la pobreza, etc., aunque sean finalmente *secundarias*.⁶

Decir que las cosas externas que no dependen de nosotros, o las experiencias acerca de ellas son simplemente “contingentes”, no es exacto, puesto que para el estoicismo existe un gobierno ordenado del cosmos, que determina en última instancia todas las cosas, es sólo que se desconocen en lo particular los designios divinos y por eso sorprenden; el hombre virtuoso debe aceptar los embates de la fortuna imperturbable, convencido de que son parte de un orden finalmente perfecto al cual sería inútil y tonto oponerse. El mundo externo es *contingente* y *azaroso* (normalmente se utiliza aquí el concepto de “azar”, más que el de “contingencia”) desde el punto de vista del hombre particular. El azar o la fortuna, *tykhé*, es parte importante de la experiencia humana. Esta doble perspectiva, necesarista y contingentista, se manifiesta mejor en un pensador tan intimista como Marco Aurelio:

Las obras de los dioses están llenas de su providencia, y en cuanto a las de la fortuna, no caen fuera de la naturaleza o están entretrejidas e implicadas en los sucesos regidos por la providencia, de la que todo fluye.⁷

El aspecto azaroso del mundo inmediato a la experiencia humana es un fenómeno secundario respecto al orden macrocósmico —con el cual está finalmente entrelazado— y la tarea del sabio consiste en elevarse desde esta experiencia humana contingente, azarosa, efímera, frágil e inconsistente, hacia la seguridad que ofrece al hombre virtuoso su conformidad con el orden racional último.

De la vida humana: la duración, un punto; la sustancia, un flujo; la sensación, oscura; la constitución del cuerpo en su conjunto, fácil presa de la corrupción; el

alma, un remolino; la fortuna, enigmática; la fama, algo indiscernible. Resumiendo, todo lo que es del cuerpo es un río, y lo que es del alma sueño y humo, y la vida una guerra y la parada de un peregrino; la gloria póstuma, el olvido.⁸

Marco Aurelio nos muestra, con tintes melancólicos, esta concepción —cerca-
na ya a la experiencia cristiana— para la cual “has de ver siempre como efíme-
ras y viles las cosas humanas”.⁹ Se muestra aquí lo que en nuestros términos es
la contingencia como experiencia existencial, subjetiva, propia de la interiori-
dad, frente a la cual se ofrece, como solución, el camino del sabio que es libre,
dueño de sí e impasible.¹⁰ La *autarquía e imperturbabilidad del alma* (*ataraxía,*
apatheia) es la vía para sortear estas contingencias o accidentes de la fortuna, y
vivir conforme a la naturaleza última y racional del cosmos, aceptar el destino
venciendo a las pasiones, los deseos, temores y ambiciones que perturban. La
filosofía es la gran guía y la “medicina” para buscar la paz frente a las contin-
gencias exteriores e interiores.

¿Qué puede, entonces, servirnos de guía? Una sola y única cosa, la filosofía, y ésta
consiste en conservar sin ignominia ni lesión el genio interior; en mantenerlo
superior al deleite y el dolor; que no haga nada al azar; que esté lejos de la mentira
y la disimulación; que no tenga necesidad de que los demás hagan o dejen de hacer
esto o aquello, que acepte las vicisitudes y la suerte que le toque en cuanto que
viene de donde él mismo ha venido, y sobre todo espere la muerte con mente
plácida.¹¹

Finalmente, este *exterior* al individuo, que debe ser dominado y enfrentado por
el sujeto gracias a las virtudes, al autodomínio y la filosofía, aparece bajo la
doble figura del azar o la fortuna y de la fatalidad o el destino, para ambos está
preparado el sabio estoico, según afirma Séneca:

Lo que sea de las tres hipótesis, oh Lucilio, y aunque las tres sean verdad, se ha de
filosofar; ya nos opriman los hados con ley inexorable, ya Dios, árbitro del univer-
so, disponga todas las cosas, ya la casualidad empuje y arroje las cosas humanas sin
ningún orden, la filosofía ha de defendernos. Nos exhortará a obedecer a Dios
gustosamente, a la fortuna con terquedad; nos enseñará a seguir a Dios, a soportar
la casualidad.¹²

Este esquema de comportamiento y pensamiento es un modelo básico que siguen también las otras corrientes helenísticas, como el epicureísmo, el escepticismo y el neoplatonismo. Se trata de acentuar los procedimientos de automodelación de la personalidad y resistencia frente a un mundo externo considerado inconsistente, riesgoso y hostil, y de obtener por este medio el reposo interior y la felicidad. El retiro interior de Marco Aurelio cubre las mismas necesidades del retiro comunitario al jardín de Epicuro, apartado de la ciudad de Atenas, la *epokhé* de los escépticos o el ascetismo neoplatónico.

La especificidad de este modelo de reducción de contingencias es que se asienta fundamentalmente en *dispositivos interiores subjetivos*, desconfiando del papel estabilizador de las instituciones sociales, consideradas muchas veces por la teoría social contemporánea como mecanismos fundamentales de reducción de contingencias. Sabemos que el mito y la religión han sido analizados por muchos pensadores sociales como mecanismos conformadores de orden y huída del caos, estabilización e identidad personal en conexión con imágenes del mundo y sistemas morales, precisamente para dominar las contingencias inquietantes y el *terror anómico*, baste pensar en E. Durkheim, Cl. Lévi-Strauss y P. Berger.¹³ N. Luhmann ha interpretado a la religión, la educación, y los sistemas institucionales bajo la misma perspectiva,¹⁴ pero sucede que, a mi modo de ver, en el caso del pensamiento helenístico greco-romano (contando con su gran influencia en el primer cristianismo) es la filosofía —en cuanto visión racional y reflexiva— el medio principal que cumple esta función, y es la subjetividad el soporte fundamental que permitirá —junto con la filosofía en su papel de guía de la vida y método de curación o de consuelo del alma afligida— afrontar esta exterioridad contingente.

Hay que hacer notar que en el pensamiento helenístico se mantiene la propuesta clásica de una racionalidad práctica autorreflexiva en un marco contingente, como en Aristóteles, sólo que la conciencia moral, *laphrónesis*, se ha desvinculado de su anterior relación orgánica con la comunidad de la *polis*, haciéndose algo más rígida y dependiente no tanto de las relaciones sociales, como de la estructura del cosmos bajo la figura de un *logos* ordenador o de los átomos en sus movimientos mecánicos o causales. La virtud se convierte para el estoicismo en algo más rígido y relacionado más con la decisión, la rectitud, el carácter individual y la subjetividad abstracta, que con el contexto social y

los resultados concretos de las acciones, que pasan a formar parte de este *exterior* que se le ha enajenado al individuo, para el cual lo importante es el cumplimiento de la ley moral y la recta intención, muy al estilo kantiano. Pero estos rasgos le permiten también al estoicismo convertirse en una moral universal que iguala a los individuos en cuanto poseedores de una *razón natural* potencialmente coincidente con la ley natural universal, e incluso poner a esta ley natural como criterio para valorar las relaciones sociales y políticas, aunque formen parte de lo *exterior* y como tal, sean *secundarias*. El estoicismo se convertirá en un modelo a seguir para el pensamiento posterior en cuanto a lo que aquí llamamos *contingencia subjetiva o existencia* y a los procedimientos subjetivos de reducción y dominio de contingencias.

Jaeger considera que el helenismo prefigura en el ámbito filosófico —aunque menos racionalizado y más dogmático que la época clásica— la “función religiosa” de guiar la vida humana y “proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo”,¹⁵ con lo que prepara el terreno en el que germinará la prédica cristiana, donde se desarrollará también este *recogimiento interior* —relacionando ahora razón y fe— dentro del esquema neoplatónico de un Dios inmutable y eterno, frente a un mundo material mutable, plural y finito. El cristianismo se nos aparece aquí bajo la figura similar de un individuo enfrentado a un mundo exterior que se le aparece como devaluado, una realidad de segundo orden (correspondiente a lo “indiferente” y “no dependiente de nosotros” en el estoicismo).

Agustín de Hipona es el pensador paradigmático en esta línea durante la primera etapa del cristianismo, quien desarrolla con audacia y originalidad esta postura que prefigura en algunos aspectos la subjetividad moderna y sus tendencias introspectivas y autorreflexivas. Las *Confesiones* nos muestran la trayectoria de un alma hacia Dios, bajo la forma de una *búsqueda interior* (pues Dios se halla en ese interior) y al mismo tiempo son una reflexión acerca de la peculiaridad de la interioridad humana y su ascenso desde el mundo sensible al inteligible, y de ahí a la trascendencia divina. Agustín nos habla aquí de su hombre *interior* y de la diferencia tajante con el *exterior*:

Tengo cuerpo y alma, el uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de estos debí yo buscar a mi Dios? Por los cuerpos que van desde la tierra al cielo ya le había

buscado, lanzando los rayos mensajeros de mis ojos hasta donde podían alcanzar. Pero es mejor el interior, pues, a esta parte interior mía, traen sus mensajes los sentidos corporales {...} El hombre interior es el que conoce estas cosas, valiéndose de su exterior. *Yo*, el hombre interior, conozco estas cosas. *Yo*, el alma, las conozco a través de los sentidos del cuerpo.¹⁶

Este *yo interior* es quien puede ascender a Dios, trascendiendo la naturaleza material, ayudado por una “verdad interior”¹⁷ de origen divino. Este *homo interior* ve y oye con los ojos y los oídos del alma una luz y un sonido inespacial e intemporal,¹⁸ posee una especie de sentido interno o conocimiento íntimo que es la base de toda certeza sobre uno mismo, sobre el mundo y sobre lo trascendente. “He de trascender, pues, ésta mi naturaleza, para ascender como por escalones hacia aquél que me hizo”;¹⁹ pero el punto de partida de este ascenso, el autoconocimiento, si bien es un conocimiento directo e íntimo (pues es claro que si dudo, pienso, y que si pienso, existo, según el célebre argumento de *Contra los académicos*), no es transparente y preciso, debido a las profundidades y complejidades del alma, objeto de exploración permanente en las *Confesiones*. Refiriéndose a la memoria, como a un “inmenso e infinito santuario” con fondo inalcanzable, a su relación con el pensamiento y las pasiones, llega a la conclusión de que el alma es problemática y oscura, a pesar de ser lo que tenemos más cerca:

Yo, por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de muchos sudores... ¿puede haber algo más cerca de mí que yo mismo? Sin embargo, no llego a comprender el poder de mi memoria que está en mí, a pesar de que sin ella ni siquiera podría hablar de mí.²⁰

La conclusión de esta inmersión en su propia alma desplaza la seguridad interior hacia la trascendencia divina; sólo así, por la iluminación, la gracia y la fe, el hombre encuentra la seguridad y la confianza, dominando y reduciendo las contingencias propias del alma y el cuerpo del hombre finito y mutable.

Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable.²¹

La memoria es, con todo, una parte del alma que es necesario trascender. “Subiré hasta ti, que estás sobre mí, trascendiendo a través de mi alma esta potencia mía que se llama membria”.²² La verdad superior, la razón superior, relacionada con las verdades eternas es obra divina, y nos sirve de escalón para ascender a la certeza última. La individualidad cristiana se nos muestra bajo la figura de la incompletud, pequeñez y dependencia del Creador (*aliqua portio creature tuae, Conf. I, 1*), una deficiencia comparada con la plenitud de la divinidad; esta vida multiforme, cambiante y contingente, sólo puede resolverse en la seguridad e inmutabilidad que ofrece la elevación hacia la trascendencia. La memoria representa con sus deficiencias las experiencias anteriores a la conversión, experiencias que se aparecen como parciales e inconsistentes, la individualidad sólo puede restablecerse con la vuelta a Dios, que representa el paso de lo múltiple y finito a la unidad e inmutabilidad, a la serenidad.²³

Cochrane apunta que Agustín desarrolla, junto con esta caracterización de la individualidad, una nueva idea de la personalidad en cuanto unidad compleja, dividida en tres partes: ser (memoria), conocer y querer (*esse, nosse, velle*).²⁴ Esta triple estructura de la conciencia se asemeja a la trinidad divina, en ella se nos hace patente la profundización que la filosofía cristiana imprime al proceso de interiorización individualizadora que se inicia con el helenismo, aunque si bien, como señala Luis Dumont, se trata de un “individualismo fuera del mundo”,²⁵ relacionado de manera indirecta o externa con el mundo, en el que se desarrolla la vida social, y que en el caso de Agustín se manifiesta bajo la forma de las *dos ciudades*, la celestial y la terrena.

II

La estructura dualista que divide lo interno y lo externo, el alma y el cuerpo, la ciudad celeste basada en la gracia divina, y la terrestre gobernada por los impulsos y deseos del cuerpo, seguirá teniendo vigencia en el medioevo, pero en un marco distinto al helenismo, por más que sea una consecuencia de éste. La sociedad medieval tiene una imagen unitaria, ordenada, armoniosa y jerárquica del mundo, en donde todo se dirige a la divinidad suprema, buscando vencer tarde o temprano a las fuerzas del mal. El individuo sólo es visto en

relación con el todo, en referencia directa con esa universalidad. Arón Guriévich lo expresa de este modo:

La conciencia medieval partía del principio de que el todo, la *universitas* (que engloba la sociedad, la nación, la iglesia, la corporación, el gobierno), era conceptual y, por consiguiente, precedía en la realidad a sus componentes individuales. Esta entidad poseía una realidad, y los individuos que formaban parte de ella eran productos suyos, una especie de accidentes. Parafraseando la tesis de los filósofos-realistas de la Edad Media de que '*universalia ante rem*', se puede decir que también el principio de la vida social era '*universitas ante membra*'. En sus análisis teóricos, los pensadores medievales partían siempre de todo y no de la parte. Veían en lo individual, principalmente, el símbolo del todo.²⁶

Esta última frase es la que me interesa acentuar. No se trata solamente del hecho de ser una sociedad estamental y corporativa, sino también de la necesidad de ver en la *persona* cualidades universales y correspondencias con la divinidad que lo crea a su imagen y semejanza. Arón Guriévich nos explica en *Las categorías de la cultura medieval*, cómo el concepto de persona y personalidad toma forma a partir de su acepción como *máscara teatral* (que da la idea del desarrollo de un papel dentro de la sociedad), y de la noción romana de personalidad jurídica soberana. Sin embargo, J. E. Gracia nos indica que las discusiones acerca de los conceptos de individuo y persona estuvieron enmarcados por temáticas generales que eran consideradas de primera importancia: el problema de la trinidad y el problema de los universales,²⁷ dentro de ellos el problema de la individualidad fue tratado de manera secundaria o derivada, esta última fue vista fundamentalmente —siguiendo a Boecio— como un resultado de los rasgos *accidentales* (materiales) considerados como principio o causa de *individuación* (por lo menos hasta el siglo XIV).²⁸

En lo referente a la noción de *persona*, podemos observar estos dos elementos que hemos señalado. Por un lado, la persona humana es algo elevado porque tiene alguna analogía con la persona divina, con la universalidad; es un símbolo de la divinidad. Por otro lado, en cuanto *humana* es algo derivado, limitado, finito, contingente; su valor reside fundamentalmente en su referencia al más allá. El concepto de persona conviene más propiamente a la divinidad, como explica Guriévich.

La definición que hizo Boecio de la persona a comienzos del siglo VI, como ‘sustancia racional indivisible’ (*rationalis naturae individua substancia*, *Patrol. Lat. T.* 64, 1343), siguió teniendo vigencia a lo largo de toda la Edad Media. La etimología difundida en esa época de la palabra *persona* era la de ‘*per se una*’ (‘una por sí misma’) {...} El concepto de ‘persona’ estaba vinculado a las representaciones de Dios, al carácter trino de la persona de Dios; cuando santo Tomás de Aquino habla de la personalidad y de que se llama ‘persona’ a lo más perfecto que hay en la naturaleza razonable (*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*), sus razonamientos conciernen directamente a la persona divina. El nombre de persona conviene precisamente, en el grado más elevado posible, a Dios (*Sum. Theol., I, quaest. 29, art. 3*).²⁹

En el medievo, el “desarrollo libre de la personalidad” —en el sentido del ideal moderno— estaba excluido o muy limitado por el mandamiento (y el modo de cumplimiento) de evitar todo lo que pudiera obstaculizar la salvación del alma, y lo mismo sucede a causa de las limitaciones sociales que convertían a la persona en *persona estamental* que debía cumplir el papel que le había sido asignado, acentuando sólo aquellos aspectos en que cumplía su función, aspectos que se nos aparecen ahora como *clichés* o rasgos típicos, tales como los vicios y virtudes exaltados en los *exempla*, y que son esencialmente los mismos papeles que todos debían imitar. Por esto, Guriévich afirma que “el individuo se muestra únicamente a través de lo general, de lo que es propio a toda una categoría de gentes, pero no a través del centro organizador de su vida interior”.³⁰ Si bien la comparación con la noción moderna de la personalidad individual puede hacer aparecer a la concepción medieval de la misma como limitada; sin embargo, hay que hacer notar que aquí se encuentra el origen de la concepción moderna, cuyo antecedente es la noción cristiana de persona que posee un alma en cuanto núcleo metafísico indestructible e intransferible (incomunicable), con una unidad interior.³¹

Por ello, la noción de contingencia en la Edad Media debe ser enmarcada dentro de las consideraciones anteriores. *Contingente* sigue siendo un término muy cercano a *posible*, desde el punto de vista lógico, pero ambos términos adquieren un *cariz ontológico* que acentúa precisamente la idea de una dependencia de los seres finitos respecto a Dios en cuanto “ser necesario”.

La acuñación latina definitiva de los conceptos lógicos aristotélicos *dynatón* y *endekhómenon* corresponde a Boecio, quien considera en su *Comentario a De*

Interpretatione que *possibile* y *contingens* significan lo mismo, excepto porque no existe el privativo de *contingens* (*incontingens*) mientras que sí existe el privativo de *possible* (*impossible*) (*Patrol. Lat. T.*, 64, pp. 582-583). A pesar de esto, en la Edad Media a menudo se siguieron utilizando como modalidades distintas posible y contingente, siguiendo la distinción original aristotélica que se mantiene en el *Comentario de Amonio* (por ejemplo en *Pedro Hispano, Summ. Log. 1.30*). Tomás de Aquino, figura que nos interesa destacar, utiliza los dos términos diferenciados, pero a veces los hace equivalentes como sinónimos (por ejemplo, en *Cont. Gent. III*, 86, donde opone ambos al término “necesario”).

No hay duda de que la distinción entre posible y contingente causa algunos problemas, puesto que lo posible para Aristóteles puede llegar a convertirse en necesario (lo que nos acerca a la noción hegeliana de posibilidad real que acaba convirtiéndose en necesidad), y llegar a ser interpretado al modo necesarista, a pesar de la crítica explícita de Aristóteles a Diódoro de Crono en la *Metafísica*,³² mientras que el concepto de contingencia, aquello que puede ser o no ser (que no es imposible ni necesario) se mantiene siempre abierto a nuevas posibilidades, y aunque un necesarista como Spinoza lo utiliza, lo hace sólo en el sentido de nuestra ignorancia provisional de las causas necesarias, y Hegel en su *Ciencia de la lógica* lo ubica antes del concepto de posibilidad real, que está más cercano a la necesidad que a la contingencia.

Hacemos esta reflexión para acercarnos a la concepción *sui generis* de Avicena —que influye en los filósofos escolásticos— y a la de Tomás de Aquino, quien considera que existen varios tipos o grados de contingencia, o que puede haber cierta necesidad en la contingencia. Avicena reconoce sólo tres de las modalidades aristotélicas: *necesidad*, *imposibilidad* y *posibilidad*, reduciendo *contingencia* a *posibilidad*. S. F. Afnan atribuye esto a las dificultades de las traducciones árabes del texto aristotélico (*dynatón* por *mumkin*, *endekhómenon* unas veces por *muhtamal*, otras por *al-mumkin*). Avicena toma el término *mumkin* para ambas nociones, pero explicando que tiene una doble connotación y comprende tanto la posibilidad como la contingencia. Esta última es definida como “un juicio negativo o afirmativo que no es necesario”.³³

Avicena realizará una interpretación de Aristóteles influenciada por el neoplatonismo y por la tradición árabe, que se orienta en un sentido en última instancia necesarista, y que influirá de manera importante en el Occidente

medieval. La división de Avicena entre *ser necesario* y *ser posible* (o *contingente*) es la distinción entre aquello que recibe su ser de sí mismo (Dios) y lo que recibe su ser de otro (los seres creados, que son *necesarios* para y por otro, aunque posibles *en sí*). El ser posible sólo llega a ser necesario por la acción de otro que es su causa, aquello que lo hace pasar de la potencia al acto; este otro ser, causante de todos los seres creados, es necesario por sí mismo, no tiene causa. En la traducción latina esto se expresa del siguiente modo: “*Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam*”.³⁴

El concepto de ser sólo se aplica propiamente, y en sentido estricto, al ser necesario por sí (*necesse esse per se*), mientras que a los otros seres sólo se les aplica analógicamente, por comparación, pues son en última instancia un compuesto de materia y posibilidad, por un lado, y de forma y necesidad otorgada, por otro, por el ser necesario; mientras que el ser necesario es simple, forma pura, al mismo tiempo esencia y existencia indistintas. La creación es así algo necesario, producto de una cuasi-emanación neoplatónica de la inteligencia divina, mediante la cual los seres posibles pasan a ser existentes, el ser necesario introduce su necesidad en todas las formas de existencia, lo posible no puede pasar a la existencia sin la acción de este ser necesario, esto implica una radical eliminación de toda contingencia o posibilidad en el mundo (incluido el problema de la libertad humana y divina) y una radical dependencia de los seres creados, en los que existe una separación entre esencia y existencia.³⁵

Esta teoría del ser necesario y posible (o contingente) tuvo gran influencia en la filosofía medieval cristiana, baste pensar en G. de Alvernia, R. Grosseteste, A. Magno, T. de Aquino y Duns Scoto, o en el uso posterior como prueba de la existencia de Dios en Descartes, Locke, Leibniz —que la llamó “*a contingentia mundi*” y el análisis kantiano de la misma. Pero la recepción de esta temática en el medievo se dio también de manera crítica, pues ya Maimónides, en su *Guía de los perplejos*, defiende la libertad del acto creador divino como producto de una decisión contingente, y a la contingencia del mundo para acentuar el papel de la libertad humana —siguiendo una línea que culminará con Leibniz— aceptando, sin embargo, que Dios es el ser necesario o causa primera de todas las cosas.³⁶

Tomás de Aquino realizará también una recepción crítica de la teoría de Avicena, que acepta a rasgos generales en su *tertia via* de la demostración de la

existencia de Dios, “*ex possibili et necessario*” (llamada posteriormente “*a contingentia mundi*”).³⁷ Dado que las cosas del mundo pueden ser o no ser, son y dejan de ser en cuanto posibles, es forzoso para Tomás de Aquino que exista un ser necesario causa de la necesidad —y existencia— de los demás seres posibles, “necesario por sí mismo (*per se necessarium*), y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios”.³⁸ Lo que tiene posibilidad de ser hubo un tiempo en que no fue, o bien, podría no existir; su existencia es debida entonces a un ser necesario. En los seres posibles o contingentes la esencia y la existencia son distintas, son por ello un compuesto y, aunque sean “inmortales o eternos” como las almas, los ángeles y los cielos, son contingentes comparados con su creador.

Esta concepción; que llamo *contingencia ontológica* para distinguirla de la contingencia lógica y la *existencial*, implica un estado de fuerte dependencia y subordinación del hombre y los seres creados respecto a la divinidad, correspondiente con la visión jerárquica medieval y la caracterización que he hecho de la persona o individuo como algo directamente subsumido en una categoría general; como los accidentes materiales (principio individualizador, como ya hemos visto) respecto de la sustancia, así la posibilidad o contingencia de los seres creados respecto de la necesidad y realidad divinas.

Tomás de Aquino matizará, sin embargo, en sus comentarios a la *Lógica Aristotélica* la concepción necesarista de Avicena, defendiendo la contingencia en el mundo natural, retornando la postura aristotélica, según la cual, la necesidad proviene de la forma y es propia ante todo del mundo sublunar, en el que se da la composición formamateria, y es la materia y lo sensible el origen del cambio y la posibilidad de ser o no ser.³⁹ Este sentido de *lo material* y *sensible como contingente* por su misma corporeidad obtuvo un uso habitual en el pensamiento posterior; baste pensar en las *verdades de hecho o contingentes* en Leibniz en oposición a las *verdades de razón o necesarias*; o en la noción sartreana, según la cual, el cuerpo es lo que pone de manifiesta la contingencia humana; o en lo que consiste esta contingencia, incluso lo que “*individualiza*”.⁴⁰

Tomás de Aquino encuentra pertinente establecer gradaciones entre la necesidad y la contingencia. Asimismo, ha tomado en cuenta los comentarios de Boecio y Amonio, considerando la doble modalidad de posibilidad y con-

tingencia (además de la necesidad y la imposibilidad), sin hacer, sin embargo, una distinción clara y marcada entre ambos términos. Necesario es aquello por naturaleza determinado sólo a ser (*solum ad esse*); imposible lo que está determinado sólo a no ser (*solum ad non esse*); posible es lo que permanece neutro a cualquier determinación, sin estar más hacia lo uno que hacia lo otro (*se habeat magis ad unum quam ad alterum*); contingente es aquello que puede ser uno u otro, que puede, por tanto, ser o no ser (*quod dicitur contingens ad utrumlibet*).⁴¹

En cuanto a la contingencia misma, existen tres géneros: lo contingente *ut in paucioribus*, que es lo accidental o azaroso (*a casu vel fortuna*); lo contingente *ad utrumlibet*, que no está inclinado más hacia una parte que a la otra, o lo que está abierto a elección (*ista procedunt ex electione*); y, finalmente, lo contingente *ut in pluribus*, más determinado a ser que a no ser, lo que es natural o habitual que suceda (aunque no necesario), como el que un hombre encanezca en la vejez.⁴²

Desde la perspectiva de las causas segundas, las cosas pueden tener un cierto grado de necesidad en su contingencia (de necesidad natural), pero vistas desde la causa primera, todas las cosas materiales son contingentes, pues son producto de la voluntad de Dios, sin la cual no existirían ni serían como son, y que ha querido que no todo sea necesario, sino que algunas cosas sucedan contingentemente. “Es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente”.⁴³ Tomás de Aquino incluye dentro de lo contingente *ad utrumlibet* la voluntad libre de un agente racional —como ya vimos— que puede cambiar el curso de los eventos —además de la materia como causa de la contingencia—, dando pie a una concepción no necesarista que concibe la libertad humana como opuesta al determinismo causal. Lo hecho con libre albedrío está, sin embargo, sujeto a la providencia divina, lo que no deja de ser paradójico y de negar, en última instancia, su carácter contingente; por lo que hay que recordar que ésta es una de las grandes cuestiones irresueltas que Tomás de Aquino hereda de Agustín y Boecio. Sin embargo, también busca rescatar el carácter contingente de la ética aristotélica: “...la prudencia es una idea recta de las cosas contingentes, en las que cabe consejo y elección”.⁴⁴

Una utilización importante del término contingencia la tenemos en el *voluntarismo* de Duns Scoto, según el cual, la voluntad divina es el principio de la libertad y contingencia absolutas, apartada de la necesidad y única causa de

sí misma. Lo contingente es el producto de una voluntad arbitraria en el orden de lo práctico, infinita en Dios y limitada en el hombre. De aquí se establece otro uso interesante, presente también en Ockham, según el cual la libertad es contingencia en cuanto indiferencia de la voluntad con respecto a sus posibles determinantes, pudiendo así causar y no causar el mismo efecto. Esta noción de la *libertad como contingencia* en el sentido de incondicionalidad respecto a agentes externos proviene de la definición aristotélica del acto voluntario como aquel que es “principio de sí mismo”,⁴⁵ y está relacionada con la nueva concepción del individuo y la individuación que desarrollará el nominalismo. Desde el punto de vista de lo que aquí denominamos contingencia ontológica no existen, sin embargo, cambios importantes, como en esta afirmación de Ockham:

Pero consta que todo lo que es diverso de Dios es contingente según la fe, luego conringentemente existe aquello que es y así cualquier cosa que se diga de él se dice conringentemente y no necesariamente.⁴⁶

A finales de la Edad Media, Petrarca realizó una síntesis de las concepciones *existencial* y *ontológica* de la contingencia, aunque seguirá más fielmente la corriente intimista y existencial de Marco Aurelio y san Agustín, marcando un modelo a seguir por autores posteriores, como Erasmo y Montaigne. En Petrarca encontramos un puente entre esta tendencia interiorizadora y el nuevo contexto que se abrirá a partir del Renacimiento: el de un individuo liberándose de las trabas estamentales, con una existencia más accidental, problemática, dinámica, compleja y autorregulada, y una conciencia más cercana a lo mundano. La contingencia en cuanto finitud y dependencia se orienta ahora más hacia el problema del hombre interior y sus conflictos, hacia la contingencia existencial: fragilidad, mutabilidad, fugacidad, provisionalidad, pero también ahora acentuando el papel de la elección y autoelección, la dignidad y potencialidades crecientes del hombre.

Los escritos en prosa de Petrarca muestran su inclinación introspectiva, autorreflexiva y autobiográfica. El alma —su alma— es el centro de atención; no hay nada más digno de admiración que ella, como aprendió de Agustín y Séneca;⁴⁷ pero ella es también el terreno de los pensamientos contradictorios, donde existe la pugna entre los “dos hombres” que hay en él y que se disputan

el dominio. La vida es el viaje difícil de un peregrino hacia la elevación del alma y el vencimiento del cuerpo, la ambición y las pasiones, objetivo que sin embargo se declara nunca cumplido. Atormentado entre dos mundos, el interior y el exterior, dividido, indeciso: "...lloraba mis imperfecciones y me compadecía de la inestabilidad (*mutabilitatem*) propia de todas las actividades humanas". Espíritu caviloso que busca salir de las divagaciones, pide a su amigo que ruegue porque sus pensamientos inciertos e inestables (*vagi et instabiles*) se detengan al fin en aquello que es único, bueno, verdadero, seguro y estable.⁴⁸

Encontramos en el *Secretum* un nuevo tratamiento de los temas neoplatónicos y estoicos: la búsqueda de la tranquilidad del alma, la virtud como medio de *reducción de contingencias*, de vencimiento de la fortuna y de las pasiones perturbadoras y tempestuosas. La *condición humana* se presenta como frágil, indigente, en pugna interna, con inclinación a lo transitorio y fugaz, cercana a la muerte. La vida es breve, imprevisible, riesgosa:

Con frecuentes lágrimas he pedido yo para el presente, lleno también de esperanzas de poder salir a salvo algún día, una vez rotas las ligaduras de las pasiones y holladas las miserias del mundo; esperanzas de escapar a nado las infinitas tempestades de los afanes inútiles y refugiarme como en un puerto de salvación... Pero bien sabes cuántas veces he naufragado en idénticos escollos y cuántas he de naufragar si no me ayudan.⁴⁹

Sin embargo, junto con las insistentes referencias a la necesidad de tener siempre presente a la muerte como motivo de reflexión moral, Petrarca finalmente se mantuvo indeciso —como en muchas otras cosas— entre el ideal estoico de una vida "racional" liberada de los sentimientos y las pasiones (más cercana al ascetismo), y el ideal del justo medio y la moderación aristotélica, acorde con otros aspectos más mundanos de su personalidad: "a menudo mi razón es estoica, pero mis sentimientos están de parte de los peripatéticos".⁵⁰ En diversos aspectos Petrarca encarnó la contingencia existencial, pero acentuando el papel del *individuo dividido y problemático*, la *condición humana contingente* desde una visión melancólica y pesimista, aunque a veces también optimista. Su lirismo poético también fue la expresión del juego de las oposiciones, paradojas y ambigüedades que le asaltaban.

Petrarca representa el punto de inflexión entre la concepción pesimista anterior acerca de la *miseria de la condición humana* y la nueva conciencia opti-

mista de las potencialidades naturales del hombre, de su dignidad en cuanto libre y racional y de su capacidad para dominar la naturaleza o hacerla productiva para sus fines.⁵¹ El *De remediis* muestra esta nueva imagen del hombre sin abandonar, no obstante, su concepción de la vida como “combate interno” (*omnia secundum litem fieri*), discordia nunca resuelta, incompletud permanente e imposibilidad de la unidad interior (*Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discernens*).

Petrarca representa también la inflexión que profundiza en la autorreflexión, apuntando a una de las tendencias de la modernidad, en la que la subjetividad es vista como división interna, como complejidad, pero una complejidad que debe resolverse en la reflexividad y en el camino de la autoconstrucción de un *yo* a lo largo de una vida, de una identidad narrativa que pone de manifiesto el camino sinuoso y contradictorio, lleno de pliegues, que enfrenta el individuo en cuanto complejo y diviso. Si bien habíamos señalado algunas de estas características en Marco Aurelio y San Agustín, en Petrarca se nos presenta en un ámbito que prepara el terreno de la primera modernidad, como la consideración de Erasmo del hombre como una burbuja frágil e inestable (el *homo bulla* de los Adagios), y en la caracterización de la *condición humana* que establece Montaigne mediante la autorreflexión y una identidad narrativa construida en lo accidental y cambiante, enfrentándose y asumiendo la intramundaneidad y singularidad de la vida humana: la contingencia.⁵²

Notas

1. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 136. Cfr. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.

2. Cfr. C. Thiebaud, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, cap. 2, pp. 71 y ss.

3. A. Reyes, *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.16.

4. Epicteto, *Enquiridión*, Edición bilingüe, traducción de J. M. García de la Mora, Barcelona, Anrhropos, 1991, 1, 1, pp. 3-5.

5. *Ibid.*, 1, 2, p. 5. La referencia a “lo externo” (*tá exo*) está en XXIII.

6. Ésta es la opinión de Zenón, cfr. *Antol. De los primeros estoicos griegos*, Edición y traducción de M. Sevilla R., Madrid, Akal, 1991, pp. 107 y ss. Séneca acentuaría después la importancia de estos factores *externos* en *De la vida bienaventurada*.

7. Marco Aurelio, *Pensamientos*, Edición bilingüe, traducción de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 1992, 11,3, p. 11.
8. *Ibid.*, 11, 17, p. 16.
9. *Ibid.*, IV, 48, p. 38.
10. *Ibid.*, VI, 16, p. 57.
11. *Ibid.*, II, 17, p. 16.
12. L. A. Séneca, *Cartas a Lucilio*, traducción de]. M. Gallegos Rocafull, México, SEP, col. Cien del mundo, 1985, Carta XVI, p. 62.
13. Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993. Lévi-Strauss Cl., *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1986. P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
14. N. Luhmann, *Sistemas sociales*, México, Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991.
15. Jaeger W., *Cristianismo primitivo y paideía griega*, México, FCE, 1985, p. 63.
16. San Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción de P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 1990, L.X., e. 6, pp. 265-266.
17. *Ibid.*, L.X.e. 7, p. 266, "...la belleza habla a todos, pero sólo la captan los que comparan este mensaje recibido por los sentidos exteriores con la verdad interior".
18. *Ibid.*, L.X.e. 6, p. 265.
19. *Ibid.*, L.X. e. 8, p. 267.
20. *Ibid.*, L.X. c. 16, p. 277. La traducción no es literal, el texto latino dice "*Egocerté, Domine, laboro hic, et laboro in meiPso: factus sum mihi terra difficultatis, et sudoris mimi*". San Agustín, *Operum 1*, p. 179, Paris, 1689.
21. *Ibid.*, L.X.e. 17, p. 278. "*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas, et hoc animus est, et hoc ego iPse sumo Quid ergo sum, Deusmeus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita, et immensa vehementer*". *Operum 1*, p. 179.
22. *Ibid.*, L. X. e. 17, p. 279.
23. Cfr. H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 225 Y ss, en donde se expone la noción de individualidad y su origen religioso desde el punto de vista del género autobiográfico.
24. Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1949, p. 400.
25. Dumont L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 35 y ss.
26. A. Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*. Traducción de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra, Madrid, Taurus, 1990, p. 231.
27. J. E. Gracia, *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México, UNAM, 1987, pp. 319 y ss.
28. Cfr. *Ibid.*, pp. 105 y ss.
29. Guriévich, *op. cit.*, pp. 323-324.
30. *Ibid.*, p. 329.

31. *Ibíd.*, p. 323. Cfr. M. Beuchot, “La noción de persona en Sto. Tomás”, en *Metafísica y persona*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1991, pp. 115 y ss.

32. Aristóteles, *Metafísica* (edición trilingüe). Traducción de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990. L.IX, e. 3 y 4, pp. 443 y ss.

33. F. Afnan Soheil, *El pensamiento de Avicena*, México, FCE, 1965, p. 133-134. La cita de Avicena es de Najat, p. 25.

34. Avicenna Latinus, *Liber de Philos. Prima...* I-IV, traducción latina de Domingo Gundislavo (S. XIII), edición de S. Van Riet, Lovain-Leiden, 1977, 1, 6, citado por Ramón Guerrero en “La metafísica de Avicena en la Edad Media Latina”, Madrid, Separata del Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XV, 1979, p.246.

35. Cfr. M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963 y Afnan, S., *op. cit.*. En los que se utiliza el término *posibilidad* derivado de la traducción latina, y 1. E. Goodman, *Avicenna*, London, Routledge, 1992, que prefiere el término *contingency* y analiza las fuentes árabes y neoplatónicas, cap. 2, 1, pp. 49 y ss.

36. Cfr. M. Maimónides, *Guía de los perplejos*, Madrid, Trotta, 1992.

37. Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe a cargo de F. Barbado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, tomo 1, 1, q. 2 a.3, pp. 322 y ss. F. Copies ton señala en *El pensamiento de Sto. Tomás (Aquinas)*, México, FCE, 1960, que Aquino en este argumento “no usa el término ‘ser contingente’ sino que habla de seres ‘posibles’, que viene a ser lo mismo”, p. 136; pero la razón de esto es la versión latina medieval de Avicena.

38. *Suma Teológica, ibíd.*

39. *Ibíd.*, 1, q. 86 a.3, c.

40. Cfr. Leibniz, G: W. *Monadología*, 33. Sartre, J .P., *El ser y la nada*, Tercera parte II,

41. Tomás de Aquino, *In 1 Periherm*, Lect. XIV n. 183, p. 25, Amberes, 1612.

42. *Ibíd.* Lect. XIII, n. 172, p. 22; Aristóteles había considerado ya estas distinciones, *cfr.* An. Pro 1, 13, 32b, pp. 4-15, donde utiliza el ejemplo del envejecimiento.

43. *Sumo Theol.* 1, q. 22 a.4, p. 776. Cfr. *Cont. Gent.* 1, c. 85 y III c. 86.

44. *Sumo Theol.* 1, q. 22 a.2., pp. 767 y ss. Cfr. Beuchot, M. “Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y S. Kripke”. *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 15, 1982, pp. 211-230.

45. Cfr. E. J. Gilson, *Duns Scoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Buenos Aires, Nova, 1959. Ockham, G. *Quodl. I*, q. 16. Aristóteles, *Ética Nicomaquea, III*, pp. 1 y 5.

46. G. Ockham, *Principios de teología*, Buenos Aires, Aguilar, 1978, trad. Luis Farré, p. 139.

47. Petrarca, *Obras, I. Prosa*, Edic. De F. Rico, *Familiares IV, I a* Dionigio da Borgo. Texto bilingüe, trad. De José María Tajter, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 266.

48. Petrarca, *Obras, I. Prosa, Familiares IV, 1*, edic. cit., pp. 265-269.

49. Petrarca, *Secreto mío*, en *op. cit.*, trad. de Carlos Yarza, p. 83.

50. Cfr. K. Foster, *Petrarca. Poeta y humanista*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 219, la cita es de la carta de Petrarca a Leonardo Bruni. Foster comenta: “La verdad es que nunca acabó por decidirse”.

51. Cfr. Petrarca, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna II*, XCIII, en *Petrarca, op. cit.*, pp. 460 y ss. Cfr. P. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1988, pp. 38 y ss.

52. Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996. Cfr. C. Thiebaut, *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid, 1990. Aunque ninguno de estos textos hace referencia suficiente a Petrarca.

DE LA MIRADA MÉDICA A LA ESCUCHA PSICOANALÍTICA

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para Lacan, el médico sólo encontrará su lugar si tiene en cuenta una dimensión clínica evidente la del lenguaje.

Debe saber que lo que pide el enfermo no se confunde con lo que desea.

Así es como el paciente pone a prueba al médico, a quien dirige su demanda de cura, para que le saque de su condición de enfermo que precisamente puede querer conservar.

Esta falla demanda/deseo se ve aumentada, por lo que Lacan llama la 'falla epistemosomática':

si bien el cogito cartesiano fundó la ciencia, por el hecho de la dicotomía cuerpo y alma

nos ha legado un cuerpo reducido a la dimensión de la extensión, dimensión acentuada por la promoción de la mirada médica.

'Anatomizado', este cadáver parece así dotado de vida

Puesto que nos lo hacen ver bajo todas las formas.

Pero precisamente, las posibilidades casi ilimitadas de estas investigaciones son las que paradójicamente han permitido valorar un resto imposible de cuadrangular, lo que Lacan denomina 'el cuerpo verdadero en su naturaleza',

el cuerpo hecho para gozar.

Alain Merlet, *Lacan médico.*

1. El mesmerismo y el orden médico

En este ensayo pretendo interpretar, a partir de un análisis crítico, el paso de la *episteme* de la mirada médica a la *episteme* de la escucha del psicoanálisis. Es

una lectura apoyada en el pensamiento de Michel Foucault, Raymond de Saussure, Jean Clavreul, Sigmund Freud, Jacques Lacan y Hans-Georg Gadamer, entre otros. Y que permite pensar en una tradición histórica del discurso médico, desde Hipócrates hasta nuestros días, que tiene por finalidad acallar el sufrimiento del cuerpo, con lo que excluye de su saber que los hombres y las mujeres son cuerpos sexuados que hablan.

En un primer momento de este texto, inspirada en el *Discurso del amo* del psicoanalista y pensador francés Jacques Lacan, voy a retornar al magnetismo animal, una cura que introduce el médico austriaco Franz Anton Mesmer en el siglo XVIII. Por este camino pretendo emprender una crítica de la razón médica a través de una lectura retrospectiva a la episteme médica (reducida a la mirada), que al expulsar al sujeto del lenguaje y su verdad del campo de la ciencia, lo reduce, desde Hipócrates a nuestros días, no a un cuerpo que habla sino a carne, cerebro, tendones, huesos y vísceras. El retorno al mesmerismo permite pensar en una tradición histórica del discurso médico (más tarde *discurso universitario*, magistral, pero heredero del *discurso del amo*), discurso del poder que somete al sujeto al silencio. En un segundo momento, emprenderé una exposición y reflexión sobre el paso de la mirada a la escucha, es decir, el tránsito de la psiquiatría al psicoanálisis.

Antes que nada es preciso aclarar que la expulsión del discurso —en particular de los significantes de la ley, la muerte y la diferencia de los sexos (*Verwerfung*)— es el mecanismo de la psicosis, tanto para Freud como para Lacan. Asimismo, que no opto por el sujeto filosófico moderno, que se reduce a la sensación conciente de agencia, producto de una ilusión imaginaria del yo, constituido por una serie de identificaciones alienantes, sino por el sujeto del inconsciente, cuyos matices filosóficos le permitieron a Lacan señalar que es el sujeto que no se puede ni se debe objetivar, reducir a cosa, pues el sujeto es lo que en el desarrollo de la objetivación está fuera del objeto. Por último, que tomo de Lacan el término discurso para destacar la naturaleza transindividual del lenguaje, pues la palabra siempre implica a otro sujeto, a un interlocutor, y a un tercero: el orden simbólico; lo cual permite comprender la fórmula de Lacan *el inconsciente es el discurso del otro*, que más tarde enuncia como *el inconsciente es el discurso del Otro* (orden simbólico), al designar el inconsciente como el efecto sobre el sujeto de la palabra que le es dirigida desde otra

parte, por otro sujeto que ha sido olvidado (la madre, la lengua materna, la otra escena freudiana), dando lugar a la experiencia de ser hablado por el lenguaje. El discurso es un *lazo social basado en el lenguaje*.¹ Lacan propone cuatro posibles tipos de lazo social que regulan las relaciones intersubjetivas: *el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histeria y el discurso del analista*. El discurso del amo se dirige al dominio; el universitario a la acumulación y el control del saber; el discurso de la histeria atenta contra todo poder; y el discurso del analista se ofrece a la producción del saber y el acceso a cierta verdad del deseo del sujeto, a partir de poner en acto la palabra y la escucha al pie de la letra del discurso del analizante. Debido a la brevedad de este texto sólo me detendré en el discurso del amo y su heredero el discurso universitario, y en el paso del discurso médico-psiquiátrico al discurso psicoanalítico. El *discurso del amo* oculta la división del sujeto del inconsciente, la verdad de su falta de saber; también ilustra la dialéctica del amo y el esclavo; el amo es el que pone a trabajar al esclavo, dando como resultado una plusvalía, un plus de goce, del que el amo trata de apropiarse.²

Desde la posición de amo, a Mesmer sólo le interesa el estado mórbido de sus pacientes e instrumentar los medios para curado. El deseo del amo, enseña Lacan, es el bienestar del esclavo. Un bienestar que, por supuesto, desatiende el deseo del sujeto. Lo que le importa a Mesmer es la carne, donde cree que crece y se alimenta el mal. En ella se desordena un fluido magnético universal, que se palpa a través de masajes, para reordenar así la energía mórbida y devolver la salud al enfermo. Mesmer desconoce que estimula un goce no apalabrado, que hormiguea hasta su estallido final en el orgasmo, a la vez que se acalla la articulación de la verdad del deseo del paciente. El lugar hacia el que se dirige Mesmer con la mirada y el tacto evoca el lugar sobre el que se organiza el discurso dominante del saber médico, en el que se encuentra expulsado el sujeto del lenguaje, el deseo como querer saber del sufrimiento (lo que dice no saber), y no querer saber nada de cómo goza (lo que sí sabe).

Existe una diferencia y oposición entre goce (*genuss*) y placer (*lust*) que Lacan toma de Hegel a través de Alexandre Kojève. El principio del placer pone límite al goce (exceso de placer insoportable). El goce es el placer doloroso. El goce expresa la satisfacción paradójica que el sujeto consigue a través de sus síntomas, el sufrimiento que deriva de su exceso de satisfacción (la ganan-

cia de la enfermedad, como decía Freud). La prohibición del goce (el principio del placer) es inherente a la estructura simbólica del lenguaje, gracias a la cual el goce está prohibido al que habla.

El discurso del amo que practica Mesmer exige el silencio del paciente. Una práctica que condena al goce. Las consecuencias de la expulsión del sujeto del discurso en el magnetismo no se hacen esperar. El verdadero obstáculo es la ausencia de articulación del deseo de los pacientes, es decir, lo que constituye su singularidad. La estrategia de Mesmer, paradójicamente, es para evitar la transferencia en términos imaginarios, afectivos y pasionales; Claro que no se le puede pedir a Mesmer una reflexión sobre su técnica, pues su interés es pragmático: instrumentar una técnica de dominio de la perturbación, lo que significa someter el estado mórbido a través de su manipulación y modificar la perturbación con su poder; El problema tanto en el mesmerismo como en la medicina es más complejo desde el punto de vista epistemológico: no se puede tener el objeto *enfermedad* en la carne, puesto que la perturbación, el síntoma; es sujeto y objeto a la vez. En el decir de Lacan: *el hombre es cuerpo sexuado que habla*. Y es que el sujeto es sede del malestar, no sólo como extensión, sino como sujeto del lenguaje.

Uno de los grandes descubrimientos del psicoanálisis es que entre la *res extensa* y la *res cogitans* existe una sustancia gozante: la pulsión (*Trieb*). Pulsión que Freud define como: 1) lo que se encuentra entre lo psíquico y lo somático, 2) el empuje (*Drang*) tendiente a la satisfacción y 3) el ser mítico en su indeterminación. Un concepto que introduce una diferencia primordial: mientras el instinto designa una necesidad pre-lingüística, la pulsión está sustraída al reino de la biología. Las pulsiones difieren de los instintos en que nunca pueden ser satisfechas, y no tienen un objeto sino que giran en torno a él, ya que su objeto es variable, lábil. Lacan dice que la pulsión no es meta (*Triebziel*), sino *aim* (el camino mismo), que gira en torno al objeto que nunca alcanza en definitiva. La pulsión es un constructo cultural y simbólico, que nada tiene que ver con una energética y una hidráulica (como inicialmente pensó Freud). Las pulsiones de vida y de muerte están relacionadas con el deseo, dado que ambas se originan en el campo del sujeto, expulsado del mesmerismo y de la medicina. La pulsión no es otro nombre del deseo; a través de las pulsiones se realiza el deseo. El deseo es uno e indiviso; las pulsiones son manifestaciones parciales del deseo.

El magnetismo fue una práctica asociada a la histeria, heredada a los hipnotizadores y más tarde al nacimiento del psicoanálisis. El magnetismo le hacía objetivar al enfermo como *otro* lo propio, presentificándole el desorden de su cuerpo como algo ajeno. Una vez localizada la perturbación de la energía magnética, los trastornos del sujeto se transformaban en entidades anónimas y ajenas; el fluido se desordenaba sin saber cómo y se reordenaba gracias al poder manipulador del magnetizador, que suponía tener bajo control los engañosos signos de la enfermedad. Esta práctica era dirigida sólo a la carne gozosa, pues las palabras eran ahogadas. No hay otro goce que el del cuerpo —enseña Lacan. El mesmerismo pronto se convirtió en una práctica “terapéutica” de puro goce. Lacan, en su seminario *L'envers de la psychanalyse*, lo definía con estas palabras: *el goce comienza con el hormigueo y termina con la llamada de fuego*. El magnetismo evoca la vieja moral médica (aún vigente) que concibe el desorden (la enfermedad) como el mal al que hay que ordenar (curar) para que el enfermo acceda a su bien: la salud. El mismo término de *la cura evoca al cura*, el médico de las almas, el sacerdote que expulsa los demonios de la carne, que lava el pecado e impone una penitencia, a fin de devolverles la salud a los espíritus y, en consecuencia, a los cuerpos. Se trata de lo que Canguilhem en *Lo normal y lo patológico* llama “el maniqueísmo médico”, en el que la salud y la enfermedad se disputan al hombre, como Dios y el diablo al mundo.

El magnetismo comparte los ideales políticos del discurso del amo. El único que domina la situación es el magnetizador. Mesmer, instalado en cierto orden médico, imparte justicia a la naturaleza y decreta sobre el sufrimiento del cuerpo despojado de la subjetividad, al silenciado. Dicen León Chertok y Raymond de Saussure que Mesmer: *Con la prohibición del diálogo verbal compelia al enfermo a una profunda regresión, en la que sólo estaba autorizado el diálogo somático*.³ El mesmerismo expulsa al sujeto del lenguaje y el deseo de la relación magnética, pero no evita que se cumplan otros deseos, causantes más tarde de un gran escándalo. Como el magnetismo proscribía la palabra, lo que queda es el goce puro, como lugar de lo no-representable, donde el sujeto queda sometido a los influjos de la sugestión y la alienación en el amo.

Hoffmann escribió un cuento sobre el tema: *El Magnetizador*. Alban se convierte en el amo de la apasionada María. Ésta le escribe a su amiga Adelgunda para destacar el don maravilloso de que ha sido objeto al encon-

trarse con Alban: “Desde el momento en que fijó su mirada seria y penetrante, me pareció que debía someterme sin contradicción a todo lo que me ordenase, como si le bastase querer mi curación para obtenerla”. Y se pregunta María: “¿Cómo aventurarse sin su maestro a las tempestades del mundo?” Alban es el Sujeto del Saber Absoluto, que incluso llega a las formas más siniestras de la vivencia psicótica, como quien conoce sus pensamientos y los fomenta en su cabeza. La transferencia en el magnetismo aparece bajo un aspecto real, aterrador y persecutorio. Se trata de la experiencia en lo real de lo que enuncia Lacan en la fórmula *el inconsciente es el discurso del Otro*; experiencia en la que el sujeto es hablado desde el momento en que habita el lenguaje, y que en la neurosis pasa por el registro del inconsciente, que se expresa como lo no sabido.

No olviden que desde Hipócrates el médico debe tener muy buen aspecto, encarnar el prestigio de su poder, a través de su actitud firme, segura y autoritaria, manifiesta en la sabiduría de sus preceptos y recomendaciones. Es Moliere, en *El enfermo imaginario*, quien advierte que la barba hace más de la mitad de un médico. Por su semblante y su actitud imperativa, el médico se convierte en objeto del deseo del enfermo, al punto de querer apropiarse de su saber, de su goce (porque el amo goza o se supone que goza), de sus poderes, hasta la identificación alienante. El mismo Moliere representó la identificación por introyección en aquel personaje Cleantes, quien sólo logra curarse hasta que él mismo se convierte en médico. Asimismo, en la cura magnética la meta es llegar a ser el amado, es decir el amo.

Cuando Michel Foucault, en su *Historia de la Locura en la Época Clásica*, descubre al loco como testigo mudo en torno al cual se instrumentan diversas prácticas, denuncia no sólo la exclusión de la racionalidad social y política, sino también del sujeto del lenguaje. Ahí se puede leer la crítica de la condena a lo intraducible, a lo incomprensible, en bien de la cohesión social y la razón pública. Así, en la época clásica, cuando no hay una actitud fóbica hacia el “loco”, se le identifica con lo demoníaco, desde los discursos del sacerdote, el educador y el verdugo. Y bajo los nuevos signos de la ciencia moderna cartesiana, con el sueño y la locura. Razón-locura es la dicotomía sobre la que se funda la exclusión de la sinrazón. Este es el discurso médico, moral, religioso y político: discurso del amo y su heredero, el discurso universitario. Más allá de la

etiqueta impuesta al loco, no hay ningún intento de escuchar el discurso de la locura. Por el camino de la duda y la certeza, Descartes coloca al disparate del lado de la sinrazón y el error. Del *cogito* cartesiano —sigo a Foucault— se colige que el que no piensa, no existe. La locura queda excluida del campo de la razón por el sujeto que duda. Los locos, relegados al campo del sinsentido y el error, una vez objetivados, se convierten en presa fácil para los amos del saber y el poder. Es hasta Freud que la “locura” —señala Foucault— es tomada al nivel de su lenguaje, para ser reconstruida desde una experiencia subjetiva acallada a lo largo de los siglos, para sostener un diálogo con la sinrazón.⁴ Habría tal vez que corregir a Foucault, afirmando que Freud no dialoga con la locura sino que le pregunta socráticamente para escuchar algo de su verdad en el discurso mismo.

De la transferencia en la medicina hay un relato ilustrativo. Dice una leyenda griega que Avlavia había consultado a muchos médicos, incluyendo a su propio padre, sin obtener resultado, hasta que llega a manos de Hipócrates quien, dada la complejidad del caso, la deriva al Oráculo de Delfos, que le dice que sanará y se casará con el médico que la ha enviado. Esta leyenda introduce una cierta dimensión de la verdad que exige afinar el oído. Estos asuntos de la transferencia imaginaria previenen de los peligros a los que se puede estar expuesto cuando se está a merced del discurso del amo. La leyenda de Avlavia advierte a los médicos sobre los avatares de la transferencia y, al mismo tiempo, marca la distancia, el desconocimiento, el rechazo y la atracción por parte de los médicos a tratar con los asuntos del amor. Lo que es una leyenda de los comienzos de la medicina, sostiene Jean Clavreul en *El orden médico*, nos recuerda el origen del psicoanálisis. Pero a diferencia de la medicina, que trabaja bajo el supuesto de desembarazarse de los peligrosos asuntos del deseo, el psicoanálisis le hace frente con una actitud insólita en la historia. La enseñanza que se puede sacar de la leyenda de Avlavia es que se trata de una advertencia que funda el rechazo del deseo en la medicina y, por ende, la exclusión del sujeto, obstáculo para la “ciencia”, estorbo y distracción que impide avanzar en el proceso de la cura, entendida como dominio de la enfermedad. Es esta interferencia de la vida amorosa con la vida profesional la que enseña el amor entre Hipócrates y Avlavia; interferencia de la que la medicina ha pretendido, durante su añeja vida, purificarse.

La moral médica, que siempre se ha presentado tras una máscara humanitaria, nunca ha querido saber nada del sujeto del lenguaje: los hombres y las mujeres del orden médico están hechos sólo de carne y hueso. Es muy común que el médico se identifique con el lugar del amo o el maestro, que como no tolera escuchar, tapona al sujeto del lenguaje de múltiples maneras: le prohíbe las palabras (como Mesmer), lo apabulla con un discurso especializado que ahonda más el abismo entre médico y paciente, desconfía de todo lo que el enfermo pueda decir sobre su propio sufrimiento, justo por su sospechosa condición de enfermo, como recomienda Hipócrates. El amo o el maestro, en tanto se cree dueño de su decir, no espera a que algo de la verdad del trastorno se exprese en el decir mismo del quejoso. Además, escuchar al enfermo pone en peligro el discurso médico, su poder auto-afirmativo, al que supone sustentado en un saber que está por sobre el saber del enfermo.

El orden médico, identificado con el discurso del amo y de la universidad, a fin de desembarazarse del sujeto, expulsa también el *pathos*, las pasiones, para lograr la objetividad científica. Debe practicar el dominio sobre sí que recomienda Bacon: los ojos no deben jamás empañarse de lágrimas. Y Descartes aconseja apaciguar las pasiones del alma para poder acceder a las ideas claras y distintas. Por ello, el orden médico se distancia de los enfermos, al privilegiar la vista y anular el oído. Lo único que hay que escuchar es el resumen del síntoma, en el mejor de los casos la historia clínica, el diagnóstico y el tratamiento vendrán por añadidura. Dice Jean Clavreul que cuando Josef Breuer toma el bastón y el sombrero y sale huyendo, al enterarse de que Anna O. sufre un embarazo histérico, renuncia para siempre a convertirse en psicoanalista. Que el médico está implicado en el proceso del tratamiento es algo que le tocó a Freud descubrir (a propósito de la transferencia), no sin tener que toparse con los obstáculos epistemológicos impuestos por su propio inconsciente. Sócrates, que podía recomendar hierbas y hasta hechizos, reconocía que no se podía tomar una parte del cuerpo sin atenderlo en su totalidad, que no se debía cuidar el cuerpo descuidando el alma, pues de lo contrario el remedio o el hechizo no surtirían efecto. Es Lacan, cuando es invitado por médicos a dar una conferencia sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la medicina, quien habla de la imperiosa necesidad de que los profesionales de discursos diversos se pongan de acuerdo en construir una “epistemomática”.⁵

En contra de esta apertura, tanto la medicina como la psiquiatría, así como las psicoterapias, se han dirigido hacia el síntoma, expulsando al sujeto que lo padece y sostiene. Aislar elementos perturbadores ha sido el ideal médico, discurso del amo y universitario que supone el dominio de sí y de la enfermedad. Por su parte, el método analítico de la ciencia, que trabaja también sobre la objetivación del sujeto, divide al hombre, no sólo aislando el corazón del resto del cuerpo, sino expulsando al sujeto de la forma en que por el lenguaje se constituye e historiza, dejando el discurso del sujeto sufriente a confesores, cingaras, amigos, vecinos y, como último recurso, a psicoanalistas.

Mesmer buscó la etiología de las perturbaciones anímicas en hechos materiales. Todavía hoy, después de los sorprendentes descubrimientos sobre la subjetividad, la medicina y la psiquiatría están empeñadas en la expectativa de un gran descubrimiento, algún aminoácido o gen que venga a explicar la disfunción del cuerpo y del cerebro. Además, Mesmer es un amo siempre solicitado por sus pacientes, que hablan de sus poderes mientras esperan ser atendidos, lo que alimenta la sugestión, el prestigio, la autoridad y el dominio sobre la relación terapéutica. El amo o el maestro de hoy en día no sólo llenan las paredes de su consultorio de diplomas para mostrar y legitimar todo el saber que posee, sino que a veces cita a todos sus clientes a la misma hora para que se sugestionen en torno a su calidad y bondad.

Contra el poder del amo, que pretende dominar al sujeto del lenguaje, Alberto Marchilli —partiendo de Lacan— señala que debemos dar un giro de 180° al discurso del amo, lo que conduciría a introducir el discurso del analista: *Si Freud creyó que, como Copérnico, él realizó una revolución del saber, es necesario precisar esto: que dicha revolución no ha sido del saber ni en el saber sino que consistió en poner el saber en otro lugar.*⁶ Lo que significa que el saber se produce en el discurso, y no en los sujetos implicados en la experiencia analítica. En realidad, dice Lacan, la verdadera revolución es kepleriana, pues es la única que quita del centro al significante *centro*, que descentra el sistema solar a través de la elipse. Un descentramiento que hace referencia al descubrimiento del inconsciente, descentrando la conciencia moderna, pues se manifiesta ahí donde alguien habla y no sabe lo que dice; no lo sabe hasta que no se diga, pues el inconsciente lo sabe a él, en tanto es hablado a través del lenguaje. Por ello, para Lacan, el maestro ejemplar es el que enseña preguntando, como Sócrates, motivo

de su reflexión en el *Seminario de La transferencia* (que es el amo al que se le supone el saber, sobre el sufrimiento, el goce y el deseo que el sujeto desconoce), pero no en sentido imaginario y sugestivo sino simbólico, como amor al saber, que sólo se sostiene a partir del descentramiento del amo.

El discurso del amo, a través del magnetismo, llegó a tal descrédito que fue prohibido. Mesmer fue impugnado. Luís XVI creó unas comisiones para que investigaran sobre la validez del magnetismo. El resultado fue condenatorio de la teoría del fluido magnético. Los comisarios, entre los que se encontraban Lavoisier, Guillotin y Bailly, determinaron que los efectos curativos se debían a la imaginación, con lo que calificaban el mesmerismo de tratamiento sugestivo. El informe de los comisarios de Luís XVI destacaba lo propiciatorias que podían ser las relaciones sexuales durante el tratamiento magnético: por la proximidad del médico con el enfermo, el calor de los cuerpos, las miradas confundidas, los masajes corporales, que podían desembocar en un contacto sexual (aunque esto era lo de menos frente a las pasiones y los celos que desató). Por ello, los comisarios consideraron el tratamiento magnético un atentado contra la moral, la medicina, la religión y el orden social.

A pesar de que la posición del médico oscila entre el discurso del amo (en cuanto al diagnóstico, pronóstico y dominio de la enfermedad) y el discurso universitario (con el que el médico ofrece devolver la salud perdida al enfermo), se encuentra en posición histórica, pues no puede escapar a tener que significarse a sí mismo como médico. Y es que cuando un médico descubre que su enfermo no quiere ofrecerse al discurso médico y renuncia a medicalizar la demanda (cosa insólita por cierto), deja de ser médico, aunque no se convierte en analista, en sujeto-supuesto-saber (posición que Lacan llama socrática).

2. De la mirada a la escucha

Para la psiquiatría francesa del siglo XIX, la técnica de la sugestión implicaba la práctica de la hipnosis para remover síntomas neuróticos. Bajo la enseñanza de los psiquiatras franceses Charcot y Bernheim (1880), Freud comenzó a emplear la sugestión. Un método que, como le dejaba cada vez más insatisfe-

cho, terminó por abandonar. En la obra ulterior de Freud se puede apreciar que la experiencia de la hipnosis es tratada como diametralmente opuesta al psicoanálisis. Siguiendo a Freud, Lacan emplea la palabra sugestión para denunciar toda clase de desviaciones respecto del psicoanálisis, deformaciones que identifica en general con la psicoterapia. Y es que la sugestión va contra la ética, dado que pretende dirigir al paciente hacia algún ideal moral, religioso, político o social, ya sea del terapeuta o de la cofradía a la que pertenece, contrariamente a la dirección de la cura en psicoanálisis, que consiste en promover la articulación de la verdad del deseo del analizante, opuesto a cualquier concepción normativa y adaptativa a la sociedad. En la sugestión, dice Lacan, las interpretaciones del terapeuta persiguen la significación (la univocidad), pues se trata de eliminar la ambigüedad y los equívocos del discurso, mientras que el analista dirige sus interpretaciones hacia el sentido (lo multívoco) y su correlato, el sin-sentido; es sólo a partir de la ambigüedad que el psicoanálisis prospera. La sugestión, ya lo sabía Freud, mantiene una estrecha relación con la transferencia, pues el analizante le supone un saber al analista (la sugestión es un modo particular de responder a esta atribución); el analista debe comprender que él solamente ocupa un supuesto saber que el analizante le adjudica, y no engañarse con el imaginario de que realmente posee el saber que se le atribuye. Esta renuncia a la posición del amo es la que promueve el discurso del analista. La hipnosis es pues el modelo de la sugestión, a la que Freud desenmascara en *Psicología de las masas* (1921), donde muestra que la hipnosis (la sugestión) hace que el objeto converja con el ideal del yo. El hipnotismo, dice Lacan, supone la convergencia del yo y el objeto. Mientras que el psicoanálisis está comprometido en lo contrario: el mantenimiento de la distancia entre el yo (la identificación) y el objeto que causa el deseo.

La clínica psicoanalítica procede de la medicina pero se desprende y se distancia de ella. Hay una clínica psiquiátrica que es el terreno donde nace y crece el psicoanálisis, y que es también el Otro del psicoanálisis —en tanto diálogo—, a partir de lo que llega a definir lo que es específico de ese significante que es el “psicoanálisis”, con relación al significante psiquiatría (que pertenece al orden médico). En los tiempos que nace el psicoanálisis, la psiquiatría era una clínica más inútil que en la actualidad, pues no tenía los medios adecuados para ejercer una acción que correspondiera a las metas propuestas. El que-

hacer psiquiátrico se reducía a clasificar los casos que se le encomendaban. Basta recurrir a Foucault, a su *Historia de la Locura en la época clásica*, para ver el proceso a través del cual los trastornos del alma fueron a caer al archivo de la medicina, sin que ésta tuviese algo que hacer con ellos, excepto tratar de dominados, a fin de controlados. Una clínica del dominio de la enfermedad que sigue vigente. La razón médica impregnó la clínica psiquiátrica con un modelo basado en la observación, la clasificación, la búsqueda de una lesión; un tratamiento que modificara las diversas alteraciones de la vida anímica; y se fundamentó en una teoría de tipo causal: si la causa era físico-química, la terapia debía ser de la misma naturaleza.

El psicoanálisis, a diferencia de esta actitud clasificatoria y universalista de la psiquiatría, se coloca desde el principio en la particularidad, en lo singular de cada subjetividad, en lo que tiene de inédito el discurso de cada sujeto, el deseo de cada cual. Lacan, desde la enseñanza de Freud, lo advierte: *el análisis como ciencia es siempre una ciencia de lo particular. La realización de un análisis es siempre un caso particular, aun cuando estos casos particulares, desde el momento en que hay más de un analista, se presten, de todos modos, a cierta generalidad. Pero con Freud la experiencia analítica representa la singularidad llevada a su límite, puesto que él estaba construyendo y verificando el análisis mismo {...} Si descuidáramos el carácter único, inaugural, de su proceder, cometeríamos una grave falta.*⁷

En el siglo XIX, la psiquiatría trabaja sobre modelos de la Biología. Así, el modelo locacionista busca ciertas áreas responsables de los trastornos. Existe además el desarrollo de la psicología introspectiva (herencia de Aristóteles, de las cualidades del alma). La psiquiatría y la psicología del siglo XIX están dedicadas a los trastornos de las funciones de la psique: la atención, la memoria, el juicio, la percepción, el razonamiento, los afectos, la voluntad. Sólo en los comienzos vemos a Freud trabajar sobre la materia prima de la psiquiatría, de tal forma que no parece que haya una oposición fenomenológica entre psiquiatría y psicoanálisis. Freud sostiene en sus lecciones de *Introducción al Psicoanálisis* (1917), que las relaciones entre psiquiatría y psicoanálisis son las mismas que existen entre la Histología y la Anatomía. Sin embargo, el psicoanálisis penetra en las estructuras invisibles, mientras que la psiquiatría se queda en las manifestaciones visibles. Y aunque Freud ahí da pie a un malentendido, pues parece que se trata de lo mismo, muy pronto desprende su método

de lo que la medicina ha llamado “el ojo clínico”. La clínica psicoanalítica se distancia de la clínica de la mirada y funda una clínica de la escucha.

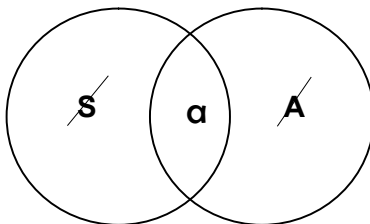
Aunque el psicoanálisis heredó de la medicina la palabra “cura”, ésta ha adquirido un sentido específico, que la diferencia de la significación médica, pues la cura psicoanalítica no pretende sanar. Ya Freud decía que había que tener cuidado de no caer en la tentación de un *furor curandis*, en el sentido de querer producir un sujeto sano, ya que las estructuras subjetivas (neurosis, perversión y psicosis) son incurables, por lo que el análisis sólo pretende posibilitar que el analizante articule la verdad de su deseo, y a partir de ahí gozar lo menos que se pueda, de modo que prevalezca el principio del placer. Además, si se toma en cuenta que los síntomas son ya una interpretación del sujeto, abordar los síntomas con interpretaciones es sobre interpretarlos, cuya consecuencia se puede constatar en la historia del psicoanálisis. La dirección de la cura en el análisis no tiene otro fin que el de posibilitar que el analizante asocie libremente, elabore los significantes que lo han determinado en su historia y sea impulsado por el proceso mismo del habla a articular algo de su deseo.

La psiquiatría, heredera de la razón médica, el orden médico, el discurso del amo, se ha caracterizado por no saber oír, mejor dicho por no querer oír. Nació sorda, pues su fin es desembarazarse del sujeto, sacar el diagnóstico y deducir el psicofármaco correspondiente. La psiquiatría es, además de fóbica al enfermo, paranoica, porque siempre se siente perseguida por esos quejosos que insisten en ser escuchados. Para la psiquiatría la subjetividad es un lujo que no se puede permitir, en bien de la objetividad, según sostiene desde una posición imaginaria. Para la psiquiatría lo fundamental es que el sujeto no aparezca, para que su trastorno pueda ser clasificado de acuerdo a un esquema internacional, y que cualquier psiquiatra sepa de qué se está hablando. La psiquiatría se sostiene en el ideal científico de alcanzar la comunicación sin ambigüedad, y que la filosofía analítica ha convertido en su bandera (lo que de algún modo promueve el diálogo del *Lagos* consigo mismo). En contra de todos estos productos del discurso del amo, emerge la singularidad de cada sujeto. Pero la psiquiatría insiste en eliminar la subjetividad del paciente y, por añadidura, la del psiquiatra, el otro del paciente, quien en la medida en que esté bien formado en bioquímica, estadística y ahora en computación,

creará haber excluido su propia subjetividad de la relación con el paciente. Valga aquí un ejemplo. Recientemente, se supo de un “psicoterapeuta psicoanalítico” (¡extraño oxímoron!), en alguna de esas instituciones que —como diría Lacan— se agrupan para defenderse contra el inconsciente, que supervisaba utilizando una computadora (programada por él mismo) para purificar su subjetividad. De esto y otras curiosidades está constituido también el sueño del “científico”, que aspira llegar por fin a la objetividad.

Frente a todo esto, se levanta el discurso psicoanalítico, que es también reduccionista, pero en sentido inverso, pues privilegia los fenómenos que atañen al significante, por lo que desatiende —al no ser de su campo— los hechos que son del orden bioquímico. La clínica psicoanalítica está fundada en la palabra. Es una clínica de la escucha. Lo que para la clínica psiquiátrica es una escoria a eliminar, la clínica psicoanalítica lo constituye en una categoría central: el sujeto, reconocido como tachado por el significante. Un sujeto que sólo se define con su par ineludible: el otro, que también es deseante y, por lo mismo, tachado. Lo que hay es la carencia del sujeto y la carencia del otro, como dos conceptos que se implican, constituyendo las categorías fundamentales del discurso psicoanalítico.

En la zona intermedia, entre el sujeto y el otro, hay un objeto que resulta de la superposición de dos carencias, y que Lacan llama con la unidad mínima significante, objeto *a*. Se trata de un objeto que pone de manifiesto lo incolmable del deseo, del otro que constituye al Sujeto en la huella de su falta, que se produce en la imposibilidad del otro de responder a su demanda. El sujeto tachado (sujeto del inconsciente) no alcanza el objeto que causa su deseo (*a*), y del que el otro carece porque también es deseante, representado por la *A* tachada:



Se dice, para simplificar el discurso del psicoanálisis, que el lenguaje es su instrumento fundamental. Esto en general es cierto, sobre todo si vamos a la obra de Freud, en la que hasta en la metapsicología hace referencia al lenguaje. Pero después del retorno a Freud que realiza Lacan, creo que es necesario hacer precisiones. La palabra lenguaje corresponde a los términos franceses *langue* y *langage*. *Langue* designa un idioma, mientras *langage* se refiere al sistema del lenguaje. A Lacan, en función del psicoanálisis, le interesa la estructura general del lenguaje (*langage*), no las diferencias (*langues*). Su interés por el lenguaje está marcado por la fascinación por la poesía surrealista y por el lenguaje de la psicosis. Al principio, sólo destaca que el lenguaje es constitutivo de la experiencia psicoanalítica. Es un tiempo de su pensamiento en el que en lugar de referencias a la lingüística, recurre a la filosofía, en particular a Hegel; el lenguaje es el elemento mediador que le permite al sujeto el reconocimiento del otro. Luego, bajo la influencia de Jakobson, el lenguaje, por encima de comunicar, es una apelación a un interlocutor, un llamado al otro, una demanda de amor; la función primordial del lenguaje es connotativa y no denotativa, pues el lenguaje no es una nomenclatura. En los 50s, con la influencia de Heidegger, Mauss y Lévi-Strauss, el lenguaje ocupará un papel central en el pensamiento de Lacan. El lenguaje es estructurante de las leyes culturales del intercambio, el lazo social y el pacto simbólico. En adelante, bajo el influjo de Saussure y Jakobson, Lacan enuncia que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. En su famoso *discurso de Roma* introduce la diferencia entre *palabra* y *lenguaje* (en oposición a Saussure, que diferencia palabra de lengua); un discurso que denuncia el modo en que la teoría y la práctica psicoanalítica han desatendido el papel de la palabra en el psicoanálisis, y que aboga por una importancia renovada en la palabra y el lenguaje. Y es que la palabra, dice Lacan recordando el *Génesis*, constituye una invocación simbólica, que crea, *ex nihilo*, un nuevo orden del ser en las relaciones entre los hombres. Luego de sostener, en oposición a Saussure, que la unidad básica del lenguaje no es el signo sino el significante, afirma que el inconsciente es una estructura de significantes, e introduce la categoría de lo *simbólico* y desarrolla el concepto de discurso y sus cuatro modalidades. Los años setentas están marcados por el pasaje de la lingüística a la matemática (como paradigma de cientificidad); un paso titubeante pues va acompañado de una marcada tendencia a subrayar, dada la ambigüedad del

lenguaje, la importancia de la poética y de la poesía para el discurso del psicoanálisis. Todo ello se aprecia en su estilo y los abundantes juegos de palabras y neologismos que introduce en su enseñanza. Asimismo, Lacan acuña el neologismo *lalangue*, para designar los aspectos no comunicativos del lenguaje, que al jugar con la ambigüedad y la homofonía, producen goce; *lalangue* es el sustrato caótico de la polisemia del lenguaje; el lenguaje está hecho de *lalangue*. Se entiende que Lacan critique las escuelas psicoanalíticas que privilegian lo no-verbal, el lenguaje corporal, descuidando la palabra. Si toda comunicación humana está inscrita en una estructura lingüística —incluso el lenguaje corporal— y la meta del análisis es articular la verdad del propio deseo en palabras, un analista que desconoce los rasgos formales de las palabras, la forma en que opera el significante —incluso en su función poética—, se reduce a desviarse hacia una comprensión (supuestamente empática), necesariamente imaginaria del contenido de los decires del analizante; es decir, se enfoca en los significados, desconociendo y anulando la esencia del psicoanálisis.

Decir que la clínica psicoanalítica está basada en el significante, exige adelantarse algunas precisiones al respecto. El concepto de significante Lacan lo toma de Ferdinand de Saussure. Significante es un término al que Freud de manera explícita nunca recurrió, pues no conoció los trabajos de Saussure, pero cuya presencia es indudable en las formaciones del inconsciente (sueño, chistes, lapsus y síntomas). El empleo que Lacan hace del significante es para subrayar su presencia recurrente en los textos freudianos. Los ejemplos que da Freud de interpretaciones psicoanalíticas ponen el acento en los rasgos lingüísticos formales, los puentes verbales, las creaciones léxicas, las homofonías, etc. De tal forma que, cuando Lacan invita a los psicoanalistas a escuchar la cadena significativa de los analizantes, no lo hace para introducir una nueva técnica, sino para regresar al método de Freud en una forma renovada. El significante, según Saussure, es el elemento fonológico del signo, que no es el sonido en sí, sino la imagen mental de este sonido: la imagen acústica que designa un significado. Pero mientras Saussure sostiene que el significado y el significante son interdependientes, Lacan postula la primacía del significante que produce efectos de significado. Aunque se trata de una primacía que no es cronológica sino lógica. El significante es un elemento material sin sentido que forma parte de un sistema diferencial cerrado. A este significante sin sig-

nificado, Lacan lo llama “significante puro”. Todo significante real no significó nada; por ello es indestructible. Estos significantes indestructibles determinan al sujeto. Son los efectos del significante sobre el sujeto los que constituyen el inconsciente y, en consecuencia, el campo del psicoanálisis. Por lo que para Lacan el lenguaje no es un sistema de signos (como para Saussure), sino un sistema de significantes. Los significantes son las unidades básicas del lenguaje, y se pueden reducir a elementos diferenciales últimos y combinarse de acuerdo con las leyes de un orden cerrado. En estas tesis, Lacan sigue a Saussure, pues afirma el carácter diferencial del significante, además de la combinatoria significativa según las leyes de la metonimia. El significante, en tanto que relacionado con la estructura del lenguaje, es una unidad constitutiva del orden simbólico. Significante y estructura parecen inseparables, pues el campo del significante es el campo del Otro (que Lacan llama la *batería significante* o *el tesoro de los significantes*). El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. Un significante amo (S_1) representa al sujeto para el resto de los significantes (S_2). Aunque ningún significante puede significar al sujeto, el ser del sujeto. Cuando Lacan hablaba de los significantes, solía simplificar, equiparándolos a las palabras, pero no son equivalentes, dado que también pueden ser significantes unidades más pequeñas que las palabras como los morfemas y los fonemas, o más grandes que las palabras (frases y oraciones); asimismo, son significantes entes no—lingüísticos, como objetos o actos sintomáticos.⁸ La condición del significante es que esté inscrito en un sistema en el que sólo adquiere valor en virtud de su diferencia con otros elementos del sistema. Es esta naturaleza diferencial del significante la que impide su univocidad,⁹ ya que su sentido varía según la posición que ocupa en la estructura.

Al descentrar al amo del saber y poner el saber en el orden simbólico —orden del discurso—, el psicoanálisis privilegia la escucha de la cadena significativa, que es la línea de descendencia en la cual está inscrito cada sujeto desde antes de su nacimiento y hasta después de su muerte, y que influye inconscientemente en su destino. Pero la cadena significativa —serie de significantes vinculados entre sí— no es una totalidad, pues está incompleta, ya que siempre se puede añadir otro significante, lo que expresa la naturaleza metonímica del deseo. La cadena significativa es metonímica en la producción de sentido, pues la significación no está en ningún punto de la cadena, dado

que el sentido insiste en el movimiento de un significante a otro. La linealidad de la cadena significante sugiere que se trata de la corriente de la palabra, del chorro del lenguaje, en donde los significantes se combinan según las leyes gramaticales (en relaciones sintagmáticas, según Saussure, y que Lacan, inspirado en Jakobson, sitúa en el eje metonímico del lenguaje). La circularidad del significante, que sugiere los eslabones de la cadena de un collar, promueve la cadena significante como una serie de significantes vinculados por asociaciones libres, que constituye el mundo simbólico del sujeto (Saussure las llama relaciones asociativas, y Lacan, siguiendo a Jakobson, las ubica en el eje metafórico del lenguaje). La cadena significante, en su dimensión *diacrónica* es lineal, sintagmática, metonímica; y en su dimensión *sincrónica* es circular, asociativa, metafórica. Las dos dimensiones (sintagmáticas y asociativas) se cruzan. Pero, mientras para Saussure estas relaciones son entre signos, Lacan insiste que se dan entre significantes.

La clínica psicoanalítica se opone a la clínica médica y psiquiátrica no sólo en sus concepciones sino en su práctica, al poner en un lugar dominante la función del deseo que determina el lugar central de la falta, de la carencia en ser (*manque a être*, en palabras de Lacan), elemento motor que lleva al sujeto de objeto en objeto —en una fuga metonímica que es característica del deseo— y hacia una consumación definida como imposible, porque tropieza con el equivalente de lo que Freud llamó “la roca viva de la castración”, y que Lacan resume en la frase “la relación sexual no existe.” Mientras la psiquiatría tiende a eliminar al sujeto, el psicoanálisis no se la puede pasar sin él; y no sólo al sujeto “paciente” (es más propio decir analizante), sino que en un lugar central de su práctica coloca al “deseo del analista”, como un deseo de que surja la diferencia: a saber, el deseo de que advenga el deseo del analizante. Por lo que el psicoanálisis es el contrario ético de la medicina, las psicoterapias y la psiquiatría. No hay continuidad entre uno y otro, sino ruptura y oposición ética. No hay forma de oponer el discurso del analista al discurso del amo sin una ética.

El pensamiento ético está en el centro de la práctica analítica, pues es el discurso del poder el que se opone radicalmente al deseo. Desde esta ética del deseo advierte Lacan: *¿Qué proclama Alejandro llegando a Persépolis al igual que Hitler a París?* —He venido a liberaros de esto o de aquello. Lo esencial es lo

siguiente —Continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga. *Lo que quiere decir* —Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo.¹⁰ Una oposición del poder al deseo, en función del dominio de la polis y el mundo, que no está tan alejada como pareciera de la práctica psicoanalítica.

Los problemas éticos convergen en la cura analítica, tanto del lado del analizante como del analista. Del lado del analizante, ya advertía Freud, a propósito del súper yo, que esta instancia moral se vuelve más cruel a medida que el yo se somete a sus exigencias. En tanto que el analista está comprometido en ver cómo tratar con la moral patógena y la culpa del analizante, además de todos los problemas éticos que han de surgir a lo largo de la cura. Pero el analista no trata de atenuar los sentimientos de culpa, convenciendo al analizante de que no es tan culpable como cree, o intentando desaparecer cual ilusiones neuróticas. El analista debe tomar en serio la culpa, pues el sujeto la experimenta por haber cedido en su deseo. Y es que cuando el analizante se presenta con un sentimiento de culpa, el analista debe saber escuchar dónde el analizante ha cedido en su deseo. Desde luego que el analista enfrenta un dilema moral. No puede alinearse a la moral civilizada, pues es patógena; tampoco puede promover una moral libertina. Por lo que el análisis implica una posición ética que se opone al discurso del amo (en forma de psicología del yo, que pretende adaptar el yo a la realidad a través de una ética normativa). En realidad la ética analítica puede resumirse en una pregunta que hace Lacan: *¿Has actuado conforme al deseo que te habita?* Se trata de una pregunta que contrasta con la ética de Aristóteles, Kant y otros filósofos. Mientras la ética del bien propone diferentes bienes que compiten entre sí para alcanzar el Bien Supremo, el psicoanálisis ve el Bien como un obstáculo al deseo, pues rechaza los ideales de felicidad y salud (que al asumirlos a la psicología del yo, renuncia al discurso psicoanalítico). Por ello el deseo del analista no es el bien ni la cura del paciente. En tanto la ética tradicional vincula el bien al placer (que introduce la problemática hedonista), la ética del psicoanálisis revela la duplicidad del placer, pues hay un límite al placer, que de desbordarse se convierte en dolor (en goce). Mientras la ética tradicional propone el servicio de los bienes, antepone el trabajo y la seguridad de la existencia, aplazando las cuestiones del deseo, la ética psicoanalítica pone al sujeto ante las relaciones entre

sus acciones y su deseo. Al respecto dice Lacan: *Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo —es lo que se llama la perspectiva posrevolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder—* Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados {...} *En esa tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, más que al suponer {...} que en el campo de los bienes, al servicio de los cuales debemos colocarnos, pueda englobar en cierto momento todo el universo.*¹¹ Y más adelante destaca la ética del psicoanálisis como la que no tiene otro bien que el deseo: *—No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre debajo de ella {...} lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro de la cadena, bajo todas las significaciones...*¹² No hay pues más deseo que el de ser, bajo todas las significaciones posibles. Por lo que Lacan interpreta el imperativo freudiano *Wo es war, soll Ich werden* (“Donde era ello, debo ser yo”) como un deber ético, y sostiene que el estatuto del inconsciente no es ontológico sino ético. Una ética del psicoanálisis que más adelante va de la pregunta por el actuar (*¿Has actuado de acuerdo con tu deseo?*) a la interrogante de la palabra, que promueve la ética del bien decir. Un bien decir que es en sí mismo un acto. Lo que opone radicalmente el psicoanálisis a la sugestión es pues una posición ética. Mientras la sugestión considera la resistencia a la dominación como un obstáculo que hay que reprimir, el psicoanálisis promueve el respeto al analizante de resistir a la dominación. Las metas del orden médico son: reducir el deseo (ideal del amo), en función del (bien) estar del esclavo, eliminar el desajuste, curar, adaptar, alcanzar la salud mental, etc.

Y es que, al menos como propósito manifiesto, el objeto del orden médico es la enfermedad. Gadamer lo advierte: *Basta pensar tan sólo en el carácter paradójico que reviste el momento inicial: se le pregunta al paciente qué le pasa o qué le está faltando. De modo que es preciso enterarse, primero, de que algo no funciona bien todo el gran aparato del diagnóstico médico actual consiste en tratar de ubicar esa perturbación {...} éstas son las experiencias concretas que todos vivimos, tanto los médicos como los*

pacientes.¹³ En cambio, comprometido con el discurso psicoanalítico, lo que el analista le dice al sujeto de la demanda, desde la primera entrevista, es: *Le escucho*. Una frase que en sí misma deja en libertad el discurso del sujeto. Se trata de una libertad en la que se puede decir cualquier cosa, pero como diría Octavio Paz: *una libertad bajo palabra*. Desde esta posición ética, el discurso del psicoanálisis se propone la confrontación con los significantes del deseo, con el objeto siempre en desencuentro y con el paso por el canal estrecho de la castración (la experiencia de la falta de saber y de dominio del discurso y del deseo), con lo que se contraponen al discurso médico, a la hipnosis y a la psiquiatría. *El psicoanálisis* —dice Clavreul— *subvierte la noción misma de psicoterapia. La hipnosis y la sugestión eran la prolongación del discurso médico, en el sentido de que el médico influía decisivamente en las ideas exactas que el enfermo tenía que tener {...} No hay duda de que muchos 'analistas' no han hecho otra cosa que retomar esa posición {...} Pero la teoría psicoanalítica no es un cuerpo doctrinario que habría que enseñar, sino el conjunto de pautas que permiten al analista escuchar al paciente*.¹⁴ Freud, como se sabe, se alejó muy pronto del vocabulario psiquiátrico y del médico, al punto de plantear la autorización como psicoanalistas a los no-médicos. En las *Nuevas lecciones de psicoanálisis*, observa que en sus comienzos el psicoanálisis no pasó de ser un método terapéutico, pero que desea que el interés no sea exclusivamente éste, sino que se vuelva también hacia las verdades que encierra el psicoanálisis, en aquello que concierne más de cerca al hombre: su deseo.

Para satisfacer la demanda social, el psicoanálisis oficial, desde su posición de amo, que es su forma dominante, se ha fijado metas de adaptación que permiten el reforzamiento de la represión, para que pueda brillar el yo fuerte que ignora la castración y desconoce el deseo. Se trata de la adopción de metas de (bien)estar, que aspiran a la estabilidad, a un estado, en participio pasado —como diría Eugenio Trías en sus *Meditaciones sobre el poder*—, que niega la existencia (en el que el sujeto encuentra su objeto con el que sutura su falta de saber y logra el equilibrio), y que desconocen lo fundamental del pensamiento de Freud: que los hombres y las mujeres no están guiados por el principio del placer, sino por el *Más allá del principio del placer*; a través de esta relación imposible que sostiene el sujeto con el objeto “a” (objeto causa de su deseo), y que se expresa en fantasmas que son los elementos de pantalla entre el sujeto y el goce.

Con el psicoanálisis nace una nueva clínica, la de la escucha del discurso del otro,¹⁵ del deseo reprimido, que retorna en las formaciones del inconsciente. Se trata de una clínica de la escucha, que privilegia los momentos en que el discurso desfallece, cuando aparecen los lapsus, los sueños, lo incomprensible, que produce en el discurso un efecto poético. Es en el discurso donde aparecen los síntomas y donde se sostiene una estructura propia de la situación analítica, caracterizada por un sujeto que viene con una queja, una demanda, un sufrimiento para el que pide alivio. Un sujeto que está desgarrado por algo que le afecta y que él desconoce qué es; un sujeto efecto del significante que expresa —a través de su síntoma— algo que está en él: un otro al que le supone un saber de lo que a él le aqueja.

3. Conclusión

En el campo de la medicina, así como de la psiquiatría, es difícil encontrar médicos preocupados por desentrañar su saber, su actividad y efectividad de su práctica. Son filósofos, epistemólogos o profesionales de la antropología médica, los que reflexionan sobre su actividad. En cambio, tratándose del psicoanálisis, son innumerables los trabajos dedicados a cuestiones teóricas que aspiran a esclarecer la práctica, al punto de que se podría decir que en todo análisis se confronta la teoría, y ésta rectifica la misma práctica. Mientras la medicina y la psiquiatría están determinadas por su objeto (la enfermedad), al psicoanálisis sólo le es posible encontrar su objeto al nivel del discurso, siempre en movimiento; el discurso psicoanalítico atiende a una sustancia impalpable: el goce.

Mientras la medicina, asimismo la psiquiatría, sólo usa como elemento tercero entre el paciente y el médico los estudios de gabinete, las recetas y las medicinas, el psicoanálisis coloca como tercero fundamental, entre el analista y el analizante, al lenguaje. Así, el análisis comienza con la consigna, por parte del analista, de que el sujeto diga todo lo que se le ocurra, incluso aquello que no se diría ni a sí mismo; lo que lleva al sujeto a decir más de lo que sabe, abriendo la posibilidad de la articulación de la verdad de su deseo. Es también esta experiencia poética con el lenguaje la que opone radicalmente el discurso

del psicoanálisis al discurso del amo, pues el imperativo ético del psicoanálisis trabaja contra la lógica del poder.

Es obvio que quien de entrada otorga el poder al analista es el analizante, a través de la transferencia, que surge ahí donde alguien le supone a otro el saber que desconoce sobre su propio sufrimiento. Pero no hay que olvidar que la transferencia debe ser analizada hasta disolverla. Aunque la disolución del poder comienza con el descentramiento del analista, que promueve también el descentramiento del analizante, desde el momento en que lo conmina a que sea errático, a que hable sin pensar, a que tenga una experiencia poética, a que hable sin saber lo que dice, a que diga lo que calla, a que exprese los objetos de su deseo. Asimismo, el analista contribuye a develar la relación entre el poder y el goce, que en la lógica del poder se encuentra velada, reprimida (lo que hace que los amos sean tan amados). Mientras el analista no prohíbe el goce, sino que da libre curso al goce de la lengua, a una poética del inconsciente, el amo promete el goce siempre para un futuro próximo (a condición del castigo y la redención). Es el discurso del psicoanálisis —con su apuesta al deseo—, opuesto a la razón médica, el orden médico y al poder, lo que lo sigue haciendo tan irreverente e incómodo no sólo en el ámbito médico, sino incluso en los círculos supuestamente psicoanalíticos.

Notas

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX. Encore*, 1972-73, París, Seuil, 1975, p. 21.
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70*, París, Seuil, 1991, p. 11.
3. Leon Chertok y Rayrmond de Saussure, *Nacimiento del psicoanalista*, Barcelona, Gedisa, 1980, p.25.
4. Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, México, F.C.E., 1976, p.529.
5. Se trata de un nuevo concepto nacido de una ruptura con la concepción dualista cuerpo/mente que generara el término ambiguo de psicósomática. La "Epistemosomática" trataría del análisis epistemológico del discurso sobre el cuerpo. Cfr. Jacques Lacan, "Psicoanálisis y medicina", en *Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial, 1985, pp. 86-99.

6. Alberto Marchilli y otros, en *Lecturas de Lacan*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1984, p. 190.

7. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, París, Seuil, 1975, p. 29.

8. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, 1956-57, París, Seuil, 1994, p. 288.

9. *Ibid.*, p. 289.

10. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-60*, París, Seuil, 1986, p. 363.

11. *Ibid.*, p. 378.

12. *Ibid.*, p. 382.

13. Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 144-145.

14. Clavreul, *op.cit.*, p. 209.

15. El Otro, es el Gran otro, representado por una A mayúscula (en francés *Autre*) del lenguaje, y que está siempre ahí. Es también el discurso universal. Es el Otro cuyo inconsciente es el discurso. Es además el otro del deseo como opaco al sujeto. Es el Otro Sexo. Es la Verdad. Es el tercero respecto a todo diálogo. Es el otro de la Ley, la cultura y el lenguaje, etc.

FE FILOSÓFICA Y FE REVELADA EN KARL JASPERS

Leonardo Messinese
Pontificia Universidad Lateranense, Roma

Traducción
Eduardo González Di Pierro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para el desarrollo de nuestro tema, aún cuando haremos referencia a varios textos de Jaspers, examinaremos con mayor amplitud la obra *La fe filosófica frente a la revelación (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962)*.¹

El sentido y la modalidad de la relación que aquí estudiamos se hacen explícitos en Jaspers, observando que el “frente a”, por una parte, excluye que podamos colocarnos en un punto de vista *superior* que determina la relación entre ambas formas de “fe” y, por otra parte, indica una oposición que se refiere a la situación actual, pero no afecta para un eventual y futuro *encuentro* más positivo. Jaspers, colocado en la vertiente de la *fe filosófica*, pero interesado también en la otra “fe”, trata de pensar aquello que pueda favorecer tal *encuentro*.

Una vez indicadas estas dos referencias de carácter preliminar, podemos adentrarnos en nuestra investigación.

I. Ciencia, filosofía, fe filosófica

1. Antes de esclarecer el significado y los alcances de las dos expresiones de “fe”, filosófica y religiosa, es oportuno precisar su colocación en relación con los otros horizontes cognoscitivos del hombre. Esto, entre otras cosas, porque

no es tan evidente que se reconozca como *no* ilusorio un conocimiento que presuma ir *más allá* de aquello que es “real para nuestros sentidos” o que “se puede demostrar mediante las operaciones del intelecto”.²

Así la situación, se comprende por qué Jaspers no solamente considera que deba justificarse a los ojos del filósofo un interés por la fe revelada, sino que también análoga justificación debe recibir la investigación filosófica, a los ojos del científico y del hombre común. Si lo *indudable*, en el sentido de aquello que no se pone en discusión, es hoy día el *conocimiento científico*, el pensamiento podrá eficazmente mostrar una “ulterioridad”, indicando los *límites* constitutivos de la ciencia respecto de su proyecto de ser un conocimiento exhaustivo del mundo, es decir, los límites de la *verdad* científica.³

La mayor obra en la cual Jaspers afronta temáticamente la cuestión es *Von der Wahrheit* (1947), que es todo lo que poseemos de una proyectada “Lógica filosófica”.⁴ Las “Lecciones” llevadas a cabo en la fundación “Hochstift” en 1937 y publicadas al año siguiente con el título *La filosofía de la existencia*,⁵ contienen, por su parte, una especie de anticipación del escrito más amplio, *Sobre la verdad*.

2. Un análisis de las relaciones entre ciencia, filosofía, teología —tripartición que, en los tiempos modernos, toma el lugar de la antigua contraposición entre conocimiento de razón y conocimiento de fe—, es ejercido por parte de Jaspers en el capítulo II de nuestro principal texto de referencia.⁶

Para fines del presente tratamiento, es suficiente considerar, ante todo, la completa adhesión de Jaspers al método y a los resultados de la ciencia moderna. Ésta es: a) conocimiento metódico; b) poseedora de valor necesario; c) universalmente válida; d) universal en cuanto a su extensión cognoscitiva.⁷

Frente a la *cientificidad* moderna, la filosofía debe cambiar su “forma”: “*la Filosofía no es ya en sí ciencia*”.⁸ ¿Qué significa tal proposición? Leamos un pasaje en el cual Jaspers trata de esclarecer su propio pensamiento:

[*La filosofía*] *no es ciencia en el sentido en que lo son las ciencias modernas*. Lo que es propio de éstas se despega bastante de la filosofía. *Lo que le resta a la filosofía* y que ha sido siempre su sustancia, *es el conocer*, no en el sentido de un conocer universalmente válido para todo intelecto, *sino como el movimiento de pensamiento que saca a la luz la fe filosófica*.⁹

La tesis que aquí se sostiene es que, hasta el nacimiento de la ciencia moderna, había una especie de “contaminación” entre ciencia y filosofía. Solamente ahora, gracias al contraste que se produjo sucesivamente, es posible una *nueva unidad* entre ciencia y filosofía, sobre el terreno de una *purificada autoconciencia* de esta última.

La filosofía no es “conocimiento objetivo de las cosas”, como lo es en cambio la ciencia, sino aquello que permite a ésta comprender el *sentido* de sus operaciones, el cual de otro modo se le escaparía.

A decir verdad, este último aspecto no emerge de la cita anterior, sino que había sido indicado por Jaspers algunas líneas arriba. El pasaje que estamos examinando, resalta no tanto el aspecto de la unidad, sino más bien el del “*proprium*” filosófico. Éste es señalado como “el movimiento de pensamiento que saca a la luz la fe filosófica”.¹⁰ Se trata de esclarecer en qué consiste a) tal *originaria modalidad de pensamiento* —originaria porque tiene su origen *en sí misma* y no en la ciencia o en la religión— y b) el punto de llegada de tal pensar, que es la *fe filosófica*.

3. El primer esclarecimiento es llevado a cabo por Jaspers en el capítulo III, intitulado “Del saber filosófico fundamental”, que remite a la ya citada obra *Sobre la verdad*, mostrando las *distintas modalidades de la conciencia humana*.

El ser que nosotros somos es: 1) *conciencia empírica* o *ser ahí*; 2) *conciencia en general*; 3) *espíritu*.¹¹ En tanto “ser ahí” el hombre forma parte del mundo, es un ente en medio de los demás entes; en cuanto “conciencia en general” es la única subjetividad, común a todos los pensantes, “que capta objetivamente lo universal”,¹² es el sujeto de la objetividad científica; como “espíritu”, el hombre no piensa ya según la verdad necesaria de la ciencia, sino que construye el “mundo de la fantasía”¹³ donde, sin embargo, la fantasía no es pura subjetividad, sino que está en relación con la objetividad y así realiza un *mundo*, el de la obra de arte, el del proceso abierto del constituirse de las ciencias, de la estructura del Estado.

Ahora bien, habría que preguntarse si yo, en estas tres determinaciones, encuentro la totalidad de mí mismo o, dicho de otro modo, si el límite del ser ahí, de la conciencia en general y del espíritu es la “nada”.¹⁴ En verdad existe

una actuación *ulterior* de mí mismo que, sin embargo, a diferencia de las tres anteriores, no es objeto de intuición:

Mientras el ser ahí es como la realidad de hecho del fenómeno biológico, la conciencia en general se muestra en las categorías y en los métodos de pensar evidenciables por obra de las ciencias, el espíritu es visible en sus creaciones, la *existencia*, en cambio, no tiene ninguna *objetividad aprehensible que le pertenezca*.¹⁵

La diferencia fundamental consiste en esto: yo me perco de las primeras tres determinaciones de mi ser-hombre, en cuanto reflexionando capto el “sujeto” de una cierta “objetividad”, mientras tal “objetividad” no está disponible para la existencia. En consecuencia, mientras yo soy ser ahí, conciencia en general y espíritu, me perco de la “existencia” solamente en cuanto *puedo serla*.¹⁶ Yo soy “existencia” solamente en cuanto siempre *vengo a mí mismo*; es decir, estoy en ese estar despierto que es el acto de la “decisión” de ser auténticamente mí mismo, o bien, perderme en mi ser puramente un ente del mundo, un intelecto científico, un espíritu constructor¹⁷

4. Según una modalidad propia, de cualquier modo, también la “existencia” *aparece*, aunque es necesario prestar atención para no hacerla decaer a “objeto” del pensamiento, lo que equivaldría a eliminarla del horizonte de la presencia.

Lo que ahora debe sacarse a la luz es la “estructura” de la existencia. Emergerá, así, la *relación con la “trascendencia”* a partir de la cual será posible afrontar temáticamente la relación entre fe filosófica y fe revelada. Jaspers, remontándose a Kierkegaard, expresa la estructura de la existencia en los siguientes términos: “La existencia es el “sí” que se remite a sí mismo y en ello se sabe referido a la fuerza desde la cual él se halla puesto”.¹⁸

Por lo tanto, la existencia es la unidad de una duplicidad de relaciones: 1) relación *consigo misma* y 2) relación con el *Otro*. En cuanto relación consigo misma, es *libertad*, un modo del ser caracterizado por la “posibilidad” y no por la necesidad natural. Pero en cuanto ella se capta como libertad que *no es por sí misma*, es libertad *donada*, libertad que es “*por*” la *Trascendencia*, donde el “por” indica el origen y el fin de la existencia.

5. “La existencia no es sin la trascendencia”, remarca Jaspers,¹⁹ pero, al mismo tiempo, “*la Trascendencia existe sólo por la Existencia*”,²⁰ en el sentido de que, mientras que para la “conciencia-en-general” la trascendencia es un “no saber”, ya que para aquella lo que no presenta el carácter del *ser-objeto* es una pura nada, la “existencia” es relación al Ser, conciencia absoluta del Ser y, por tanto, para ella *lo que trasciende “el ser mundano” no es una nada*, es más, es aquello que aclara la existencia a sí misma.²¹

Hay, pues, una *circularidad de Existencia y Trascendencia*, ya que la existencia se capta a sí misma *como existencia* en la relación con la trascendencia y esta última aparece sólo en relación con la existencia.²²

Evidentemente el “por” de la proposición “la Trascendencia existe sólo por la Existencia”, tiene un *sentido distinto* del que posee el “por” de la proposición correlativa: “La Existencia es por la Trascendencia”. El “por”, aquí, indica que *la existencia es el lugar del aparecer de la trascendencia*.

Se trata, sin embargo, de una manifestación particular, *distinta*, de la que es propia de la conciencia-en-general en relación con sus objetos. Ahí se trata de *un saber “reconocido universalmente válido”*, aquí de una verdad que no se coloca en el plano de la intersubjetividad, que “no puede ser tomada desde el exterior” como una proposición científica, sino de la cual “puedo sólo llegar a estar cierto a través de la realidad de mi ser incondicionado”.²³

En este sentido, la “forma” de la verdad que pertenece a la manifestación de la Trascendencia es la “fe”, entendida como conocimiento que no posee validez universal,²⁴ sino que vale sólo para mí, en la actualidad de mi relacionarme:

La Trascendencia es verdad que subsiste sólo por mi Existencia, y mientras yo exista, es verdad a través de mí y por mí, se revela a mí solamente como lo otro que yo no he creado, pero al que estoy abierto; la Trascendencia es aquello que me permite captar mi propia esencia, apenas yo me la represento.²⁵

6. Para Jaspers la fe “radicada en la Existencia” no está vacía desde el punto de vista del contenido, sino que se halla colmada por el mito, por la Revelación, por la especulación filosófica.²⁶ Sin embargo, la *verdad* presente en tales horizontes de manifestación no debe ser llevada al plano del saber científico, tratando de demostrar la “necesidad”, reduciéndola así a una serie de objetos

mundanos. Esos contenidos no son la “objetivación” de la trascendencia — locual sería, luego, una contradicción de términos— sino las “cifras” de la Trascendencia, su lenguaje, aquello a través de lo cual ella nos habla.²⁷

Pero, atención: no es que para Jaspers la “existencia” no tenga que ver, de vez en vez, con unas determinaciones, sólo que ninguna de ellas puede ser “fijada” como inmutable objetivación de la Trascendencia, de acuerdo, justamente, a la *relación* “existencia-Trascendencia” y sin que debamos enfrentarnos con una Trascendencia “en sí”.

Observa Jaspers:

Así como la Existencia es histórica, así la verdad de la Trascendencia se objetiva históricamente, y por lo tanto, no se expresa en un significado unívoco {...} no asume el aspecto propio de la objetividad en sí subsistente, sino el de la objetividad histórica y mudable.²⁸

En la obra *La fe filosófica frente a la revelación*, una larga sección está dedicada a la exposición de la “esencia de las cifras” (pp. 186-252) y a un profundo análisis de éstas últimas: cifras de la *trascendencia* (pp. 269-336), cifras de la *inmanencia* (pp. 336-411) y cifras de la *situación existencial* (o situaciones-límite, pp. 412-519).

Las cifras son el lenguaje de la realidad de la trascendencia y no la trascendencia misma. Están en suspenso, son ambiguas y no universalmente válidas. Su lenguaje no es perceptible por nuestro intelecto sino solamente por nosotros como existencia posible.²⁹

Esta relación, que va de la Trascendencia a la existencia, tiene como reflejo el “pensar” típico de la existencia en cuanto dirigida hacia la Trascendencia. Cuando este pensar “descifrante” pretende captar unos “objetos” de manera absoluta tenemos que, en nosotros, más que obtener un claro y determinado conocimiento de la Trascendencia, hemos reducido esta última a un elemento del mundo, a un contenido del conocimiento científico.

En la economía de nuestra investigación no es posible desarrollar el análisis relativo a estas varias “cifras”, sino que podemos ya dirigirnos, luego de haber

llegado a la presentación de este tema central de la reflexión de Jaspers, hacia la zona de la confrontación-oposición entre la fe filosófica y la fe revelada.³⁰

II. La fe filosófica frente a la revelación

I. Iniciamos la segunda parte de nuestra investigación viendo *por qué* la filosofía ha de ser, de alguna manera, sentir interés por la Revelación y más precisamente por la Revelación bíblica. En efecto, aun cuando es verdad que el filósofo llegó a la clarificación de su propio “status fideísta”, parece que no puede entrar en oposición con una fe, la de la Revelación que considera ser *la única detentora de la verdad*³¹ y, por lo tanto, tal que pueda oponerse, a su vez, al problematizar propio de la filosofía, a su incesante trabajo de “desciframiento” del lenguaje de la Trascendencia.

Escuchemos directamente de Jaspers la formulación de la pregunta:

Yo no creo en la revelación y no he jamás admitido, hasta donde sé, ni siquiera su posibilidad. ¿Por qué, entonces, la fe revelada debe ser tomada en serio aun por quien no se abandona a ella?³²

He aquí la respuesta:

Una vez que hemos tenido conocimiento de la revelación que ha sido participada a ciertos hombres o de la fe que ha sido prestada a ellos como revelaciones de ellos mismos, no podemos permanecer indiferentes, debido a que *el contenido de estas revelaciones* ha revestido una importancia tan grande que mantiene *todavía hoy en día un necesario significado existencial*. Sobre el terreno de la fe revelada se han producido contenidos, impulsos, obras y acciones que *son humanamente accesibles en su verdad, aun prescindiendo de la misma fe*.³³

Jaspers, en este texto, parece querer decirnos que cuando la fe filosófica se interesa por la Revelación, en cierto sentido se interesa de sí misma, en cuanto que allí encuentra buena parte de los contenidos que ella está llamada a “descifrar” para ser fiel a sí misma.

Esto, sin embargo, es solamente un primer aspecto de la relación. En efecto, inmediatamente después se añade que “filosofando yo me apropio de la

verdad bíblica en mi explicación”, en exacto sentido de que, para la filosofía, la misma revelación bíblica es “cifra” de la Trascendencia;³⁴ y de ello se desprende que *la filosofía se pone en contra de la dogmática teológica*³⁵

Ahora bien, jaspers reconoce que tal solución expresa la realidad de hecho de la relación filosofía-fe revelada, pero subraya también la “posibilidad” de un encuentro y el que, en todo caso, la fe filosófica, aun no creyendo en la revelación, deja valer a ésta última “como una posibilidad para los otros”, instaurando de esta manera una “comunicación” con los portadores de aquella otra fe.³⁶

2. Antes de detenernos en el capítulo VII de nuestra obra de referencia, que es aquél en el que se enfoca el problema de la relación entre la fe filosófica y la fe revelada, tomemos nota de lo que jaspers observa en el capítulo II, ahí donde examina también las consecuencias de la cientificidad moderna respecto de la teología:

Si la fe revelada eleva en su teología afirmaciones acerca de hechos que se pueden establecer empíricamente con valor universal, está siempre equivocada frente a la ciencia metódicamente necesaria.³⁷

La tesis de jaspers es clarísima, por lo que podemos proceder inmediatamente a las consideraciones que de ella se siguen. En efecto, se observa que una victoria tal de la ciencia, respecto de la teología, no sería fruto de una indebida preváricación. Al contrario, la fe tendría la partida “perdida” justamente porque, erróneamente, “se había antes inmiscuido en una manifestación de pensamiento que no es ya la fe misma”.³⁸

Esto, sin embargo, no es un resultado necesario para la fe, en efecto, cuando ésta llega a una comprensión más auténtica de sí misma —en analogía con lo que ha hecho la filosofía luego de la llegada de la cientificidad moderna— en su elevación a teología, no puede ser ni combatida ni vencida.

En otros términos, si de manera errónea la fe se capta a sí misma como un *saber*, es vencida por el auténtico saber, que es el científico. Si, en cambio, se capta como *fé*, entonces es inatacable por parte del saber.

En relación con esa otra “fe”, la filosófica, la exclusión existiría sólo en el caso de un recíproco endurecimiento, que tendría por resultado una teología

dogmática y una filosofía igualmente dogmática. El *endurecimiento* en cuestión equivaldría a llevar nuevamente a la filosofía y la teología al plano del “saber”, al cual en verdad ellas no pertenecen. En cambio, cuando se comprenden a sí mismas auténticamente, fe filosófica y fe revelada “se hallan entre sí en una relación de polaridad”,³⁹ que puede conducir a un *recíproco reconocimiento*.

3. Veamos ahora con mayor atención la configuración de tal polaridad:

a) *Cómo la filosofía comprende la fe revelada*

La fe revelada, evidentemente, se funda sobre la Revelación: la de los profetas, de las sagradas escrituras, de los apóstoles que testimoniaron a Cristo como Dios aparecido en 1a tierra. Además, tal Revelación se halla sometida a la *autoridad juzgante* de las Iglesias, la cual, a su vez, es objeto de fe como la Revelación.

Ahora bien, lo que para la «conciencia creyente» es un conjunto de acciones de Dios y, en general, de realidades, no puede ser tal para la “conciencia filosófica”, que asume *problemáticamente* toda afirmación de la Revelación relativa a la Trascendencia, en el sentido de que para ella:

Hay un mundo de cifras, no de realidades de hecho divinas; existe el vago lenguaje de la trascendencia, no la real acción de Dios; el significado posible de un sentido, no un objeto de obediencia.⁴⁰

La conciencia filosófica, por tanto, frente a la pretensión de absolutizar sus contenidos por parte de la conciencia que cree en la Revelación, no puede dejar de rebatir que:

- 1) No hay en el mundo una realidad de hecho de Dios.
- 2) No existe ningún Dios que hable en el mundo a través de una autoridad que lo represente.⁴¹

En síntesis extrema, a la pretendida *realidad de hecho* de la Revelación, la conciencia filosófica opone la *verdadera realidad de la Trascendencia*.

b) *Cómo la fe revelada comprende la fe filosófica*

Para desarrollar este aspecto, Jaspers pasa lista de algunas objeciones contra la fe filosófica, provenientes del ambiente protestante (Bultmann, Barth).

La primera objeción —la de Bultmann—, observa que “una fe filosófica no puede ser fe en Dios”, en cuanto se pone sobre el plano especulativo y, por lo tanto, abstracto, lejano, mientras que el Dios de los creyentes es concreto, cercano al hombre.⁴²

Jaspers responde que el Dios de la fe filosófica es al mismo tiempo cercano y lejano. El Dios *cercano* “existe sólo en las cifras” que, luego, conducen hacia un efectivo politeísmo. El Dios *lejano*, a su vez, desempeña un papel de purificación, nos libera de todo exclusivismo. En síntesis, la fe filosófica quiere experimentar al Dios lejano (el verdadero Dios) o escondido en modo vivo y, por lo tanto, la capta a través de las cifras cercanas.⁴³

La objeción que Barth presenta se refiere a la “trascendencia sin contenido” de una fe filosófica que se expresa en “cifras”.⁴⁴

Jaspers rechaza tal acusación volviendo a presentar su noción de “cifra”, como la única que salva adecuadamente la trascendencia en su *ulterioridad* respecto del plano mundano.⁴⁵

4. Luego de discutir tales objeciones, jaspers procede a enfrentar un nudo central de la problemática, en vista de una posible superación de la oposición entre ambas formas de fe.

Se trata de suponer, por parte de la conciencia creyente en la Revelación, no una “transformación de la sustancia de la fe bíblica”, sino “de su manifestación en las *afirmaciones de fe*”,⁴⁶ de manera que puede ayudar a la asimilación de la revelación bíblica realizada por parte de la conciencia filosófica.⁴⁷

Para dar curso a su propuesta, jaspers se detiene en “tres renunciaciones” que el creyente debería hacer respecto de la comprensión de los contenidos de su propia fe:

a) *Jesús no considerado ya el Cristo Dios-hombre*, sino solamente en su figura humana, en el sentido de “cifra” del ser humano, representante del destino del hombre.⁴⁸

b) *La revelación se vuelve “cifra de la revelación”*, en el sentido de que los eventos contados en la Biblia no expresarían ya *realidades de hecho* de Dios, de sus acciones, sino *cifras* de su presencia, que formarían parte del mundo total de las cifras. De esta manera la Revelación:

Sería la cifra que por un momento hace aparecer satisfecho el deseo ilimitado del hombre de que Dios mismo se vuelva realmente presente, para recaer fuertemente en el rigor y en la grandeza de su ser libre creado, por lo que Dios permanece inexorablemente escondido.⁴⁹

c) *Cae “el exclusivismo” de la verdad de fe establecida dogmáticamente*, de manera que, por un lado, la fe bíblica puede ponerse sobre el plano de la “comunicación” con otras y, por otro lado, ella pueda realizar su esencia de “fe”, es decir, de una verdad que en cuanto “existencialmente histórica” no posee el carácter de la validez universal.⁵⁰

5. La propuesta de Jaspers no parece tal que pueda hallar buena acogida por parte del creyente. El propio filósofo reconoce que difícilmente la teología podría aceptar los cambios requeridos por él⁵¹ y, después de haber recordado lo que divide ambas formas de fe,⁵² formula la pregunta de si “*es objetivamente necesario el choque definitivo entre la fe revelada y la fe filosófica*”.⁵³

Insistiendo sobre los *principios* que sostienen ambos tipos de fe, parece que se deba concluir que, por una parte, el creyente en la revelación no pueda reconocer una verdad distinta del mismo orden sobre el mismo plano y, por otra parte, que el creyente filosófico deba rechazar como ilusoria la revelación.⁵⁴

Jaspers, sin embargo, considera posible para las dos formas de fe llegar a un *recíproco reconocimiento*: el creyente en la revelación podría admitir que “aquello que tiene para él valor absoluto porque es la revelación de Dios mismo, no es necesario para todos los hombres” y el creyente filosófico, a su vez, debería reconocer la posibilidad de una verdad presente en una fe para él extraña y cuyo origen no logra comprender.⁵⁵

En conclusión, parece pues, que para Jaspers permanece la *oposición* entre ambos tipos de fe, tanto por la “forma”, como por los “contenidos”, que adquieren el respectivo significado de la forma, y que sea posible, sin embargo, sin alterar la autenticidad de las dos expresiones de fe, establecer una *comunicación* entre los “sujetos humanos” que las viven. La obra, en efecto, se concluye con algunas preguntas acerca de la posibilidad de un *reconocimiento recíproco*,⁵⁶ que dejan entrever una respuesta positiva.⁵⁷

III. Observaciones críticas

Nuestras observaciones críticas versarán sobre los dos puntos principales de la investigación: 1) la fe filosófica; y, 2) la relación entre la fe filosófica y la fe revelada.

1. La fe filosófica

1.1 En *Cifras de la trascendencia* Jaspers escribe:

La Trascendencia nos es presente allí donde el mundo no es ya experimentado como aquello que subsiste por sí, como aquello que es en sí, que es eterno, sino como un traspaso.⁵⁸

Está claro que el “nosotros”, al cual la Trascendencia es presente, es la existencia. Pero es notable cómo para Jaspers se trata de *experiencia* y no de *pensamiento* de la Trascendencia y, por esto, de un conocimiento que no puede tener un valor absoluto.

Respecto de tal interpretación, se podría objetar que aun para Jaspers Dios pertenece al ámbito del “pensamiento” y sería una observación correcta, pero el “pensamiento” —que en la relevancia aquí expresada es distinguido de la experiencia— no es aquel al cual pertenece la Trascendencia jaspersiana. En la perspectiva de nuestro autor, el “pensar” es el teorizado por Kant, no el *especulativo* por el cual, como observaba Hegel, “las cosas de las que tenemos un saber inmediato son simples fenómenos no solamente para nosotros, sino en sí,⁵⁹ y la determinación propia de las cosas por las que son finitas es el tener el fundamento de su ser no en sí mismas, sino en la universal idea divina”.⁶⁰

1.2 Decir esto, sin embargo, no significa comprender la Trascendencia jaspersiana como una simple reformulación de la “idea” kantiana de Dios, aun cuando es común, entre ambos filósofos, el *terreno* en el cual se mueven.

Ha de observarse, más bien, que Jaspers acepta las críticas kantianas respecto de la “demostración” de la existencia de Dios, pero se preocupa por “llenar” el vacío dejado no mediante el conocido “postulado” del filósofo de Kanigsberg, sino *a través de la relación que la existencia* (o la “libertad”, que es lo

mismo) *tiene consigo misma*, en cuanto «sentimos que no somos libres en razón de nosotros mismos, sino que somos donados a nosotros mismos en nuestra libertad», y llamamos Trascendencia o Dios a “aquello desde lo que” nuestra realidad proviene.⁶¹

Ahora bien, se puede observar ulteriormente que, si en la formulación explícita de jaspers, la imposibilidad de una “especulación” entendida en el sentido antes precisado está fundada sobre la kantiana imposibilidad de que Dios pueda ser “objeto” del conocimiento,⁶² en el fondo de tal toma de posición está sobre todo el temor de comprender la Trascendencia “a partir del mundo”,⁶³ como si la “metafísica”, en cuanto conocimiento especulativo, no pueda ser otra cosa que una *cosmología camuflada*.

Es esta misma preocupación, la de preservar la pureza de la Trascendencia, la que conduce a jaspers hacia una “teología” de las “cifras”, que él concibe como radicalmente opuesta a una “teología” “de la analogía”, porque en esta última —aun cuando no sea nombrada explícitamente— se puede presumir que nuestro filósofo vea la pretensión de hacer afirmaciones antropomórficas acerca de Dios, yendo de tal manera en contra de la prohibición bíblica: “No te hagas ninguna imagen ni símbolo”.⁶⁴

1.3 Es interesante notar una analogía de la posición jaspersiana con la perspectiva filosófica de Armando Carlini, quien en la relación *existencial* con la Trascendencia veía la superación-realización del actualismo gentiliano y la purificación de la “teología racional” de ascendencia aristotélica.⁶⁵

Tanto la crítica de Carlini como la de jaspers respecto de la “teología racional” valen por lo que esta última tiene la pretensión de fijar: “la existencia” de Dios; mientras el aspecto de la “existencia” de Dios, en realidad, no es tocado por ninguna de ambas críticas, no es *directamente* discutido. En efecto, nos parece que de manera preliminar se asume como válida la tesis de la *inobjetivabilidad* de Dios, bajo cualquier aspecto, cuando dicha tesis es en efecto un simple “supuesto”, tal que la *objetualidad* (el ser objeto) es determinada únicamente como aquello que resulta del encuadramiento categorial del dato empírico, y es precisamente este “sentido” de la objetualidad el que funda la tesis de la inobjetivabilidad absoluta de Dios.

Está claro que, así las cosas, para Jaspers, cuando *estamos* en la relación con la Trascendencia, no “conocemos” a ésta y, cuando sostenemos “conocerla”, en realidad *estamos fuera* de la relación, privados de la presencia del “ser”, de Dios, en cuyo lugar hay solamente un “objeto”.

1.4 En efecto, la “especulación” sobre Dios a partir de las *cifras* es lo que el pensamiento ejecuta, pero ésta no termina nunca —como querría, por ejemplo Hegel—, en “conceptos”, sino en nuevas cifras, sin que el horizonte por ellas constituido pueda ser rebasado.⁶⁶

Justamente, al tentativo hegeliano de saber “qué cosa sea Dios”, están dedicadas algunas observaciones de la sexta lección de *Cifras de la trascendencia*, para las cuales, si Hegel en cierto sentido nos libra de la absolutización de las categorías “singulares” en las cuales ha sido pensada la esencia de Dios, en otro sentido él mismo nos obliga a cadenas aún más férreas, en cuanto es cierto que para él la esencia de Dios está en la “totalidad de las categorías”.⁶⁷

Emerge claramente la concepción “negativa” del categorizar en relación con nuestro tema, como una especie de prisión de la cual el pensamiento, que tiene que vérselas con sus “objetos”, no puede salir hacia lo no-objetivo, es decir, hacia el ser en sí —no mediado por el pensamiento—; y esto tanto en relación con el ser de la Trascendencia, como con el ser de la existencia.

Para Jaspers, el pensamiento solamente puede reconocer los límites impuestos *por* el categorizar, y en tal reconocimiento captar los límites *del* categorizar mismo:

Es verdad que no podemos salir de las categorías; sin embargo, somos conscientes de hallarnos en ellas, y así no somos ya esclavos de estas categorías, sino que buscamos de manera especulativa, como lo han siempre hecho filósofos y teólogos, de echar, al menos en la frontera, una mirada desde esta prisión más allá de estos límites.⁶⁸

Al contrario, el pensamiento no puede ir más allá de sí mismo, mediante las categorías, hasta tocar al ser en sí. He aquí, pues, la pregunta jaspersiana, para la cual la respuesta será claramente negativa, con la que finalizamos esta primera ronda de observaciones críticas:

¿Se puede, pensando en categorías, sobrepasar con las categorías las mismas categorías para llegar allá donde se encuentra, antes del pensar, esa dimensión que querríamos tocar con el pensamiento, superando el mismo pensamiento, es decir, penetrándolo con el pensamiento?⁶⁹

2. La fe filosófica y la fe revelada

2.1 Jaspers repropone la cuestión de la relación entre la filosofía y la religión, en términos de un examen de la relación entre fe filosófica y fe revelada.

Él entrevé la importancia de crear un “espacio” común entre estas dos formas de fe y considera que lo encuentra en un *saber filosófico fundamental*, el cual precede “toda filosofía históricamente determinada”⁷⁰ y consiste en la “presentificación” de los “modos de la totalidad comprensiva”.⁷¹ Estos están, como se recordará, del lado del sujeto: *ser ahí, conciencia, esPíritu*; del lado del objeto: el *mundo*. Con la “operación filosófica fundamental” se llega, del lado del sujeto, a la *existencia* y, del lado del objeto, a la *Trascendencia*.⁷²

Este saber, que aspira a ser compartido universalmente con motivo de su venir a la presencia, toma el lugar de la *ontología* siendo más bien una *periechontología* (saber acerca de la “totalidad abrazante”):

Nosotros no buscamos los estratos del ser, sino las fuentes de la relación sujeto-objeto, no *ontológicamente*, un mundo de determinaciones objetivas, sino *periechontológicamente*, el fundamento de aquello desde lo cual surgen sujeto y objeto, se componen y se refieren recíprocamente.⁷³

Es imperativo preguntarse si el saber filosófico debe estar restringido a la exposición de las variadas formas del *Umgreifende*, de la *Totalidad abrazante*, o si, en cambio, como hacíamos notar en el punto precedente, es posible proceder hacia algunas determinaciones ontológicas sin incurrir en las objeciones de Jaspers al respecto.

Tal cuestión, exquisitamente filosófica, viene a ocupar también el campo de la *relación* entre filosofía y teología, en cuanto si la ontología clásica en su sentido esencial no tiene verdad, entonces, como ultraje hacia un común *saber fundamental* —entre la filosofía “religiosa” que se mueve en el reino de las “cifras” y la teología que se mueve en el reino del “ser” — no se podrá instaurar una *conceptualidad* común, y también el aparente *lenguaje* común será un equívoco.

Las críticas que se dirigen a la teología nacen de la *carga ontológica del lenguaje* propio de esta última, pero Jaspers considera inaceptable tal valencia del lenguaje teológico en nombre de la filosofía *tout court*, que habría finalmente llegado a su identidad de saber “periechontológico”, aspecto que es precisamente lo que puede y debe ser discutido.

Si, entonces, como nos parece, la crítica filosófica de la teología no encuentra en la “fe filosófica” su elemento resolutorio, aquello que da origen al diferenciarse de la conceptualizada filosófica y teológica, éste deberá ser buscado *en otra parte*, no en la oposición entre las dos formas del conocer como son presentadas por Jaspers.

2.2 Para el filósofo de Oldenburg, desde el momento que la teología pretende conferir valor *ontológico* a sus afirmaciones, ella cae al plano de las “afirmaciones empíricas” que tienen qué ver con eventos en el mundo y, por tanto, se pone en la situación de ser confutada por las correspondientes afirmaciones de la “ciencia”. Si, en cambio, quiere evitar tal resultado, entonces debe aceptar, como lo quiere la “fe filosófica”, que sus afirmaciones se refieran a la *res* trascendente solamente como “cifras”.

Tal alternativa, aparentemente insuperable, sin embargo vale sólo hasta que deba sostenerse que la verdad acerca de la *res* sea de pertinencia sólo de la ciencia. Ciertamente, cuando la teología se refiere efectivamente a la realidad empírica, *en cuanto empírica*, entonces no puede pretender tener respecto de ello un “saber” propio. Ahora bien, tales afirmaciones *teológicas formalmente* se refieren a la realidad meta-empírica, de la cual pueden hablar en términos de “ser”, sin por ello pretender que esas afirmaciones pertenezcan al plano de la pura razón.

Nos parece que Jaspers, en su filosofía de las “cifras”, identifica dos aspectos que deben permanecer distintos: el de la *comprensión adecuada de las determinaciones teológicas* y el del *ser* de estas mismas determinaciones.

Está claro que la teología no puede pronunciar juicios acerca del ser de Dios uno y trino, acerca del ser de Jesús como Hijo de Dios, etc., pero ella no pretende “fijar” en una comprensión perfectamente adecuada sus determinaciones, por lo que, bajo este aspecto, puede haber una convergencia con las preocupaciones jaspersianas de no pretender conocer la Trascendencia, sino de captada únicamente a través de sus “cifras”.

Digamos entonces que en el plano del “ser” de la Trascendencia, la crítica jaspersiana a la teología es una simple extensión de su crítica a la ontología y, por tanto, tiene el valor que tiene esta última. Sobre el plano de las “determinaciones” de la Trascendencia, la crítica es válida si se quiere sostener que las “cifras” no son la Trascendencia en el sentido de que *no la expresan adecuadamente* y, por lo tanto, se requiere la superación de un conocimiento “fijado” una vez para siempre. Pero si se quisiera sostener que las “cifras” no son la Trascendencia en el sentido que permanecen respecto de ella *más acá*, no solamente tal sentido sería incompatible con la teología, sino que además no respetaría siquiera al *ser de la cifra*, de la cual se debilitaría su propia referencia.

La fe filosófica de Jaspers querría ser una alternativa, en el plano del pensamiento, a la apropiación que la fe religiosa de la Iglesia ha hecho de la tradición bíblica. Pero puede pretender realizar una comprensión más auténtica de aquella tradición sólo en cuanto presenta a la teología de una manera “cerrada”, que ciertamente puede haber asumido históricamente pero que no expresa su esencia.

La tradición teológica distingue entre la trascendencia en ámbito filosófico y la trascendencia en ámbito religioso. Consideramos que la *unificación* de estos dos aspectos produce para la filosofía de Jaspers más problemas de los que él mismo piensa resolver de ese modo. Una unificación, por lo demás, que es de algún modo inevitable, debido a su crítica respecto de la ontología.

La fe filosófica, sin embargo, permanece como estímulo de particular eficacia, tanto respecto de una filosofía que considere puramente ilusorio el tema de la trascendencia, como respecto de una teología que considere penetrar el infinito misterio de Dios.

Respecto de esto, asumiendo las expresiones que siguen en el sentido que ha sido precisado en el punto anterior, permítase nos concluir nuestro estudio con las palabras del propio Jaspers:

Cuando, en virtud de nuestra comprensión, queremos dirigirnos contra la fijación de dogmas y de confesiones religiosas, lo hacemos siempre con la conciencia de aquello que permanece en el cambio, que siempre habla pero que no está definitivamente presente en ningún hablar, está presente eternamente en todo fenómeno auténtico, pero en ninguno está como tal absoluto.⁷⁴

Notas

1. Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano, 1970.

2. *Op. cit.*, p. 29. En un escrito posterior Jaspers observará: “El conocimiento científico moderno nos lleva a la posesión continuamente creciente del conocer y del poder. Bajo el influjo sugestivo de estos éxitos, el intelecto acrítico ve, en lo que puede conocer y hacer, todo lo que es” (Karl Jaspers, *Cifre della trascendenza*, a cura di G. Penzo, Marietti, Genova, 1990, pp. 91 y ss).

3. Las realizaciones del saber científico “han vuelto manifiesto que la cuestión del sentido de las ciencias (con qué fin deben existir, qué es lo que nos impulsa a servirnos de ellas) no puede ser resuelta por la propia ciencia” (*Ibid.*, p. 114).

4. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit* Piper, München 1947, tr. it. Parcial, *Sulla verita*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia, 1970.

5. Karl Jaspers, *La filosofia de la existencia*, a cura di G. Penzo, Laterza, Bari, 1996.

6. *Cfr.* Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, *op. cit.*, pp. 109-129.

7. *Cfr. Ibid.*, pp. 109 y ss.

8. *Ibid.*, p. 111; las cursivas son nuestras.

9. *Ibid.*, p. 114; las cursivas son nuestras.

10. Observa límpidamente Penzo: “Con la expresión “fe filosófica” Jaspers define su típico filosofar. {...} Jaspers no trata de eliminar la metafísica como tal, sino que quiere solamente superar la que es típica del pensamiento occidental cristiano. {...} El pensamiento metafísico tradicional desde los griegos hasta Hegel se funda sobre una trascendencia que tiene en sí el carácter de una objetividad universal. El nuevo planteamiento metafísico que hace propias las lecciones de Kant, Kierkegaard y, sobre todo, Nietzsche, trata de traer a la luz un nuevo horizonte de trascendencia, ligada al concepto existencial de lo singular” (G. Penzo, *Postfacio* a Karl Jaspers, *Cifre della trascendenza*, *op. cit.*, p. 111).

11. *Cfr.* Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, *op. cit.*, p. 131.

12. *Ibid.*, p. 132.

13. *Ibid.*, p. 145.

14. *Cfr. Ibid.*, p. 137.

15. *Ibidem.*

16. *Cfr. Ibid.*, p. 139.

17. *Ibid.* Esta “decisión” es un auténtico “salto” que, por un lado, “marca el paso de lo abarcante que *nosotros somos*, en cuanto ser ahí, conciencia, espíritu, a lo abarcante que *nosotros podemos ser* o propiamente *somos* como existencia” y, por otro lado, como veremos enseguida en el punto 4, es “el paso de lo abarcante que nosotros reconocemos como

mundo, a lo abarcante que es el ser en sí mismo”, esto es, la Trascendencia (Karl Jaspers, *La filosofía de la existencia*, op. cit., p. 25).

18. Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, op. cit., p. 139.

19. *Ibid.*, p. 140. “Así como soy *conciencia* sólo porque percibo la alteridad del *ser objetivo* {...} así yo soy *existencia* sólo por mi conocimiento de la *trascendencia*, en cuanto tal ella es la fuerza por la cual yo mismo existo” (Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino, 1968, pp. 63 y ss).

20. Karl Jaspers, *Sul/a verita*, op. cit., p. 225; las cursivas son nuestras.

21. Cfr. *Ibidem*.

22. Hay que hacer notar que la existencia realiza, bajo otro aspecto, una *circularidad* también con la “razón”: “la existencia se vuelve *luminosa* sólo mediante la razón; la razón tiene *consistencia* sólo mediante la existencia” (Karl Jaspers, *Razón y existencia*, op. cit., p. 71).

23. Cfr. Karl Jaspers, *Sul/a verita*, op. cit., p. 226.

24. “La fe no es un saber algo que yo poseo, sino la certeza que me guía” (Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, op. cit., p. 48).

25. Karl Jaspers, *Sul/a verita*, op. cit., p. 226.

26. Cfr. Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, op. cit., pp. 232 Y ss.

27. Cfr. *Ibid.*, p. 233.

28. *IUd.*, pp. 233 y ss.

29. Karl Jaspers, *Cifre de la trascendenza*, op. cit., p. 91. “Cuando hablamos de cifras, encendemos expresamente que no se trata de cosas, objetos, contextos, realidades de hecho. Sino que los contenidos de las cifras han valido sobre todo como realidades de hecho, como las realidades físicas en el espacio y el tiempo” (Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, op. cit., p. 187).

30. Las cifras de la trascendencia son el Dios-uno, el Dios personal, el Dios vuelto hombre. En Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, op. cit., el tratamiento se desarrolla en las páginas 270-294, seguido por la *especulación* relativa, desarrollada en las pp. 295-336; en Karl Jaspers, *Cifre del/a trascendenza*, op. cit., la exposición de las tres cifras de la trascendencia ocupa las pp. 49-66.

31. Cfr. Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, op. cit., p. 49.

32. *Ibid.*, p. 28

33. *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

34. Cfr. *Ibid.*, p. 30.

35. Cfr. *Ibidem*.

36. Cfr. *Ibid.*, p. 32.

37. *Ibid.*, p. 116.

38. *Ibidem*.

39. *Ibid.*, p. 117.

40. *Ibid.*, p. 653.

41. Cfr. *Ibid.*, p. 654.

42. Cfr. *Ibid.*, p. 654 y ss.

43. Cfr. *Ibid.*, p. 656. La relación de Jaspers con Bultmann se caracteriza por la discusión acerca del problema de la “desmitificación”, y se encuentra en Kart Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, München 1954, recientemente traducida al italiano, *Il problema del/a demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 1995.

44. Cfr. *Ibid.*, p. 659.

45. Cfr. *Ibid.*, pp. 659-665. 46. *Ibid.*, p. 667.

47. Cfr. *Ibid.*, p. 681.

48. Cfr. *Ibid.*, pp. 681-685.

49. *Ibid.*, pp. 688 Y ss.

50. Cfr. *Ibid.*, pp. 691 y ss.

51. Cfr. *Ibid.*, pp. 689 y ss.

52. Cfr. *Ibid.*, pp. 718-725.

53. *Ibid.*, p. 725.

54. Cfr. *Ibid.*, p. 726.

55. Cfr. *Ibid.*, p. 726 y ss.

56. “La cuestión decisiva para nuestra coexistencia comunicativa es la siguiente: ¿es posible reconocerse recíprocamente? ¿Es posible que el creyente en la revelación salga al encuentro de quien, para él, es un descreído, en el dolor por la ausencia de la gracia en el otro, pero siempre con un respeto ilimitado para él y la vía que sigue? ¿Es posible para el creyente filosófico, en el dolor de no poder obtener que el creyente en la revelación se vuelva su compañero de aventura en la situación humana para él impenetrable, lograr aún así a encontrarlo con igual respeto, listo para escuchar siempre de nuevo su experiencia y a unírsele para absolver todas las tareas humanas de este mundo?” (Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte al/a rivelazione*, *op. cit.*, p. 730).

57. Cfr. *Ibid.* Un ejemplo apasionado de tal “comunicación” es el diálogo entrelazado con el teólogo protestante Zahrnt, recogido en Karl Jaspers-H. Zahrnt, *Filosofia e fedene/a rivelazione. Un dialogo*, Giorgio Penzo (ed.), Queriniana, Brescia, 1971.

58. Karl Jaspers, *Cifre de la trascendencia*, *op. cit.*, p. 41.

59. Es este en sí que el pensamiento especulativo considera “tocar” sin alterar, sin transformarlo en “objeto” en el sentido de Jaspers.

60. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, par. 45, Agr. 202;

61. Cfr. Karl Jaspers, *Cifre del/a trascendenza*, *op. cit.*, p. 46. En Karl Jaspers, *Lafedefilosofica di fronte al/a rivelazione*, *op. cit.*, leemos: “la existencia es el “*si*” que se relaciona a sí mismo y en el/o se sabe referido a la fuerza por la cual él es puesto (Kierkegaard)”, p. 139.

62. Cfr. *Ibid.*, p. 48.

63. Cfr. *Ibid.*, p. 41.

64. Cfr. *Ibid.*, p. 44.

65. Para un análisis de tal aspecto del pensamiento carliniano nos permitimos remitir a nuestro *Pensiero e Trascendenza. La disputa Carlini-Olgiati del 1931-1933*, Quattroventi, Urbino, 1990.

66. Cfr. Karl Jaspers, *Cifre della trascendenza, op. cit.*, lecciones sexta (pp. 67 -7 8) y séptima (pp. 79-90).

67. Cfr. *Ibid.*, p. 68.

68. *Ibid.*, p. 71.

69. *Ibid.*, p. 79; las cursivas son nuestras.

70. Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione, op. cit.*, p. 179.

71. *Ibid.* pp. 178 y ss.

72. Véase *ibid.*, pp. 130-145.

73. *Ibid.*, p. 156.

74. *Ibid.*, p. 672.

LEOPOLDO ZEA: FILÓSOFO HUMANISTA LATINOAMERICANO (HOMENAJE PÓSTUMO)

Glafira Espino Garcilazo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

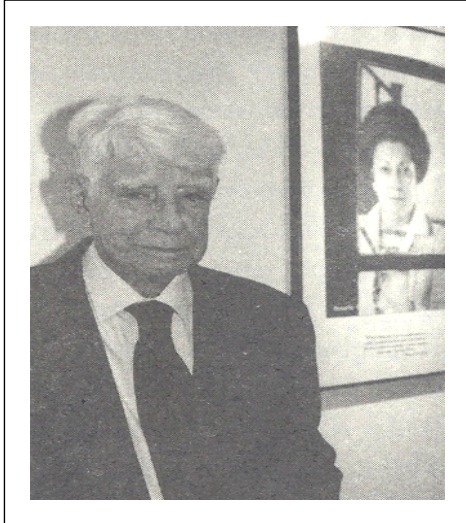
“La filosofía, obra humana, no podía escapar a este compromiso de lo humano. Todo lo contrario, si hay alguna forma de lo humano que mejor lo expresa es ésta. El filósofo es el hombre más consciente de esta su situación comprometida”.¹

Leopoldo Zea

Introducción

Me adentré al conocimiento de la obra filosófica de Leopoldo Zea al ingresar a la Maestría en Filosofía de la Cultura, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana. Antes de terminar mis estudios, tuve la oportunidad y dicha de poder platicar y entrevistar al maestro mexicano, aprovechando su visita a Morelia, en donde presentó una interesante conferencia sobre filosofía latinoamericana. Le hablé de mi interés por realizar la tesis de maestría sobre su obra filosófica y, al mismo tiempo, le prometí que al culminar tan importante proyecto personal le haría llegar un ejemplar de mi trabajo. Lamentablemente, la muerte de Zea llegó precisamente cuando estaba terminando de imprimir las conclusiones, y pensando con cierta preocupación —pues ya sabía de su enfermedad— que la tesis debería estar muy pronto en manos del maestro para que estuviera enterado de que ésta, por fin, se había terminado y, de ser posible me brindara su opinión sobre la misma. Pero eso no sucedería ya. Al siguiente día, después de conocer la noticia a través de la prensa, y de pasar inevitablemente por un cierto dejo de tristeza, reflexioné y pensé que una persona tan grandiosa como él, aunque físicamente ya no esté con nosotros, en realidad no se va. El filósofo mexicano es uno de esos pocos seres ejemplares que pasan por la vida dejando huella en el campo de la filosofía, al

trascender la muerte con su obra creadora, que hereda a las nuevas generaciones, preocupadas por el devenir no sólo mexicano o latinoamericano sino de la humanidad en general. Afortunadamente su pensamiento, que nos invita al diálogo, a la reflexión y al debate abierto en el campo de las ideas, sigue siendo objeto de estudio, análisis y reflexión por filósofos latinoamericanos y de otras partes del mundo, algunos de los cuales vienen asumiendo libremente la tarea de llevar adelante dicha reflexión sobre temas prioritarios que preocuparon y ocuparon a Zea, tales como: la igualdad, la diferencia, la libertad y la justicia social global, en el afán de que el ser humano como tal retorne su humanidad y reencauce su camino hacia un mundo mejor para todos. Es por esto que en homenaje le dedico este breve escrito.



tual y filósofo

Leopoldo Zea Aguilar nació un 30 de junio de 1912, en la Ciudad de México. Murió el 8 de junio de 2004, días antes de cumplir los 92 años. Su obra filosófica, desarrollada por más de sesenta años, es un largo trabajo laborioso,

extenso y rico en análisis, reflexiones, propuestas y aportaciones que, hoy por hoy, son un legado importante a la filosofía mexicana, latinoamericana y del tercer mundo, cuyo contenido se encuentra en más de sesenta libros y un sinnúmero de ensayos y artículos publicados en revistas y periódicos. Desde el inicio de sus estudios profesionales, Zea demuestra sensibilidad y preocupación por lo humano y, consecuentemente, por los problemas sociales que le son contemporáneos; característica que ha propiciado que algunos analistas de su obra lo consideren en lo fundamental como un pensador humanista.

Ello se puede apreciar con nitidez a través de su extensa y creativa obra, de la cual destacan las siguientes publicaciones: *América y su posible filosofía* (1941), en donde —a decir de uno de sus biógrafos, Tzvi Medin— se encuentra el meollo de su filosofía. Las reflexiones ahí planteadas se amplían y toman nítida forma en su ensayo programático fundamental *En torno a una filosofía americana* (1942), y en algunas conferencias posteriores, mismas que al extenderse considerablemente se transforman en obras clave de su pensamiento: *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *América como conciencia* (1953) y *América en la historia* (1957). En esta última, Zea logra ubicar a Latinoamérica dentro de la historia universal en relación con un orden y un centro de poder mundial en referencia al mundo occidental, misma que más tarde amplía en su magno libro: “Discurso desde la marginación y la barbarie” (1988). Otras publicaciones en donde el filósofo latinoamericano va enriqueciendo su pensamiento son: “América Latina y el mundo” (1960), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), “Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana” (1974), “Dialéctica de la conciencia americana” (1976), “Filosofía de la historia de América” (1976), *Filosofía y cultura latinoamericana* (1976), “Latinoamérica y el tercer mundo” (1977), “Latinoamérica un nuevo humanismo” (1982), “Filosofía de lo americano” (1984), *La filosofía como compromiso de liberación* (1991), “Filosofar a la altura del hombre” (1993).

Herederos del pensamiento europeo e iberoamericano

A través de sus obras escritas, Leopoldo Zea se va asumiendo como heredero directo del pensamiento europeo, en especial, del Iberoamericano que reflexiona

sobre lo circunstancial surgido en España, y del generado en México y el resto de América Latina y El Caribe, en donde también se va gestando la preocupación por lo propio.² En ese proceso formativo y creador en que se van conformando las líneas básicas de su filosofía, se alimenta principalmente de las corrientes filosóficas de Europa surgidas a fines del siglo XIX y principios del XX: el Raciocionalismo, el Existencialismo, el Marxismo y el Historicismo. Empero, el apoyo y sustento fundamental de su pensamiento es la filosofía historicista de José Ortega y Gasset, filósofo español, maestro de maestros y de pensadores latinoamericanistas. Desde la perspectiva del *historicismo orteguiano*, en los primeros años en que se inicia en la filosofía orientado y guiado por su maestro, el filósofo español José Gaos —transterrado en México desde 1938—, Zea va adoptando paulatinamente algunos elementos teóricos de la filosofía clásica, medieval, de Giambattista Vico, Benedetto Croce, Karl Mannheim y Max Scheler; Wilhelm Dilthey, Federico Hegel, Carlos Marx, Edmund Husserl y Martin Heidegger, entre otros, que le ofrecen instrumentos para sus preocupaciones; incluso las apreciaciones críticas hacia éstos filósofos las hace desde esa perspectiva.

Asimismo, Zea es receptor de las ideas del pensamiento latinoamericano del siglo XIX, tanto del liberal-nacionalista precursor de las independencias nacionales de México y América Latina, como del post-independentista, e incluso del posterior pensamiento mexicano-latinoamericano, principalmente el generado en la primera mitad del siglo XX, dentro del cual destacan los miembros del “Ateneo de la Juventud de México”, principalmente los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos; el filósofo mexicano, Samuel Ramos; pensadores de Argentina, Perú, Uruguay y Cuba, y de otros países latinoamericanos, pertenecientes a las denominadas tres primeras generaciones de pensadores preocupados por lo propio circunstancial del siglo XX, según la división establecida por los filósofos Francisco Romero, Abelardo Villegas y Francisco Miró Quesada.

Asumiéndose como recuperador de toda esa producción intelectual filosófica, el pensador mexicano empieza su trabajo filosófico desde el campo de la Historia de las Ideas en México, a la que dedica sus primeros y fructíferos esfuerzos en sus estudios sobre el Positivismo en México y en Hispanoamérica, para después extender su filosofar a un contexto más amplio con base en una

Filosofía de la Historia. Labor intelectual que va enriqueciendo mediante la adquisición de nuevas influencias —como la filosofía hegeliana y la filosofía marxista—, nuevos conocimientos, experiencias y diálogo con sus contemporáneos latinoamericanos y de otras partes —como es el caso de Arnold Toynbee—, con quienes siempre está compartiendo ideas e ideales comunes, hasta culminar con elaboraciones de carácter universal sobre la sociedad global neoliberal, haciendo énfasis en sus problemas, retos y perspectivas para la humanidad frente al nuevo milenio.

Así, a partir de la asimilación de esas líneas teóricas generales mencionadas —a las que se van añadiendo concepciones, ideas, vivencias, experiencias y propósitos del pensador latinoamericano—, va emergiendo un pensamiento y discurso filosófico de gran trascendencia en nuestra historia en el contexto espacial-temporal-circunstancial latinoamericano, a partir de los años cuarenta del siglo veinte, en que Zea inicia su filosofar y hasta su muerte reciente. A lo largo de ese periodo, nuestro pensador va examinando varios temas relacionados de manera estrecha, entre los que destacan: la crisis de la cultura occidental, las relaciones entre el pensamiento europeo e iberoamericano; el fenómeno de la dependencia latinoamericana y del tercer mundo y la alternativa liberadora; la posibilidad, existencia, originalidad y autenticidad de una genuina filosofía latinoamericana y la universalidad de ese pensamiento. Toda esta rica y amplia producción intelectual se hace posible gracias a que, desde un principio —como observa acertadamente el filósofo latinoamericano Tzvi Medin— Zea se asume como filósofo preocupado por la sociedad humana de su tiempo, fuera de todo tipo de complejo de inferioridad cultural, entendiendo su existencia como libertad, responsabilidad y compromiso, expresada como una negación a vivir como un mero reflejo europeo. De ahí que, por ejemplo, en alguna ocasión asegure que el americano es el sujeto y no el objeto, y que, en tanto sujeto histórico, él habrá de ser quien instrumente las creaciones y los frutos de la cultura europea de la que es heredero, acorde a sus propios intereses existenciales

Por lo mismo, acierta Medin, la filosofía de Zea, no por ser canalizadora de esos pensamientos recién enunciados, debe ser considerada como mera reproductora de éstos; más bien, habrá que considerados a manera de medios teóricos y metodológicos en función de objetivos específicos, concebidos de

manera muy temprana por Zea. Además, no ahonda en esos sistemas filosóficos, sólo toma de ellos “los instrumentos relevantes para su tarea”. En este sentido, habrá que captar a Zea desde el principio de su obra como un ideólogo que actúa de cierta manera premeditadamente en función de intereses específicos, acudiendo a otras concepciones filosóficas para nutrirse de ellas, y para —con base en ellas— intentar explicados objetiva y racionalmente y, por ende, justificados, como un filósofo preocupado por el fenómeno de la dependencia latinoamericana y del Tercer Mundo, hecho que lo lleva a plantear como alternativa la liberación. De ahí que la constante en su pensamiento sea precisamente el tema de la libertad y la convivencia humana, para cuya realización —en su opinión— se hace indispensable el diálogo y el entendimiento en un plan de igualdad, sin resentimientos, abierto, desprejuiciado y sincero. Concepción que bien puede calificarse como idealista o Utópica, pero que tiene sustento en los ideales universales más nobles defendidos por el ser humano a través de la historia. Característica que se observa con nitidez a lo largo de su obra escrita que, reconocedora de la diferencia, también va reivindicando lo propio en función de su humanismo concreto.

Una visión filosófica centrada en el ser humano

En lo que toca a su concepción filosófica, habrá que hacer las apreciaciones. Guiado por una concepción historicista orteguiana en lo fundamental, Zea asume el reconocimiento universal que tiene la filosofía europea; sin embargo, su reflexión no es abstracta, ni mera reproductora de algunas corrientes de pensadores europeos. Su pensamiento mostrado a través de su discurso es una reflexión sobre el aquí y el ahora, una filosofía ligada al tiempo y al espacio, a la circunstancia concreta, preocupada por el devenir de la humanidad en la historia, por los problemas que le han venido aquejando, una filosofía reflejo de una eterna búsqueda de posibles soluciones reales a hechos concretos. Propuestas que obviamente —como el propio pensador mexicano siempre va planteando— no serán de ninguna manera eternas ni universales; más bien, dada su historicidad serán parciales y efímeras; tampoco serán necesariamente

de carácter filosófico, ya que pueden resultar ser de otra índole, adoptar otro carácter: económico, político, social, cultural, etc.

En fin, en contraposición con el pensamiento europeo que sostiene la idea de una filosofía de temas universales que tiendan hacia verdades absolutas y eternas, Zea se inclina por una filosofía de temas, verdades y soluciones concretas, históricas y circunstanciales. La filosofía —a decir de Zea—, como toda obra humana, debe de participar del carácter esencial de lo humano, en donde la esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es un hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer ni será el de mañana. El hombre se encuentra situado siempre en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema: cómo vivir su circunstancia. Para vivir, para existir, tiene que modificar su circunstancia y su vida. Tiene que adaptar dicha circunstancia a su vida, y adaptar su vida a su circunstancia. La circunstancia se presenta como obstáculo, pero ella misma ofrece los medios para salvar tal obstáculo. Es, a la vez, problema y solución.

La filosofía de Zea es humanista, dialógica e incluyente, en tanto que reconoce los derechos humanos universales defendidos en la historia. Con esta visión y actitud fundamental, reivindica el “reconocimiento del otro” y apela al “diálogo y el entendimiento con el otro”, es decir, defiende la capacidad y legitimidad de todo ser humano, de todo pueblo, para ser libre y poder expresar su humanidad, sin complejos, en un plano de igualdad y al mismo tiempo de diferencia. Idea que a primera vista parece contradictoria, pero que si la concebimos en términos dialécticos podría resolverse: Zea piensa que todos los hombres son iguales y a la vez distintos; iguales en su generalidad o humanidad y distintos en su particularidad, individualidad o subjetividad. Su pensamiento bien puede caracterizarse como una filosofía del ser humano, para el ser humano, no sólo como ente individual sino, y sobre todo, como ser social, reconocedor de otros sistemas de pensamiento, pero que también pide al mismo tiempo ser reconocido como tal por éstos.

El haber descubierto —a través de la realización de una Historia de la Filosofía—, que existen varias filosofías o modos de filosofar con sus relativas y circunstanciales verdades, da pie y justificación a nuestro personaje en estudio, para plantear también como válido, auténtico y original su modo de filo-

sofar y su filosofía propia. De ahí que hable de una Filosofía Americana o Filosofía de lo Americano, cuyos temas a tratar serán —según él—precisamente los de esa realidad llamada América. Parafraseando a Zea, los problemas no pueden ser otros que aquellos con los que continuamente está tropezando el hombre llamado americano. De esos temas, para este filósofo latinoamericano, hay uno que destaca por su importancia: el de la convivencia, el de su relación con el otro; es decir, el tema de la sociedad y las interrelaciones sociales que en ella se establecen. Uno de los problemas que más preocupan al ser humano de cualquier especie racial o cultural es el problema del otro, de cómo situarse ante y frente a su semejante, de cómo no ser estorbado por el otro, de no chocar con él o enfrentarse a él; en fin, el problema de la alteridad y de la diferencia; problema que en opinión de Zea encuentra su solución en dos disciplinas filosóficas: la Ética y la Política. Por ello, percibe que cuando la teoría no sirve a la práctica, sino que es la práctica la que se ve forzada a teorizar sobre sí misma, sus resultados son los de la política de la violencia que amenaza destruir toda cultura. Así, concluye que una de las cuestiones a resolver por una posible filosofía americana o de lo americano, deberá ser el problema de cómo ordenar la convivencia del hombre americano. Y así, lo que es un problema particular, americano, al resolverse será una solución parcialmente generalizada para toda la humanidad, y esta generalización estará en lo que de humano tiene el hombre de este continente. Esta preocupación por lo humano, más que por lo mexicano, latinoamericano o americano, ha propiciado con justa razón, que a la filosofía de Zea se le conozca como una filosofía humanista, dialógica y universalista, una filosofía antropológica, del hombre y para el hombre, mediante la cual éste se pregunta por su realidad concreta, por el aquí y el ahora, en un intento de comprendida, interpretada y buscar soluciones concretas a sus problemas particulares. Es una Filosofía que centra su reflexión en el ser humano, en su humanidad y sus problemas vivenciales o circunstanciales, con la finalidad de buscarles una solución para que este camino hacia una vida mejor sea más pleno de manera integral, material y espiritualmente hablando.³

De ahí, su pensamiento mexicano-latinoamericano, que filosofa sobre una realidad común: la dependencia manifestada de distintas maneras, pero que no se queda ahí sino que sigue evolucionando hasta abarcar, por medio de un

humanismo de carne y hueso, al hombre en general. Zea parte del historicismo para preguntar sobre la existencia de una cultura, un pensamiento, una filosofía iberoamericana. Para dar una respuesta acude a los pensadores iberoamericanos, a través de presupuestos historicistas, y comienza a recuperar reflexiones originales donde antes parecía que sólo imitaban, teniendo siempre presente que: “la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre. Existen otras formas de captación de lo humano”.⁴ Este planteamiento radical le permite postular a la filosofía como verdad histórica o circunstancial, y problematizar y contextualizar la pretensión de la filosofía europea de expresar su discurso como Magistral, como el modelo del discurso filosófico por excelencia. Para Zea, el ser humano es ante todo un ente histórico; su esencia está en el cambio; y la filosofía, como producto humano de reflexión y diálogo, participa igualmente en esta característica esencial de lo humano.

Del filosofar sobre la dependencia a una propuesta liberadora

La preocupación fundamental de Zea es reflexionar sobre ese ser latinoamericano que, desde la Conquista, ha padecido una fuerte dependencia en múltiples aspectos: política, económica, social y mental-cultural, primero por España y después por los Estados Unidos; dependencia que en un contexto de Neoliberalismo y Globalización, lejos de desaparecer va agudizándose. De ella —piensa Zea— habrá que recobrar conciencia, y luchar por liberarnos, a fin de ser “nosotros mismos” y no “otros”. Consecuente con esa convicción, desde el principio de su reflexión filosófica y a lo largo de la producción de su obra escrita, va desvelando ese ser latinoamericano dependiente que observa. Hecho que lo lleva a plantear la adopción de la filosofía con responsabilidad y compromiso, y como una liberación, para poder acceder a la emancipación total, en todos los ámbitos, empezando, por supuesto, por la liberación mental-cultural de la que habrán de derivar los demás tipos de liberación. Por ende, desde el inicio de su filosofar y con base en el historicismo orteguiano, para el pensador mexicano la filosofía significa una vinculación con su realidad

cotidiana para desentrañar los problemas que ésta plantea: “sólo la filosofía puede ser un instrumento de liberación, en cuya base debe estar la comunicación humana”.⁵

Sin embargo, habrá que acotar aquí que aunque el pensador mexicano alude a la liberación de los dominados, no está de acuerdo en continuar etemizando la ley histórica del “amo y el esclavo”, que parece condenar por siempre al ser humano a vivir esa ambivalencia; ley de la que habla el gran filósofo alemán del siglo XIX, Federico Hegel. Su propuesta no es extremista, polarizante o radical, como pudiera pensarse superficialmente. La suya, como se ha venido asentando a lo largo de este escrito, es una concepción hasta cierto punto utópica, humanista, dialógica incluyente, reconocedora del otro, al destacar que la persona debe hacer uso de su derecho a la libertad, pero sin que ésta vaya en perjuicio de los demás, ya que para que sea auténtica tiene que darse en relación a los otros. Parafraseando a Zea, no se trata, como muchos pregonan, de destruir a nuestros opresores y a su cultura, ni tampoco de enredarnos en una nueva discusión sobre nuestra humanidad e inhumanidad o subhumanidad de quienes se ven así mismos como verdugos, como nuestros subordinadores o como los supuestos “civilizadores”. No se trata de emitir proclamas de odio o resentimiento contra una cultura que, en su opinión, no ha sabido descubrir al ser humano y que, por el contrario, lo ha rebajado. Ir por estos caminos sería —según Zea— mantener una subordinación que debe terminar de una vez por todas. Es precisamente este planteamiento el que permite que también a su pensamiento —como lo resaltan Tzvi Medin y otros filósofos latinoamericanistas— se le catalogue como universalismo filosófico o pensamiento futurista utópico.

Así es como va desvelándose el hecho de que, para Zea, la filosofía es un medio y no un fin para servir al hombre, en su afán de entender este mundo; y, a la vez, un medio para buscar soluciones a los variados y numerosos problemas que se le presentan en su vida cotidiana. Aquí no se trata de filosofar por filosofar, ya que eso no tiene sentido alguno para él. Zea busca conocer, comprender, interpretar y proponer desde el campo de la filosofía soluciones a su realidad concreta, a la que le toca vivir. No obstante, reconoce que algunos filósofos piensan que la filosofía sólo debe reflexionar y cuestionar todo lo existente, sin hacer propuestas alternativas a problemas propios del hombre,

porque entonces —piensan—, dejaría de serio. Por ende, llama “filosofía comprometida” a la que se hace en América Latina, y a sus filósofos comprometidos” a sus pensadores, porque no sólo piensan sino que actúan de acuerdo a lo que están pensando. Este es precisamente el caso de Zea, para quien es esencial el desarrollo de una filosofía comprometida y militante. Contrario a la opinión de otros filósofos latinoamericanos, piensa que una auténtica filosofía iberoamericana, americana o más específicamente latinoamericana, no ha de surgir solamente luego de una reestructuración revolucionaria, social, económica y política, sino que en realidad deberá ser la base previa de dicha revolución.⁶

Esa fuerte convicción filosófica se va fundamentando a lo largo del tiempo hasta tomar la forma de un pensamiento maduro a fines de los años sesenta. Para entonces este pensamiento y discurso de Zea, abocado en un principio al contexto mexicano-latinoamericano, va ampliando sus horizontes y se va planteando como una filosofía de mayores alcances, válida también en aquellos lugares del mundo en donde existen condiciones y situaciones de dependencia afines a América Latina y El Caribe. Así es como se explica por qué su discurso filosófico, nacido en un inicio bajo el cobijo de la denominada filosofía mexicana-latinoamericana, va rebasando esas fronteras mirando más allá y extendiendo su filosofar hacia otras naciones que guardan características semejantes a las nuestras, como sucede con los pueblos de Asia y de África, también conocidos como del Tercer Mundo, subdesarrollados, o más recientemente, como Mundo Emergente, que antaño sufrieron el Colonialismo y hoy son víctimas del Neocolonialismo.

Este redescubrimiento lleva a Zea a crear otro concepto más dentro de su discurso, un término fundamental de cuño propio conocido como “sin más”, que utilizado de manera constante en su discurso filosófico y conjugado con otros igualmente básicos para la comprensión de su pensamiento se integra como: liberación cultural “sin más” o filosofía de la liberación cultural “sin más”, el cual le permite hablar ya no sólo de una filosofía latinoamericana sino de una Filosofía de la liberación “sin más”; es decir, de todos los pueblos del mundo que sufren la dependencia. En esto precisamente reside la conceptualización de “sin más”, que otorga a la propuesta de Zea un cierto universalismo. Busca, así, vincular lo concreto con lo universal, hecho que constituye

una de las grandes preocupaciones de su pensamiento, cuya constante es la idea de que “si el punto de partida es lo concreto e individual, la meta será lo universal, aquello que nos identifica como hombres “sin más”, o sea, simplemente como humanos”,⁷ pues “todo intento de hacer filosofía americana, con sólo la pretensión de que sea americana tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura”.⁸ Hecho que también significa para él que la cultura y sus manifestaciones son fundamentales en el devenir de la humanidad, al presentarse de manera concreta, a través de las ideas y prácticas conductuales específicas.

El filósofo mexicano tiene la idea de un hombre creador de toda cultura como expresión máxima del hombre y del humanismo. De ahí su humanismo universal, o como también se le conoce a su filosofía “sin más”. Esta es su actitud ideológica filosófica humanista fundamental. En una de sus obras, publicada en 1974, hace referencia de nueva cuenta a la preocupación constante que se encuentra en la totalidad de sus trabajos: comprender a la filosofía latinoamericana como una filosofía “sin más” derivada de la indagación de una historia de las ideas, de nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres “sin más”. Ello le permite afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano) pero tendiendo siempre hacia lo universal “sin más”, desde una particularidad que parte de una realidad latinoamericana propia.

Por su fondo humanístico, esa filosofía emerge como un proyecto crítico de denuncia de las condiciones de dependencia y de dominación que han negado la humanidad del hombre americano y de otras partes del orbe. De ahí que ésta sea hecha y pensada desde una realidad dependiente donde se encuentran los pueblos que, como el nuestro, han sufrido la dominación crónica de los países occidentales; de estos pueblos que ven negadas sus pretensiones de libertad e igualdad.

Una filosofía que tiene como eje central la toma de conciencia encaminada hacia una lucha y una búsqueda de la liberación, contribuyendo de esta manera a forjar una historia más humana.⁹ Se trata entonces de una filosofía liberadora del hombre, de una filosofía de la liberación que —a decir del propio Zea— debe tomar en México, Latinoamérica y el Tercer Mundo, su legítima función de lucha por la libertad. Como asegura Tzvi Medin, debe ser una filosofía

comprometida que se auto conceptúa como condición necesaria para la praxis social y política, como una filosofía de la liberación.¹⁰ Por tanto, es una filosofía que, aunque nace como una filosofía mexicana-latinoamericana, pretende rebasar sus fronteras y extenderse hacia otros pueblos que tienen características semejantes a las de los nuestros. Si el punto de partida es lo concreto e individual, la meta será lo universal, aquello que nos identifica como hombres “sin más”, diría Zea.

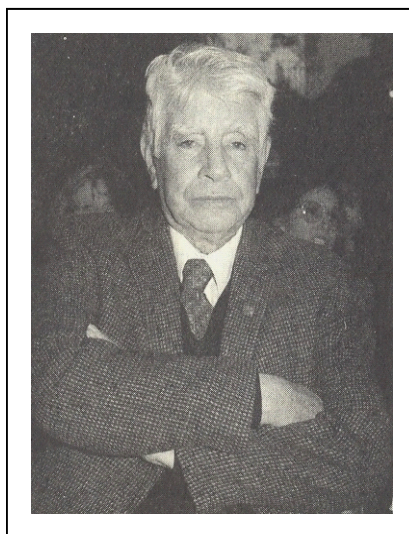
En su reflexión, el intelectual latinoamericano parte de la idea de que hay que pensar autoconcientemente “desde la América Latina”, con autoconciencia del lugar que ocupamos en la historia mundial. Hay que pensar filosóficamente sobre nuestra realidad, desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etc. Hay que pensar de una manera tal que podamos entrar en la discusión con esa comunidad filosófica hegemónica; como excluidos de ella, debemos interpretada para que nuestros discursos filosóficos propios sean reconocidos como válidos también. En este proceso reflexivo simplemente propone: hay que “filosofar sin más”, para poder acceder a un filosofar y a una filosofía plena y auténtica al responder a las preocupaciones que han dado origen a toda filosofía, las del hombre que se ha caracterizado a través de la historia en estar una y otra vez empeñado en resolver los problemas que le plantea su mundo, un mundo siempre concreto, particular y propio. He ahí el humanismo universal o filosofía “sin más”, mantenida como una constante en la obra de Zea; un modelo de interpretación que está más allá dellogos dictatorial del eurocentrismo. El discurso de liberación desde la alteridad latinoamericana es un discurso que busca el diálogo, la comunicación universal, el reconocimiento mutuo, con base en la solidaridad y la igualdad entre las plurales identidades culturales.

Considerando la situación de desigualdad y dependencia que sigue viviendo el mundo, el pensador mexicano nos urge a que tomemos conciencia de esta situación para incorporamos y contribuir a forjar una historia más humana; Conceptuaizar la síntesis que supere el eurocentrismo, la desigualdad y la dominación; y contribuir a hacer planteamientos de una nueva humanidad por primera vez universal, y a la formación conceptual de un hombre nuevo, un nuevo humanismo y una escala de valores que la realidad vaya forjando. Se trata de que reconozcamos y aceptemos los problemas pero también de recu-

perar la esperanza en una actitud comprometida por la liberación de nuestros pueblos en todos los ámbitos. Zea es pues un filósofo humanista, al proponer—y autopropone— como filósofo consecuente— como tarea de la filosofía latinoamericana: despertar la consciencia de los hombres sobre su historia y su realidad circunstancial, hacer conciencia de su responsabilidad y compromiso de lograr una praxis al servicio de la liberación y, así, poder alcanzar un nuevo orden basado en la solidaridad humana mundial.¹¹

El hombre real es tiempo, historia, contingencia. Si algo puede ser considerado como el eje de la filosofía del pensador mexicano es su interés por alcanzar un humanismo concreto. Bajo esta concepción siempre está aclarando que la filosofía americana no deberá limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esa circunstancia más amplia —en la cual también estamos insertos como seres humanos que somos— llamada Humanidad. A fin de cuentas, afirma Zea, la filosofía en último término trata de resolver los problemas de la humanidad. Y es por lo mismo que: “No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque, de hecho no sea lograda. “No hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana, con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente Filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Basta que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana”,¹² a pesar del intento de despersonalización de los mismos.

Ya muy avanzado en la elaboración de su discurso filosófico, para la década de los setenta, el filósofo de la liberación tiene delineado por completo un mapa cognoscitivo de la historia y la realidad Iberoamericana dentro del contexto mundial, con base en una estrategia metodológica que desde los años cuarenta lo sumerge en un largo proceso reflexivo, en el que va descubriendo, interpretando, confrontando, asumiendo, reconstruyendo y construyendo el ser y el pensamiento iberoamericano; estrategia que le posibilita irse posicionando a escala global como promotor de valores universales.



Defensa de la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana

Como se asienta líneas arriba, tradicional y generalmente, la filosofía europea u occidental, en sus distintas vertientes y manifestaciones, ha venido privilegiando temas abstractos y de interés universal, con base en los cuales ha construido sus marcos metodológicos, teórico-epistemológicos, conceptuales y categoriales, mismos que le han dado firmeza, seriedad y prestigio indiscutible y, por lo mismo, gran aceptación, a lo largo del tiempo; a tal grado que dichos pensamientos han dejado su huella en la historia de nuestra humanidad, por lo menos en una buena parte de la población mundial. De ahí que no resulta extraño que, a mediados del siglo XX, la construcción de un nuevo discurso filosófico que centra su preocupación en la vida circunstancial latinoamericana e incluso tercermundista, despierte cierta polémica en algunos seres pensantes sobre la seriedad y validez que pudiera tener, ya que de cierta forma contraviene los cánones preestablecidos por la filosofía europea ampliamente reconocidos y aceptados en la esfera del pensamiento intelectual, con-

cretamente filosófico. Por ende, de manera natural, la creación de un nuevo discurso sobre lo latinoamericano y lo tercermundista trae consigo el surgimiento de un debate sobre el tema de la posibilidad, el surgimiento, la originalidad y la autenticidad de una filosofía latinoamericana.

Esta situación lleva a Zea a entablar serios y fuertes debates con otros filósofos tanto del extranjero como latinoamericanos, hecho que le beneficia en demasía al permitirle enriquecer, esclarecer y perfeccionar su propuesta filosófica, en especial en los años sesenta; pero al final no sólo desaparece sino que es considerada como inmadura, al menos para la mayoría de filósofos latinoamericanos. Empero, a lo largo de la década de los setenta, el concepto de filosofía latinoamericana, en comparación con la del resto del mundo, continúa en proceso de examen bajo la perspectiva de un diálogo con las diferencias, concretamente con la filosofía europea y con la propia realidad latinoamericana, y la idea de la dependencia-liberación se convierte en el tema-problema más importante de toda la filosofía latinoamericana.

Hoy en día, ya casi nadie acusa al maestro mexicano ni a los filósofos latinoamericanos de falta de originalidad, autenticidad o de incapacidad de filosofar a causa de factores biológicos o socioculturales. La visión humanista, dialógica latinoamericanista y tercermundista en que se funda y sustenta el discurso de Zea enfrenta a la visión eurocentrista excluyente, exigiendo el reconocimiento de su lugar en la historia, en el pensamiento y en la creación cultural humana. Tal y como piensa Zea, el pensamiento latinoamericano también merece ocupar un lugar en la filosofía mundial.

Desde los setenta, ha quedado en claro que la originalidad y autenticidad del pensamiento de Zea proviene y se mantiene por surgir enraizado en la circunstancia iberoamericana, por permanecer en constante diálogo con el referente humano concreto y por preferir la contextualización intercultural a la abstracción teórica. La fuerza y originalidad de ese filosofar se va haciendo inteligible a la conciencia mundial, a partir de la comprensión de la concepción filosófica de Zea y del contexto en que se gesta tal filosofía liberadora.

A manera de conclusión

Como se puede apreciar a lo largo del texto, con Zea el pensamiento latinoamericano toma forma y fuerza erigiéndose en una filosofía liberadora, con un discurso estructurado y fundamentado teóricamente a partir de la preocupación por nuestro ser dependiente latinoamericano; discurso que, pese a proponer la emancipación total, de ninguna manera está a favor de que emerja una nueva relación de dominio, pues no se trata de que los pueblos dependientes se rebelen contra su opresor y ocupen su lugar, estableciendo nuevas relaciones de dominiodependencia. Todo lo contrario, su aspiración humanista utópica es, en realidad, acceder a un mundo igualitario con oportunidades para todos, construido con base en el reconocimiento de igual a igual mediante el diálogo y el consenso, donde coexistan las libertades pero con límite y responsabilidad; es decir, se trata de ser libre y de asumir esa libertad pero siempre sin afectar al otro. Dado que el ser humano es un ente individual y social al mismo tiempo, ningún ente individual podrá asumir una libertad total, ya que éste se debe y forma parte de una sociedad y cultura determinada, integrada por varios seres en donde él es sólo uno más. Por ende, habrá que asumir nuestra libertad pero con límites y de manera responsable frente a sí mismo y frente a los demás, quienes también deberán hacer lo propio. En fin, se puede afirmar que el filósofo mexicano aspira a una sociedad dialógica, global, axiológica, democrática que privilegie los valores de la libertad, igualdad, tolerancia, diálogo, respeto y reconocimiento al “otro”, entendidos bajo los términos explicitados en la *Carta de los derechos universales del hombre*.

A estas alturas, Zea y otros de nuestros filósofos ya han marcado el destino común latinoamericano, al que —mediante el diálogo y el reconocimiento mutuo— se ha venido incorporando el pensamiento tercermundista de otras partes, poniendo de manifiesto una suma de esfuerzos tesoneros en este sentido. Pese a que lamentablemente en nuestros países sigue privando, y con mayor arraigo, la dependencia, el subdesarrollo y la marginación que arrastran consigo una enorme cadena de secuelas —para vergüenza de los poderosos del mundo—, hoy en día podemos decir que América Latina y el Tercer Mundo cuentan con un pensamiento de lucha esperanzadora que nos dignifica como seres humanos; que exige nuestro reconocimiento en un plano de igualdad y

justicia social; que se muestra contra todo tipo de relación humana basada en el dominio y la dependencia, dentro de este contexto globalizados que nos ha tocado vivir, en donde sólo se rinde culto al dinero y al poder, un mundo completamente inequitativo deshumanizante y consumista depredador del medio ambiente, donde todo, incluido el ser humano, ha sido convertido en mera mercancía que se compra, se vende, se usa y se deshecha. Esta filosofía apela pues al diálogo que nos lleve a la construcción conjunta de nuevas y equitativas relaciones tanto al interior como al exterior de nuestras naciones, en el plano internacional y mundial.

Habría que puntualizar que, como todo discurso filosófico, la obra del filósofo latinoamericano no escapa a la crítica, como es natural; no hay pensamientos absolutos eternos, inmutables o verdaderos por siempre, desde el momento en que el ser humano es un ente histórico pensante, perfectible no perfecto, en construcción y no terminado. Por ende, tanto éste como otros pensamientos filosóficos, son creaciones valiosas para retomar, asimilar, enriquecer y llevadas más allá en el tiempo y en otros contextos. El pensamiento nunca muere, sólo evoluciona, trasmuta, se transforma, reelabora y enriquece de manera dialéctica. Zea ha ganado adeptos y continuadores que alegan un desarrollo consistente en su filosofía de la liberación “sin más”, empero, también ha recibido críticas —unas con fundamento y otras infundadas o por desconocimiento— respecto a algunos aspectos de su amplia obra. Hecho que lo convierte obviamente en un pensamiento vivo, dialógico, dinámico, polémico, abierto a la crítica y al cambio; discurso que contiene importantes reflexiones, propuestas y aportaciones que pone en la mesa de la discusión y el análisis filosófico. Todo ello, hace interesante introducirse en el estudio, sistematización e interpretación de ese fructífero pensamiento, cuyas ideas nodales —sin duda alguna—, gozan de salud y plena vigencia, fuera de toda pretensión de convertidas en credos, doctrinas o dogmas. El propio Zea siempre se encarga de estar reelaborando y adecuando su discurso a tono con los nuevos tiempos y pre-ocupaciones que van surgiendo, lo que hace de este una filosofía oxigenada, viva, polémica, no acabada; una filosofía que pide ser retornada y llevada más allá en ese reflexionar constante sobre el devenir de la humanidad.

Hoy por hoy, sin ninguna pretensión de sacralización sino de reconocimiento justo, con su trabajo creador nuestro filósofo mexicano se ha ganado un merecido y destacado lugar como historiador, filósofo político y filósofo de la cultura. Haciendo una apreciación general, tanto la vida como la obra de Zea responde con nitidez a una vocación filosófica que arranca de un compromiso con la realidad iberoamericana y un profundo sentido de misión, señalados por el filósofo latinoamericano, Tzvi Medin, al estudiar su obra. En este contexto se resume toda su obra, pues sus primeros escritos filosóficos son testimonios de ese compromiso y responsabilidad autoimpuesta, de su preocupación por lo propio, pero siempre enlazada a una visión humanista universal. Precisamente por su humanismo esencial que se manifiesta en él desde un primer momento, es que reivindica la dignidad, equidad, humanidad y reconocimiento de Latinoamérica frente al mundo.

Por lo anterior señalado, considero que tiene pleno sentido y justificación conocer e indagar el pensamiento latinoamericano de Zea, porque —parafraseando a Medin— rescatar su pensamiento es establecer la biografía intelectual de todo el proceso de gestación, desarrollo y madurez que ha tenido el pensamiento filosófico iberoamericano hasta nuestros días. Y aún más, es un llamado a rescatar nuestra humanidad, a construir, mediante el diálogo, el acuerdo y el consenso, un mundo incluyente, mejor para todos, sin ningún tipo de odios, resentimientos ni revanchismos, lo cual tiene mucho sentido hoy en día en que nos encontramos en una aldea mundial completamente deshumanizada, en donde cada día priva mayor desigualdad e injusticias sociales y todo tipo violación a los derechos básicos del ser humano. Para el intelectual mexicano, la filosofía, como producto humano de reflexión y diálogo, participa en esta característica esencial de lo humano. La filosofía es conciencia de conciencia, al emerger en todos los enfrentamientos problemáticos, cada vez que ve en la filosofía esencialmente una respuesta vital a la problemática existencial, respuesta en busca de solución y no una mera consecuencia de la misma.¹³ En pocas palabras, se puede aseverar que la filosofía de Zea es una filosofía comprometida con su realidad, es decir, con su época, con su tiempo y circunstancia concreta. El propio Zea plantea que, por lo mismo, la filosofía es también —como en el pasado— ideología y ética; es la actitud que se toma frente al mundo, el enfrentar los problemas que se nos presenten y, además, la

preocupación por intentar darles soluciones; respuestas que no sólo habrán de ser filosóficas.

Notas

1. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos. Diez ensayos en torno a la función del filósofo en el contexto iberoamericano*, México, Tezontle, 1952, pp.13-14.

2. Desde fines del siglo XVIII, tanto el pensamiento español como el latinoamericano, que dan vida al denominado pensamiento Iberoamericano que abarca a ambos, aún con sus marcadas diferencias convergen en un aspecto nodal de su pensamiento, mismo que es retomado y revalorado por Zea: la preocupación por lo circunstancial, por lo propio; en otras palabras, la preocupación por España y la preocupación por América que desde el siglo XIX se denomina “Latina”, para diferenciarse de la “Anglosajona” ubicada al norte de América.

3. En las décadas del cuarenta y cincuenta, la filosofía de las circunstancias, se desarrolla de manera amplia; en esa primera etapa propone un modo original de aproximarse al referente humano: las circunstancias no importan tanto en cuantas americanas, sino en cuanto comprometen a un ser humano viviendo en América. Insiste que el hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia y que ésta se presenta igualmente como problema; en último término, el discurso filosófico trata de resolver los problemas de “la circunstancia llamada humanidad”. Así, con una reflexión que define después a la filosofía de la liberación, Zea considera que “la filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones”. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, p. 19 (1ª edic. Cuadernos Americanos, 1953). Por otra parte, Zea no desliga completamente la circunstancia iberoamericana de la europea; al contrario, siente a Iberoamérica como extensión de la cultura occidental y en este sentido con un papel pivotal en una proyección global de la cultura occidental. Desde su estudio programático *En torno a una filosofía americana*, México, el Colegio de México, 1945 (1ª edic., 1942), Zea señala que: “nuestra posible filosofía debe tratar de resolver los problemas que nuestra circunstancia nos plantea”. *Ibid.*, p. 44. Parte de la circunstancia americana es su pasado, pues la historia configura y perfila al ser humano. Su recuperación será, ya en sí misma, parte de un discurso filosófico iberoamericano. Evoca a Gaos cuando afirma categóricamente que: “americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América”. Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 2 vols., 1955, p. 205 (con paginación correlativa en la 1ª ed., 1947). En su libro: *Conciencia*

cia y posibilidad del mexicano, México, Porrúa, 1952, 108 pp., elabora más este proceso de buscar la universalidad a través de la propia circunstancia. Los mexicanos, nos dice: “nos sabemos, como todos los pueblos de esta América, poseedores de una serie de experiencias humanas originales cuyo análisis podría ir formando los perfiles de un aspecto de lo humano que, posiblemente, no ha sido todavía captado por filosofía alguna”. *Ibid.*, p. 22. Lo mexicano surge así no como una meta, sino como un medio para captar al ser humano.

4. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos...*, *op. cit.*, p.14.

5. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1957, p. 1921. A decir de Tzvi Medin la obra de Zea —por las propias características que asume, su modo de filosofar, su concepción que tiene de la filosofía—, está íntimamente relacionada con aspectos y propuestas de carácter ideológico-político, al reflexionar precisamente sobre diversos problemas concretos que tienen que ver con la cultura en general y la política en México, Latinoamérica e incluso, de otras partes del mundo. A esto se debe que algunos filósofos y pensadores lo consideren como un filósofo político por excelencia, o como más político que filósofo.

6. La Filosofía Americana o de lo Americano tiene como antesala la Historia de las Ideas: “trata de investigar la manera como las ideas filosóficas importadas de Europa y los Estados Unidos han sido utilizadas desde el punto de vista social y político”. Leopoldo Zea, *Filosofía de lo Americano*, México, CESTEEM-Nueva Imagen, 1984, p.17 (Colección Cuadernos Americanos, 6). De todas las corrientes hispanoamericanas, es tal vez la que muestra más abiertamente ese carácter político que delata Gaos. Sobre esto, Miró Quesada opina que la Filosofía de lo Americano: “es uno de los productos más típicos, tal vez el más típico, del pensamiento latinoamericano”, ya que intenta lograr una comprensión de nuestra realidad más profunda de la que puede proporcionar un estudio parcial, ya sea sociológico, económico o histórico. Claro que sí hay algunas pretensiones también por caracterizar lo europeo, pero en Europa, Asia y África no hay un movimiento filosófico dedicado a lograr una comprensión profunda de lo que son estas realidades. Leopoldo Zea es el impulsor de la corriente de la filosofía de lo latinoamericano, quien inicia su obra inspirado en la convicción de que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico, para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social. Claro que también otros filósofos como Francisco Miró Quesada han contribuido al desarrollo de la historia de las ideas y de la filosofía de lo americano. Tales son algunos de sus rasgos que analiza José Gaos en su obra *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad Contemporánea*, México, Séneca, 1945. “Pensamiento fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la ilustración y de la filosofía contemporánea —principalmente de la que continúa de la Ilustración— y últimamente del inmanentismo del hombre moderno, pensamiento que se le presenta a nuestro autor como la más reciente y no menor aportación de Hispanoamérica

a una filosofía propia y a la universal”. Abelardo Villegas y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas (Antología)*, México, Extemporáneos, Col. Textos Extemporáneos, Serie Sócrates 8, 1983, p. 18.

7. Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, *op. cit.*, p. 6.

8. *Ibíd.*

9. Esta visión se observa con claridad en la obra de Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974) —aunque apoyada en las lecturas de otras obras—, en sus dos primeros ensayos: “De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana” y “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Temas que desarrolla y retorna constantemente en otros trabajos. De igual manera, en otras de sus obras como en *La filosofía americana como una filosofía sin más* (1969) —escrita como respuesta al libro de Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Y en *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) rechaza al colonialismo cultural y a la enajenación en que viven los pueblos del Tercer Mundo.

10. A decir de Tzvi Medin, la obra de Zea —por sus propias características que asume, su modo de filosofar, su concepción que tiene de la filosofía—, está íntimamente relacionada con aspectos y propuestas de carácter ideológico-político, al reflexionar precisamente sobre diversos problemas concretos que tienen que ver con la cultura en general y la política en México, Latinoamérica e incluso, de otras partes del mundo. A esto se debe que algunos filósofos y pensadores lo consideren como un filósofo político por excelencia, o más como político que filósofo. Ello porque, para el maestro mexicano, desde un principio la filosofía ocupa un lugar fundamental en su pensamiento, y es, en esencia vista como circunstancia, problematización y transformación, y ésta, obviamente, tiene que ver también con la política y, por ende, con la ideología. La filosofía, en fin, significa para el filósofo mexicano una vinculación con la realidad inmediata para desentrañar los problemas que ésta plantea.

11. Tzvi Medin, *Leopoldo Zea, ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1992, p. 11.

12. Leopoldo Zea, *América en la Historia*, México, FCE, 1957, pp. 29-30.

13. El discurso filosófico de Zea busca trascender su circunstancia profundizando en sus últimas consecuencias. Sigue, por tanto, un camino inverso al del pensamiento europeo. Desde sus orígenes griegos, el pensamiento occidental ha buscado con predilección un significado universal, eliminando la referencia explícita a la problemática circunstancial que en un principio lo hacía posible. Dentro de este contexto filosófico europeo, la historia iberoamericana se presentaba como la historia de fracasados intentos de solucionar sus problemas con las mismas reflexiones filosóficas con las que el europeo solucionaba los suyos. Así, se había llegado a creer en la incapacidad del iberoamericano y a afirmar, como lo hace el venezolano Carlos Rangel: “Lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que hasta hoy ha sido un fracaso”. Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, México, FCE, 1976, p.

21. Esto da lugar a hablar del “pecado original de América” (H. A. Murena, 1965), o sea, del americano como un ser expulsado de una tierra espiritualizada que es Europa; o a afirmar que el iberoamericano es un “reiterado no-ser-siempre-todavía” (Ernesto Mayz Vallenilla de Venezuela, 1969). El pensamiento de Zea dialoga con su contexto interpretado desde una perspectiva iberoamericana historicista, cuya postura se condensa en las siguientes palabras: “El origen de nuestros males está en el hecho de querer ignorar nuestras circunstancias, nuestro ser americanos. Nos hemos empeñado, erróneamente, en ser europeos cien por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerado causa del fracaso”. Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, *op. cit.*, p. 60. El filósofo mexicano propone que el iberoamericano deje de ejercer la filosofía como oficio —el filosofar como fin, filosofar sobre las reflexiones europeas—, para enfocar el filosofar como tarea —buscar soluciones a la problemática que su circunstancia le impone. Al recuperar el pasado, Zea recupera la dignidad humana y la plasma en el contexto de su presente; articula también —como diría después este filósofo— una dimensión inédita del ser humano, que como tal trasciende en sentido universal. La misma circunstancia establece ahora la “tarea” del filósofo iberoamericano: “Los iberoamericanos debemos empeñarnos en dar soluciones a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que en su mundo les fue planteando”. Leopoldo Zea, *ibid* p. 15.

Reseñas

Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, traducción de Roberto H. Bernet y Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2003, 811 pp.
Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, 302 pp.

POR OLIVER KOZLAREK

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El pensamiento de Theodor W. Adorno contiene una chispa de magia seductora. En parte, ésta se produce porque el pensamiento de Adorno es actividad mental que se abre radicalmente hacia lo nuevo, lo distinto, que cuestiona sin paralizarse por la inercia de la simple repetición de lo autorizado.

La celebración del primer centenario de su cumpleaños (Adorno nació el 11 de septiembre de 1903 en Frankfur Meno) soltó una verdadera avalancha de publicaciones en cabezada por tres biografías completas.¹ Pero, ¿cuáles de estas publicaciones han logrado exitosamente el encomendado del propio Adorno de conectar al pensamiento con las realidades concretas en las que estamos viviendo?

Esta pregunta lleva a un problema que pesa sobre la recepción de la obra de Adorno provocado por aquellos que no logran liberarse de esa chispa de magia seductora, cultivando un “adamismo” que el propio Adorno seguramente no hubiera aprobado. La mejor vacuna en contra de los “adornistas” es seguir la receta de la “desmitificación” que el propio Adorno expidió. Desmitificar a Adorno no significa perder el respecto ante una de las obras del pensamiento alemán más interesantes y sugerentes, sino tratar de comprenderla y, al mismo tiempo, evitar imitar el gesto de su lenguaje. Hay dos libros publicados en castellano que refuerzan esta tarea. El primero es la traducción al castellano de una de las biografías más arriba mencionadas, la de Stefan Müller-Doohm que lleva como título: *En tierra de nadie. Theodor w: Adorno:*

una biografía intelectual. La segunda es un libro de la joven filósofa Marta Tafalla: *Theodor w: Adorno. Una filosofía de la memoria*.

A pesar de que Müller-Doohm no deja de mencionar lo importante que el pensamiento de Adorno ha sido para él, no cae presa del “adornismo”. A pesar de la conciencia del peligro de traicionar las convicciones teóricas del propio Adorno —sobre todo la de la crítica inmanente que busca lo esencial en la obra de un autor y no en las circunstancias accidentales de su vida—, Müller-Doohm opta por la forma de la biografía intelectual. Sin embargo, la vida de Adorno no es narrada como una simple sucesión de ideas, ni como un proceso continuo de maduración de un individuo, sino, en primer lugar, como un *colage* de episodios dominados por rupturas. Éstas se introducen a partir de los cambios geográficos que abundan en la vida de Adorno. De esta manera la vida de Adorno no aparece como algo subordinado a la forma indiferente de los años, meses y días, sino como un mapa en el que resaltan lugares como Frankfurt, Amorbach, Berlín, Viena, Oxford, Londres, París, Nueva York y Los Ángeles. De modo que el libro de Müller-Doohm revela el *mundo* de Adorno, o dicho de otra manera: el mundo según las experiencias de Adorno.

El cambio de los lugares que marcan la vida de Adorno —cambios pro-vocados por razones involuntarias, como el exilio en Inglaterra y más tarde en Estados Unidos después de la toma del poder de los Nazis en Alemania— ha causado la sensación del desarraigo que se convierte en un estado de conciencia dominante. La pretensión de universalidad del pensamiento de Adorno no se justifica con la referencia a ideales positivos, sino con la experiencia negativa de ya no pertenecer a un lugar. El mundo de Adorno es un mundo entre los mundos, es “tierra de nadie”.

Vivir en tierra de nadie no significa salir de lo concreto del mundo. Al contrario: solamente los que han perdido sus hogares pueden ponerse a la tarea de desmitificar los mitos seductores que prometen la redención a través de la pertenencia, sea ésta la de una raza, un pueblo o una nación. Vivir en tierra de nadie es un imperativo para la liberación: Müller-Doohm cita a Adorno: “No hay más patria que un mundo en el que nadie sea rechazado; el mundo de una humanidad realmente liberada” (p. 251).

La actitud negativa que en estas líneas se expresa es un móvil constante del pensamiento del autor de la *Dialéctica negativa*. Para Marta Tafalla no cabe

duda que la negatividad también representa una de las claves para rescatar la filosofía moral de Adorno. Sin embargo, una comprensión completa del pensamiento de Adorno solamente es posible si a la idea de la negatividad se suma la de la mimesis, así como la de la memoria. Según Tafalla existe una suerte de división de trabajo entre estos tres elementos. Mientras la negatividad proporciona la capacidad de la propia razón de negarse a todo aquello que representa una amenaza a la libertad del ser humano, la categoría de la mimesis reintroduce un momento material que remite a la corporalidad de la vida humana, en general, y al dolor del otro, en particular, y que representa la razón por el imperativo de la negación. La combinación entre estos dos momentos, según Tafalla, parece esencial para la comprensión de la filosofía moral de Adorno. Hasta aquí Tafalla hace eco de las investigaciones que a lo largo de los 90's se han dedicado al rescate de la filosofía moral de Adorno. En particular Tafalla da crédito a Gerhard Schweppenhauser y Mirko Wischke, dos filósofos jóvenes que lejos de la fama y gloria que gozan los discípulos de Habermas, están realizando una labor muy importante e inspiradora, pero también privada del acceso a las grandes editoriales y, por lo tanto, condenada al desconocimiento en el extranjero. Pero Tafalla no se contenta con presentar una discusión desconocida en el mundo hispanoparlante, sino va más allá de ésta al constatar que la filosofía moral de Adorno no se agota en la negatividad y la mimesis. La crítica, así como la compasión por el dolor de otros, carecen todavía de un momento de reparación. Éste, sospecha Tafalla, existe solamente en la idea de la memoria. El efecto curativo de la memoria se manifiesta en tres dimensiones: 1. Rescata la identidad de los individuos que pierden bajo la influencia de la violencia —sobre todo del totalitarismo— no solamente su vida, sino también su individualidad; 2. Permite recordar las acciones injustas y responsabilizar a sus protagonistas ante las instancias judiciales; y, 3. Constituye una conciencia universalista que no parte de definiciones abstractas, sino que es universalidad concreta en tanto que recuerda las historias de cada una de las víctimas de la historia humana de la violencia.

“La memoria ha de mirar atrás tanto como a las zonas limítrofes del presente, a las tierras de nadie habitadas por los perdedores de nuestro tiempo, individuos esperando sin esperanza en campos de prisioneros o campos de refugiados, inmigrantes y desplazados a la espera de hogar y patria, pueblos condena-

dos a desaparecer, perdedores de guerra que ni siquiera son noticia, millones de individuos olvidados en vida...” (p. 198). En estas palabras, Tafalla logra muy bien conectar las ideas que intentaba destilar de la obra de Adorno en un escenario mundial actual. Y al igual que Müller-Doohm—quien enfatiza en biografía la vida cosmopolita de Adorno—, Tafalla parece pensar que la filosofía moral de éste considera sobre todo a todos los desterrados que vagabundean de otra forma sobre nuestra tierra, contestando de esta manera a una condición que en la actualidad comparten cada vez más seres humanos: la condición de vivir en tierra de nadie.

Notas

1. Detlev Claussen, *Theodor w: Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt Meno: Fischer; Lorenz Jäger Adorno. *Ein politische Biographie*, München: Deutsche Verlags-Anstalt; Stefan Müller-Doohm, *Adorno. Ein Biographie*, Frankfurt Meno: Suhrkamp.

José Antonio Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta, 2003, 245 pp

POR ELENA MARÍA MEJÍA PANIAGUA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

I*nternautas y náufragos* es un libro que revela el impacto con el que se introdujo el siglo XXI en la escena de la historia, identificado tempranamente con la imagen de la *Internet*. En él se muestra cómo las *nuevas tecnologías* de la información y la comunicación configuran un *mundo-red* de fronteras indefinidas. En medio de esta maraña de cables, conexiones y redes, tratamos de reorientarnos queriendo esbozar de nuevo horizontes que ya se han esfumado. Nos encontramos perdidos, solitarios, navegando sin rumbo. Como en la analogía que da título a esta obra, nos hemos convertido en *internautas* extraviados, sin patria ni destino. Sin embargo, estamos obligados a continuar la travesía, forzados a no rendirnos ante los embates de las olas que, como miembros de la civilización tecnológica, hemos desatado.

La rapidez con que esta *nueva sociedad* se está incubando apenas nos permite “mirar nuestras brújulas” y tratar de orientarnos, para no convertirnos en uno más de esos millones de *náufragos* que ella va arrastrando. En este contexto, resulta urgente enderezar el rumbo y comenzar la búsqueda por el sentido bajo la bandera de la razón, misma que nos permitirá descubrir e interpretar los signos de nuestro tiempo.

La pretensión del autor —que me parece lograda—, es analizar el problema del *sin-sentido* que aqueja a la *sociedad de la imagen* y reflexiona sobre si es o no posible *humanizar*, no sólo a la cultura, sino también a la tecnología. Para lo cual divide su estudio en cuatro apartados importantes:

- 1) La revolución informacional y sus ambigüedades.
- 2) Nuevas tecnologías en tiempos de postmodernidad.

3) Entre la tecnología y la tecnocracia: economía, política e ideología en la era de la información.

4) Posibilidades de humanización y riesgos del “sin-sentido” en el mundo digital.

En el primero de ellos, el autor delimita los diversos conceptos empleados a lo largo de su análisis, tales como *nuevas tecnologías*, *Internet*, *digitalismo*, *cultura digital*, *globalización*, *cibespacio*, *cibercultura*, entre otros, mismos que constituyen la piedra angular de su estudio. Examina, de manera atinada, la peligrosidad de esta sociedad emergente, la cual radica en la transformación de todos los ámbitos de nuestra vida, de nuestra realidad sociocultural. Si bien es cierto que las *nuevas tecnologías* nos liberan, también no dejan “e llevar consigo la carga de ambigüedad de todo proceso tecnológico: que tanto puede servir para *humanizar* como para *deshumanizar* al hombre que lo protagoniza y a la sociedad que lo incuba: “Las *nuevas tecnologías* introducen cambios radicales en la forma de concebir la información y su uso, es obligado reconocer a partir de ahí que esas innovaciones [...] han afectado en las pocas décadas transcurridas desde su invención, a casi todos los aspectos de nuestras vidas, siendo determinante los cambios desencadenados en nuestras formas de pensar”.¹ Acertado es el juicio del autor al precisar la necesidad de reforzar la mirada crítica ante procesos de cambio profundo, evitando incorporados a nuestra vida con tal rapidez que no reparemos en analizar las repercusiones que ellos conllevan.

En el segundo apartado del libro, Pérez Tapias analiza las tecnologías de la información y el rebasamiento de la modernidad, así como la estrecha relación entre el desarrollo tecnológico y el cambio social. Considera que la modificación de nuestra realidad—provocada por las *nuevas tecnologías*—, no supone una simple transformación, sino una alteración profunda de sus estructuras y la reconfiguración de sus dimensiones. Con ello, se experimenta un agotamiento de ciertas señas de identidad de lo que se había entendido como *modernidad*, y con la aparición de las dimensiones de simultaneidad y globalidad, que se introducen en la experiencia humana, se da el salto cualitativo del que la *postmodernidad* extrae las consecuencias a la luz de una realidad social que genera, desde ella, el poder de su autodestrucción en la misma medida en que es capaz de promover su supervivencia. Así, aparece la tesis primordial del libro: la necesidad por la búsqueda de *sentido* y su justificación, pues, en una

época en la que las *coordenadas culturales* se han visto cuestionadas, se vuelve necesaria la reconfiguración de la realidad desde nuevas perspectivas.

A partir de esta afirmación, se hace necesario analizar las consecuencias e implicaciones positivas y negativas de las *nuevas tecnologías* en nuestra realidad contemporánea, rastreando las pistas cuya influencia e impacto se encuentran en los diferentes niveles por los que se despliega nuestra “simultánea relacionalidad con el mundo, con los otros y con nosotros mismos”.² Así, en el tercer apartado se examina lo que ocurre en el contexto de las relaciones de producción, es decir, el ámbito económico; atiende las relaciones sociales en las que estamos inmersos, fijándonos en cómo se reestructuran las relaciones de poder, en medio de la convivencia social y especialmente en el ámbito político; y, por último, estudia las interrelaciones a partir, y en medio de las cuales, conformamos el ámbito cultural de nuestros conocimientos, valores y símbolos.

Pérez Tapias tiene razón al afirmar que en el contexto del ámbito económico se experimenta un cambio en las bases de la economía con la pérdida de relevancia de las relaciones de propiedad y la creciente importancia de las relaciones de acceso; ya no importa tanto la posesión y menos aún la acumulación de bienes, ni siquiera en el caso de los medios de producción, sino el acceso a *servicios*. Arguye que la economía, al igual que todos los ámbitos de la realidad, se transforma en una *economía-red*, con una comercialidad omnipresente en la que los individuos se ven apesados: todo es mercancía; el precio: una absoluta *mercantilización deshumanizante*. Preocupante, pero atinada, es la siguiente aseveración: “{...} la *economía-red* incrementa la velocidad de las conexiones, acorta la duración, mejora la eficiencia y hace la vida más cómoda al transformar en servicio todo lo que podamos imaginar. Pero cuando la mayoría de las relaciones se transforman en relaciones comerciales y cuando toda vida individual resulta mercantilizada las 24 horas del día, ¿qué ámbito queda para las relaciones de naturaleza no comercial? {...} Cuando hasta el mismo tiempo se compra y se vende y cuando nuestra vida es poco más que una serie de transacciones comerciales sustentadas por contratos e instrumentos financieros, ¿qué sucede con las relaciones recíprocas de tipo tradicional que surgen del afecto, del amor y la lealtad?”³

En lo que al contexto social se refiere, el autor examina las relaciones sociales en las que estamos inmersos, y señala que éstas abandonan el *verticalismo* de

formas anteriores de estructuración social y giran hacia estructuras *horizontalistas*. El uso de medios de comunicación implica la creación de nuevas formas de acción y de comunicación en la sociedad, nuevos tipos de relaciones sociales y nuevas maneras de relacionarse con los otros y con uno mismo. Estas nuevas formas de interacción se caracterizan por el hecho de que se separan cada vez más del espacio físico; ya no son relaciones *cara a cara* en las que interviene *todo el cuerpo*, sino que, ahora, la interacción es *mediática*, se crea un espacio *desespacializado*, lo que va generando la desaparición, no sólo del contacto físico-personal, sino también de formas de trabajo y profesiones, pues se vuelven cada vez más especializados o requieren mayor número de conocimientos, trayendo como consecuencia reajustes a la estratificación social; esto no significa que desaparezcan las clases sociales, sino que se redefinen y reajustan sus relaciones en un nuevo contexto, acentuándose la desigualdad social tanto en marcos nacionales como internacionales.

Por otra parte, las formas de poder también se transforman y se vuelven más peligrosas, pues, al igual que las *nuevas tecnologías*, su fin se vuelve *silencioso*, operan de manera *anónima*, se hacen más difusas, pero no por ello menos eficaces. Con esto, refuerzan la subordinación inconsciente a nuevas formas de poder que ejercen su dominio desde la sombra, en una suerte de *persuasión invisible*, tal es el caso del *mercado*. Las nuevas formas de relación por los medios digitales contribuyen a la autopercepción del yo como *nodo* de una vasta red de intercambios personalizados; aíslan, individualizan. El problema de sentido —del *sin-sentido* (que se plantea a lo largo del texto) — se manifiesta por múltiples senderos de la vida cultural, uno de ellos, la política, que al igual que otros ámbitos se percibe *mercantilizada*, y sobre la que recae una crisis de legitimación.

Algo similar ocurre con el ámbito cultural conformado por las interrelaciones de nuestros conocimientos, valores y símbolos. A medida que profundizamos en la realidad que las nuevas tecnologías van conformando, se comprueba que: "{...} el nuevo poder que se configura en nuestra *civilización tecnológica*, que conlleva el peligro de convertirse social y políticamente en *tecnocrático*, nos pone ante la reedición del principio falaz con el que tanto se ha operado fácticamente una y otra vez, y que hoy gana nuevos bríos en una cultura cuyo carácter prometeico no disminuye a pesar de las quiebras sociales y las amena-

zas ecológicas, de que aquello que *técnicamente se puede hacer, debe hacerse*".⁴ La tecnología, cuanto más potente, más capaz es de imponer su propia lógica, generando una alineación en la que el hombre pierde el control de su propio producto, el cual incluso se vuelve contra él: "{...} el *interés tecnológico* no coincide con el *interés humano*, lo cual, sumado a la lógica del beneficio con que se rige el mercado en el que el capitalismo pone a la tecnología a su servicio, produce la gravísima permutación entre *finés* y *medios* a la que una y otra vez nos descubrimos sometidos".⁵ Así, coincidiendo con Pérez Tapias, la *humanización* del imponente desarrollo tecnológico se torna una tarea ineludible.

A manera de conclusión y recopilando lo expuesto, Pérez Tapias llega al final con un apartado dedicado a su preocupación: los riesgos del *sin-sentido* del llamado *mundo digital*, y el dilema de la *deshumanización* cultural. En él se dice que, al verse nuestra cultura inmersa en transformaciones profundas debidas a los cambios tecnológicos que se condensan en Internet, se hace necesaria una reconstrucción del sentido, una necesidad de dotar de significado la nueva realidad que se va configurando. Puesto que, las *nuevas tecnologías* van abriendo paso a una nueva economía, a una sociedad dis-tinta donde las relaciones humanas se viven de otra manera, a una política que requiere ser replanteada a fondo, y a una cultura donde los valores que se difunden son muy distintos de los vigentes hasta hace poco. De esta manera, aquellas repuestas que habían sido culturalmente articuladas a la problemática de la existencia humana perdieron plausibilidad.

No es fácil recuperar un sentido para transmitir, en un contexto cultural en el que se ha fragmentado el universo simbólico que antes daba cobertura a las demandas de *sentido* que emergían desde la sociedad. Se presenta, entonces, la tarea de reconstruir el sentido, tarea que hace suya la educación. Como sabemos, la educación requiere instrucción, transmisión eficaz de saberes, enseñanza de habilidades, preparación en diferentes técnicas..., y hasta especialización llegado su momento. Hace falta, pues, para *humanizar* nuestra civilización tecnológica, una educación de nuevo potenciada, capaz no sólo de traspasar saberes y formar en habilidades técnicas, sino capaz de transmitir sabiduría y conformar actitudes. Dicha *humanidad* se logrará si ciframos su *sentido*, si nos damos cuenta de lo importante que es dar atención al otro, de alejamos del aislamiento y la individualización, que son, precisamente, los riesgos que se

corren en una *sociedad tecnologizada*, que ha trasmurado los valores que regían nuestra vida.

Internautas y náufragos no es un libro que nos dé los pasos a seguir para alejarnos del *sin-sentido* de nuestra cultura, ni mucho menos proporciona el procedimiento que nos permitirá *humanizar* nuestra *sociedad tecnológica*. Por el contrario, nos incita al análisis, al cuestionamiento, a la crítica de sus planteamientos y de la realidad que nos aqueja: *Salta a la vista que en estos tiempos de naufragios a diario, nuestra humanización, y con ella de nuestras sociedades y culturas, tiene su clave más importante en la acogida que brindemos a quienes, incontables, vagan como extranjeros fuera de toda patria huyendo de la injusticia, escapando de la miseria y, siempre, tratando de salvar su dignidad*. Queda patente, a lo largo del texto, la preocupación del autor y la exaltación por la búsqueda del *sentido* para una sociedad que lo ha perdido. Su prioridad: la problemática ética, política, cultural, que se nos plantea en un mundo plagado de desigualdades y exclusiones: *Una civilización que cuenta con las virtualidad es de las nuevas tecnologías tiene su reverso en las realidades de injusticia, sufrimiento y muerte que alberga en su seno*. Nuestra cultura, con todo su *digitalismo*, continuará alimentando el *sin-sentido* más *deshumanizante* mientras siga impasible ante tantos y tantos *náufragos*.

Notas

1. José Antonio Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trona, 2003, p. 48. Cfr. J. Burke y R. Ornstein, *Del hacha hacia el chip. Cómo la tecnología cambia nuestras mentes*, Barcelona, Planeta, 2001.

2. José Antonio Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital, op. cit.*, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 109. Cfr. J. Rifkin, *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós, 2000.

4. *Ibid.*, pp. 143-144.

5. *Ibid.*, p. 144. "Liberarse de la tiranía de los medios es objetivo del interés emancipatorio del que hablaba Jünger Habermas", dice Pérez Tapias, y concluye: "La autorreflexión crítica se enfrenta al interés técnico, no para superarlo, sino para reconducirlo en la función de los fines humanos, sacándolo de la dinámica desembocada de su afirm". (Cfr. "Conocimiento e interés", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1965).

Isaiah Berlin, *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana*, México, F.C.E., 2004, 235 pp.

POR M. L. GABRIELA SOTO JIMÉNEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El presente libro reúne seis conferencias pronunciadas en la radio, de una hora cada una. Éstas confirmaron que Isaiah Berlin, entonces de 43 años, era un hombre capaz de tratar los asuntos intelectuales y los temas filosóficos de una manera accesible y apasionante. Los primeros capítulos originales se titulaban: “La política como ciencia descriptiva”, “La idea de libertad”, “Dos conceptos de libertad”, “El romántico y el liberal” y “La marcha de la historia”.

Al editarse en forma de texto, se enfocaron las principales figuras nombradas en los títulos de esos capítulos: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maistre. Ellos trataron los remas de la filosofía moral y la política en épocas cercanas entre sí, entre 1771 Y 1831, manifestándose de acuerdo o con la Ilustración y la Revolución Francesa. Tienen en común que expresaron ideas que todavía nos resultan familiares, al grado que parecería que están analizando nuestra época con asombrosa predicción y capacidad.

El autor encuentra aún más sorprendente el hecho de que todos los autores analizaron el problema de la libertad, afirmando que estaban a favor de ella, siendo que sus doctrinas resultaron ala postre contradictorias y adversas para lo que históricamente se ha entendido por libertad individual o libertad política. Es desde el enfoque crítico, propio de Isaiah Berlín, que expondré las principales ideas de estos pensadores.

Helvétius

Claude-Adrien Helvétius nació en Francia, en 1715. Fue recaudador de impuestos y llegó a ser uno de los di-rigentes de la Ilustración. Escribió dos obras: *Del 'esprit* (“Del espíritu”), quemada y condenada por considerársele

herética; y *Del 'homme* (“Del hombre”), publicada póstumamente, en 1777, con similares doctrinas a la obra anterior.

Con el mismo afán e iguales pretensiones de los hombres de ciencias, durante su vida Helvétius buscó una sola cosa: definir la base de una moral que indicara cómo debía fundarse la sociedad y cómo debían vivir los hombres. Se consideró a sí mismo una autoridad científica en la materia —el Newton de la política—, y supuso que era el fundador de una gran ciencia nueva —la cual pondría orden al caso moral reinante hasta entonces— porque creyó haber encontrado las respuestas en su formulación del principio del utilitarismo. Según éste, análogamente a la forma como la gravitación y otros principios físicos actúan sobre los cuerpos inanimados, los únicos motivos que mueven a los hombres son el deseo de obtener el placer y el deseo de evitar el dolor. En esto consisten los fines propios del hombre; a ello se reduce la búsqueda consciente o inconsciente de la humanidad; tal es la clave de toda la vida social.

Ahora bien, la causa de que aún exista infelicidad, miseria, injusticia, incompetencia, ineficacia, brutalidad, tiranía, por una parte se debe a que los hombres no han sabido cómo obtener el placer o evitar el dolor. Por otra parte, con frecuencia los hombres son atemorizados porque a sus gobernantes les interesa mantenerlos en la ignorancia para poder someterlos. Asimismo, el derecho a la felicidad, la virtud y la verdad, que tienen todos los hombres, se ha visto imposibilitado por la maldad de los otros, la debilidad de la propia naturaleza humana, la ignorancia y hasta las “enfermedades intelectuales”. Por tanto, el deber del filósofo o del experto es curar estos males, creando un universo en que los fines se consigan con el menor dolor, la mayor eficiencia, la mayor rapidez, la mayor economía. El plano para edificar la nueva humanidad ya está allí: es la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

De esta manera, la ética se convierte en una forma de tecnología: debemos hacer lo que hacemos porque fuimos hechos para hacerlo; no podemos funcionar de otra manera. Dios hizo al hombre para cumplir sus propósitos insondables, advirtiéndole: “Sobre ti pongo el placer y el dolor; uno y otro vigilarán tus pensamientos y tus acciones, excitarán tus aversiones, amistades, sentimientos tiernos, alegrías, encenderán tus deseos, temores, esperanzas, te revelarán verdades, te harán en errores y después de causar que generes un millón

de sistemas absurdos de moral y de legislación, un día te descubrirán los simples principios de desarrollo del que dependen el orden y la felicidad del mundo moral”.¹

Aquí es importante recordar el pensamiento de los filósofos “fisiócratas” — principales economistas del siglo XVIII—, para quienes la legislación consistía en la traducción a términos jurídicos de algo que ya se encontraba en la naturaleza: los fines y propósitos. En este sentido, puesto que los verdaderos fines del hombre estaban dados, se les podía descubrir de forma semejante a como se descubrían las leyes de la física. Entonces podría aplicarse la simple regla de la verdad: si talo cual acción conduce a una mayor felicidad es buena, pues está de acuerdo con los fines que nos ha fijado la naturaleza; si nos aparta de la felicidad es mala.

Difiriendo de otros pensadores del siglo XVIII, Helvétius no tenía una opinión muy elevada de la naturaleza humana. No consideraba al hombre benévolo ni malévolo, sino infinitamente flexible y plegable; una materia natural que la naturaleza, las circunstancias y, ante todo, la educación formaban a su capricho. En el pasado, los hombres se habrían convertido en inválidos naturales por las circunstancias, una educación errónea, la pobreza, los temores, la debilidad y la ignorancia que los desviaron de su verdadero propósito. De ahí la importancia de establecer nuevas instituciones que en adelante permitirán maximizar el placer y minimizar el dolor. También, se necesitará que muchos hombres, ilustrados y desinteresados, conviertan a los gobernantes y les enseñan el arte de gobernar. Para ello, inicialmente, los filósofos deberán legislar a través de la manipulación artificial, creando un sistema de premios y escarmientos. Sólo así habrá progreso, cuando la educación y las leyes hagan todo.

Lo novedoso de estas ideas consiste en que pasa a ser indiferente la motivación para actuar: se recompensará a los individuos cuando hagan lo que conduce a una mayor felicidad; se les castigará cuando hagan aquello que la disminuye. Incluso se contempla el uso de las propensiones naturales de los hombres —sin preocuparse por la calidad moral o espiritual de sus motivaciones— con tal de que éstos hagan lo debido. “El legislador debe aprovechar los vicios y las flaquezas y halagar tanto las vanidades como los mejores sentimientos y los más dignos atributos de los hombres. Para lograr una acción

eficaz, deberá hacer dignas de los hombres las cosas que desee que ellos hagan, no explicar por qué las hace; lograr que las hagan, ya sea que lo deseen o no; y entonces, cuando (como resultado del condicionamiento social efectuado por las leyes establecidas por los filósofos ilustrados) un número suficiente de hombres durante un periodo suficiente no haya hecho nada sino lo que contribuya a la felicidad, entonces de hecho, insensiblemente adquirirán costumbres nuevas y benéficas {...} Hoy día no es necesario hacer nada de lo que no pueda darse por la razón, y debe haber una razón para hacer todo lo que se haga. La razón es la busca de la felicidad”.² Aquí se observa una alianza con el racionalismo, el materialismo, el hedonismo, la fe ilimitada en la ciencia y en la razón, así como una visión muy particular del individualismo.

Algunas consecuencias directas, derivadas de la doctrina de Helvétius, son:

1) Mientras la tradición cristiana sostenía que el hombre tiene un alma inmortal y no debe ser pisoteado por otros hombres, y los filósofos del siglo XVIII creyeron en la persistencia de unos derechos humanos que son absolutos —nada puede abolirse, están allí, les guste o no a los demás—, el legislador helvetiano intenta planear el mundo eliminando el obstáculo de que no se le permita quitarme algo que él necesite para producir una sociedad uniforme, armoniosa, completamente libre de fricciones. Por tanto, los derechos humanos son otros tantos vestigios irracionales.

2) Puesto que sólo el “interés” rige a la humanidad y es siempre la principal fuerza condicionante, hay que transformar a los seres humanos de modo que su interés coincida, en realidad, con lo que ellos piensen que es su interés: la búsqueda del placer y la evitación del dolor. En este tipo de sistema se valida la manipulación exacerbada mediante la educación y la legislación.

3) Si los fines están dados y el hombre es moldeable, el problema se vuelve tecnológico: cómo adaptar a los hombres de tal manera que vivan en paz, prosperidad y armonía. De nuevo, en el caso de que no coincidan los intereses de todos, habrá que adaptar a los hombres.

4) El nuevo Mundo Feliz presupone que todas las cuestiones de valor son fácticas; las respuestas son descubribles por observación y razonamiento. Así, la ética y la política se convierten en ciencias naturales.

5) Puesto que algunas personas son mejores que otras para descubrir las leyes de esta moral específica, adquiriendo con ello la habilidad y los conoci-

mientos políticos, tales especialistas deben ejercer el poder supremo. Esto presupone además que todo aquel que conoce completamente la verdad es virtuoso y feliz. Los científicos, los filósofos, los expertos conocen la verdad; son virtuosos; son felices y pueden hacernos felices; por tanto, pongamos al frente de todo.

Para Isaiah Berlin, Helvétius habló con toda claridad sobre lo que creyó que le había enseñado la Naturaleza; a su modo supo que la naturaleza le decía que lo único que los hombres podían y debían hacer era buscar el placer y evitar el dolor. Sobre esto edificó un sistema utilitario que, armado con la mejor voluntad del mundo e inspirado en motivos puros, dirigió contra la injusticia, la ignorancia, el gobierno arbitrario, y todos los horrores de los que aún estaba lleno el siglo XVIII. Pero terminó proponiendo una tiranía tecnocrática, una tiranía tecnológica, una tiranía de la razón, y fue en contra de la libertad. Su error consistió en querer seccionar y modelar la sociedad humana hasta convertirla en un todo único continuo y armonioso. Señala Isaiah Berlin: “Es un sistema muy estricto y bien construido; en él, no hay espacio para moverse. Acaso pueda producir la felicidad; pero no es claro —no fue claro ni siquiera en el siglo XVIII y, ciertamente, después no se ha vuelto más claro— que la felicidad sea el único valor que buscan los hombres”.³

Rousseau

Para algunos pensadores, Jean -Jacques Rousseau no dijo nada nuevo, sólo de manera diferente, con un estilo hipnótico —patente, por ejemplo, en la prosa de las Confesiones— y una maravillosa elocuencia. Tal sería el caso de su idea de que los hombres, para subsistir en sociedad, tuvieron que establecer algún tipo de acuerdo; crearon instituciones mediante las cuales la débil mayoría logra impedir que la fuerte minoría la pisotee; esto viene desde los griegos. La originalidad de Rousseau estaría en el enfoque que dio a los conceptos centrales de su enseñanza —las nociones de libertad, contrato, naturaleza—, así como en el hecho de que glorificó las pasiones, mientras que otros pensadores previos destacaron principalmente la razón.

Sin embargo, Rousseau jamás se manifestó a favor del sentimiento desenfrenado. Consideraba que los sentimientos separan a las personas —mientras que la razón las une—, son subjetivos, individuales, y varían de una persona a otra. Por el contrario, la razón es una misma, en todos los hombres, siendo siempre correcta. Por eso, si queremos encontrar verdaderas respuestas a las preguntas ¿cómo vivir?, ¿qué hacer?, ¿a quién obedecer?, ¿cómo reconciliar el deseo de libertad del hombre con la necesidad de autoridad?, debemos plantearlas en tales términos que tengan respuestas por medio de la razón. La respuesta racional será la respuesta correcta y verdadera, tanto en la ética como en la política

Antes de continuar, conviene destacar dos supuestos presentes en el desarrollo de la obra rousseautiana. 1) La naturaleza es armonía y 2) Ser natural es ser bueno. Según Rousseau, cada individuo es potencialmente bondadoso: si se permitiera que su bondad natural brotara, sólo desearía lo que es justo. Así, a medida que se recupere el original estado inocente de naturaleza, la armonía natural, la felicidad y la bondad serán el destino de la sociedad humana. De esto se deriva que cuando los hombres vuelvan a ser naturales, serán buenos; y buscarán lo único que satisface las demandas racionales de cualquiera, aquello que los satisface a todos y a cada uno, en conjunto, como un todo armónico: el bien. Por lo mismo, cualquier cosa que satisfaga a un hombre racional debe ser de tal índole que sea compatible con cualquier cosa que satisfaga a otro hombre racional. En realidad, lo que una determinada persona desea no puede chocar con lo que otra persona realmente desee.

En tal contexto, ni los artistas, ni los hombres de ciencias deberán guiar a la sociedad. Ésta deberá ser conducida por los hombres que estén en contacto con la verdad, intrínseca a la naturaleza; es decir, por aquellos que vivan la vida simple. Y es que sólo el hombre “natural” tiene una profunda sabiduría instintiva

Prosiguiendo, para la mayoría de los pensadores políticos, parece claro que los individuos desean ser libres, es decir, desean hacer lo que se les antoje hacer, sin que se los impida otra persona, o sin ser obligados a hacer algo que no desean hacer. Esta libertad de toda coerción es uno de los principales fines o valores por los cuales los hombres están dispuestos a luchar; y resulta indispensable alcanzada para llevar el tipo de vida que desea la mayoría.

En el pensamiento de Rousseau, la libertad también es un valor absoluto que identifica al propio individuo: ser humano equivale a ser libre. Más que un atributo sagrado, la libertad es la esencia de lo que es ser hombre. Por lo mismo, un hombre es alguien responsable de sus actos —capaz de hacer el bien y el mal—, en tanto pueda elegir libremente entre varias alternativas, es decir, sin ninguna coacción. A quien es coaccionado no es posible exigirle responsabilidad. De igual manera, la acción consiste en elegir; y la elección implica poder seleccionar entre metas alternativas. Aquel que no puede elegir porque así lo obligan, no es humano sino esclavo.

Esta capacidad de elegir entre fines, de manera independiente y autónoma —la libertad—, para Rousseau representaba un valor absoluto: no se le podía comprometer para nada ni con nada. “Renunciar a la libertad es renunciar a ser hombre, es ceder a los derechos de la humanidad y hasta sus deberes {...} Semejante renuncia no es compatible con la naturaleza del hombre”.⁴ A partir de ello, se entenderá porqué la mayor creencia, defendida y sostenida por Rousseau, fue la idea de la integridad humana. Para él, lo imperdonable, el crimen último, era la deshumanización del hombre, la degradación y explotación del hombre.

Ahora bien, por el hecho de que los hombres viven en sociedad, tienen que crear reglas para portarse de modo que no se estorben demasiado entre sí. Rousseau comparte, con la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, la creencia de que en la sociedad hay ciertos modos de vida que son debidos, en tanto que otros son indebidos. Asimismo, cree que la pregunta “¿Cómo debo vivir?” es una verdadera pregunta. Y en la medida que se obtiene, o se cree obtener, una respuesta, ésta toma la forma de reglas de vida que dicen: ‘Haz esto, no hagas aquello’.

La paradoja surge cuando Rousseau tras toca estas reglas de vida; de ser convenciones sociales se convierte en “la ley de la naturaleza, la ley sagrada imprescriptible que habla al corazón del hombre y a su razón”.⁵ Ahora se trata de reglas sagradas que no son obra humana, sino que son eternas y universales. De tal manera que las leyes morales que obedecen los hombres son absolutas, y ellos saben que no deben apartarse de las mismas. Entonces surge el problema de cómo conciliar el valor absoluto de la libertad y el valor absoluto de las reglas justas —recordemos que un valor absoluto significa que no pue-

de entrar en componendas, no es posible modificarla—; hacia dónde inclinar la balanza. La solución rousseauiana consistirá en encontrar una forma de asociación en la cual cada quien, uniéndose con todos, sin embargo sólo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes.

Si por un lado aparece la libertad y, por otro, la autoridad, parece difícil llegar a un compromiso. A menos que —en este punto, la respuesta de Rousseau es sumamente sencilla, pero terrible— coincidan como el anverso y el reverso de la misma medalla: “Libertad y autoridad no pueden entrar en conflicto pues son sólo una {...} Hay una libertad que es idéntica a la autoridad, tener una libertad personal que es la misma como un completo dominio por parte de la autoridad. Cuánto más libre se es, más autoridad se tiene y también más se obedece; cuanta más libertad, más dominio”.⁶ Tan misteriosa igualdad entre la autoridad y la libertad, confiesa que se le presentó a través de una visión.

Debido a su inquietud de que los hombres fueran libres, capaces de vivir juntos en sociedad y de obedecer a la ley moral, Rousseau considera indispensable lograr que los individuos quieran sólo aquello que les ordena la ley moral; inclusive que amen las reglas porque entonces las desearán. De ahí que vaya todavía más allá, preguntando: “¿Y si las cadenas no nos fueron impuestas? ¿Y si las cadenas no son algo con que él (hombre) está sometido como por alguna fuerza externa? ¿Y si las cadenas son algo que él mismo elige porque tal elección es una expresión de su naturaleza, algo que genera dentro de él como un ideal interno? Si esto es lo que él desea más en el mundo, entonces las cadenas dejan de ser cadenas”.⁷ Cuando las cadenas son una creación propia —las reglas que nosotros forjamos, cuya obediencia es la expresión más libre de nuestra naturaleza interna— dejan de sujetarnos. Ya no estamos encadenados pues el dominio de sí mismo no es esclavitud; el dominio de sí mismo es la libertad.

El siguiente paso hasta parece lógico: desarrollar el concepto de la voluntad general. De nueva cuenta, Rousseau pasa misteriosamente de la concepción de un grupo de individuos que mantienen relaciones libres y voluntarias entre sí, buscando el propio bien, a la noción de sumisión a “algo” que es más grande que el yo mismo; esto es el todo, el grupo. Así, propone una rendición voluntaria y sumisa de cada individuo, con todos sus derechos, a la comunidad entera. Lo grave radica en que la libertad inicial —pregonada como total-

mente libre de obstáculos— al final se traduce en el sometimiento ciego a la autoridad, de manera rigurosa y esclavizante.

Así, por una parte, para Rousseau las asambleas tendrán la razón, serán válidas y libres, en la medida que elijan hacer aquello que auténticamente desean, a su vez, la razón que habita dentro de cada miembro. Puesto que existe una sola alternativa, que es la alternativa buena, si alguien elige la errónea será evidente que no es su verdadero yo el que está en acción. Esa persona no sabe lo que es su verdadero yo, ni sabe lo que quiere, ni es libre; si no desea un fin racional, lo que desea no es la libertad auténtica sino una falsa libertad. Como a veces habrá quienes ignoren lo que en realidad desean, entonces se deberá desear en lugar de ellos; corresponderá la comunidad elegir, en nombre de esto, lo que sin saberlo por sí mismos desean. El sabio, natural y racional, el gran legislador benévolo, la asamblea sí lo sabe lo que se debe desear. Por lo cual, “obligar a un hombre a ser libre es obligarlo a comportarse de manera racional. Un hombre es libre cuando obtiene lo que desea; lo que en realidad desea es un fin racional. Si no desea un fin racional, entonces en realidad no desea: si no desea un fin racional, lo que desea no es la auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz”.⁸

Esta es la doctrina central de Rousseau. Una doctrina que, para Isaiah Berlin, conduce a la auténtica servidumbre. Desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto. Su bien estuvo en subrayar el hecho de que sin libertad, sin espontaneidad, no vale la pena formar ninguna sociedad. El mal fue crear la mitología del verdadero yo —e naturaleza bondadosa y racional— en nombre del cual se pudiera coaccionar a la gente. Isaiah Berlin lo resume así: “Tú puedes creer que eres libre, tú puedes creer que eres feliz, tú puedes creer que deseas esto o aquello, pero yo sé mejor lo que eres, lo que deseas, lo que te liberará”.⁹

Fichte

Hay algo que llama la atención al inicio de la obra del pensador alemán Johann Gottlieb Fichte: la advertencia de que su doctrina resultará oscura y su lenguaje incomprensible para los hombres ordinarios —quienes carecen de la

facultad metafísica de los elegidos para adentrarse en la naturaleza del universo. Afirma que: “Para los hombres de educación ordinaria, nuestra teoría filosófica deberá ser absolutamente ininteligible, pues el objeto de que habla no existe para ellos; no poseen esa facultad especial para la cual, y sólo para la cual, tiene existencia este objeto. Es como si alguien estuviese hablando a ciegos de nacimiento; a hombres que sólo por el tacto conocen las cosas y sus relaciones, y se les hablara acerca de los colores y las relaciones de colores”.¹⁰ En cuanto al tema de la libertad —y pese a enfatizar su dedicación exclusiva a su análisis— lo cierto es que Fichte sostuvo un concepto muy contrastante al de los demás pensadores de finales del siglo XVIII.

Entre los intelectuales franceses e ingleses, libertad significaba no intervenir ni entrometerse demasiado en la vida de las personas. La preocupación recaía en cómo preservar la libertad del individuo contra la intrusión accidental o deliberada de los demás. Hablaban de crear una especie de espacio o vacío alrededor del sujeto, en el cual se le permitiera realizar sus deseos razonables, sin criticados. La función del Estado sería velar porque las personas no chocaran demasiado entre sí, en la búsqueda de esos deseos personales.

Los alemanes acuñaron una idea diferente de lo que significa ser libre, debido quizás a que vivían en circunstancias políticas y económicas difíciles. La libertad tenía que ver más con las leyes rigurosas del mundo exterior, las férreas necesidades presentes en el mundo, que con lo social. De alguna manera creyeron que cuando se vive limitado en exceso por lo exterior, en realidad quedan muy pocas cosas posibles que hacer; la libertad se tornó algo irrealizable. Sin embargo, por un extraño mecanismo de compensación, al mismo tiempo, consideraron que la libertad era profunda y apasionadamente deseable, en tanto ideal.

El sujeto alemán empieza a pensar de la siguiente manera. Frente a las adversidades del universo exterior, lo único que puedo hacer es protegerme. Debo defenderme reduciendo las áreas en que soy vulnerable. Hay muchas cosas que deseo y que las circunstancias no me permitirán poseerlas; pero todavía soy libre de renunciar a ellas. “Si no puedo conseguir lo que deseo, entonces tal vez privándome del deseo mismo haré más feliz mi vida. Evidentemente no seré feliz si me empeño en conseguir lo que personas poderosas o circunstancias adversas no me permitirán tener. Pero si acaso logro sofocar

dentro de mí el afán de obtener estas cosas, conseguiré esa calma y esa serenidad que son un sustituto tan bueno de conseguir las cosas como el mejor que pueda encontrarse en este valle de lágrimas”.¹¹

Entonces se sustituye lo de afuera por lo de adentro. El yo empírico — externo físico y material, víctima de todo infortunio, sometido a las rígidas leyes del mundo material de las que nadie puede escapar— y el yo espiritual —interno, inmaterial y eterno, residencia del alma, contenedor de los valores— se separan. La balanza se inclina ahora hacia el idealista, que se despoja de todo lo que puede atraer a naturalezas más bajas —riquezas, poder, éxito, popularidad—, con el objeto de crear y seguir lo que le dicta su yo interno. En tal contexto, por un lado encontramos la doctrina de Kant y, por otro, la de Fichte.

Para Kant, en todo el universo lo único valioso que hay es el auténtico yo espiritual interno. El ideal verdadero dependerá, pues, de un ideal interno, y de vivir en la práctica a altura de ese mismo ideal. El hombre debe cumplir lo que su verdadero yo le ordena hacer; y obedecer las leyes de la moral. Cada persona tiene que reconocer a los otros seres humanos como los únicos entes en el universo a quienes debe un respeto absoluto, porque son los únicos autores de valores, los crean y los cumplen. Por esto, la vida es digna de ser vivida y, en caso necesario, digna hasta de ser sacrificada. De ahí la prohibición de utilizar a los demás como medios y no como fines en sí mismos. “Engañar a alguien, esclavizado, emplear a otro ser humano como medio para alcanzar mis propios fines: equivale a decir que los fines de este otro ser humano no son tan racionales y tan sagrados como los míos; y esto es falso, porque decir de una cosa que es valiosa, consiste en decir que es un fin, el fin de cualquier ser humano racional”.¹²

Fichte también contribuye, psicológica y sociológicamente, al establecimiento de la doctrina de la inexpugnable vida interior, aunque transita por una vía diferente. Sólo soy libre si hago cosas que nadie me puede impedir hacerlas y sólo hago esto si es mi yo interno el que está activo, y no es invadido por nadie más. La autonomía, la libertad verdadera, consiste en darme órdenes a mí mismo. Siendo libre de hacer lo que quiera, obedezco órdenes auto impuestas. Y para saber qué debo hacer, debo escuchar la voz interna; lo que justificará mi conducta, es la visión interna.

Ahora bien, así como el artista obedece a cierta clase de una exigencia interna, para hacer una obra, la realización de un ideal dependerá de la obediencia del individuo al impulso interno. Y el ideal es aquello por lo cual el héroe —o el artista— vive, a lo que se dedica, lo que considera su misión y vocación. La vida se convierte entonces en arte; en un moldear; en la creación de algo. Para Fichte, lo único que hace la existencia digna de vivirse es la creación de valores; a éstos se le inventa, se les hace. La moral se vuelve aquello que no es descubierto sino creado. No existe una colección de hechos morales que puedan ser encontrados por facultades especiales, puesto que no hay un conjunto de proposiciones morales correspondientes a ciertos hechos de la naturaleza.

Partiendo de la autodeterminación individual, Fichte plantea la autorrealización común. De manera que la nación será una comunidad de voluntades unificadas en busca de la verdad moral. Pero paulatinamente continúa, y del grupo pasa a la noción de que la persona auténtica, el verdadero individuo, no es ni siquiera el ser humano cuando cobra mayor conciencia de sí, sino una colectividad. Emerge un tipo de ego que no eres tú, ni soy yo, ni un individuo en especial, ni algún grupo particular de individuos. Este ego es un principio personificado; es la sociedad auténtica encarnada en la tierra, concebida como una colección de personas unidas metafísicamente. Tal resulta la concepción teológica del ego fichteano; un ego que es común a todos los cuerpos pero que los trasciende: superego mayor y divino.

Enseguida, la libertad individual se convertirá en una elección hecha por algo suprapersonal, pues me elige, yo no la elijo. Hecho que es un privilegio, pero a la vez implica un compromiso de obediencia. Para Fichte, en última instancia, la libertad y la moral deben someterse al superego: el cosmos dinámico. Gracias a todo esto se originará la elevación, mediante una especie de ascenso auto trascendente, hacia un nivel espiritual superior.

Desde la noción originaria de una persona autónoma, deseosa de que no se metiera nadie con sus derechos, anhelante de una vida de libertad absoluta, y obediente tan sólo al funcionamiento interno de su propia conciencia, Fichte llega hasta la fatal identificación de un individuo con una nación, una sociedad con un cosmos.

En el recorrido crítico que hace Isaiah Berlin, bastante lejos queda el ser libre fichteano de aquella otra noción, anglo-francesa, de libertad que concedía a cada hombre su propio círculo —se vació pequeño pero indispensable dentro del cual pudiera hacer lo que deseara—, en el que el valor de la persona y de la elección como tal se consideraban sagrados.

Hegel

Hegel inicia su reflexión sobre el hombre, afirmando que si podemos preguntarnos acerca de otros seres humanos y podemos comprenderlos, es porque nosotros mismos somos seres humanos. En cierto sentido participamos en este único “espíritu” general del que todos los seres humanos son centros finitos. Por tanto, hay una sola vasta y omnipresente razón, cuyo desarrollo es todo lo que ocurre. A semeja el espíritu del mundo a un espíritu individual, pero que abarca y es idéntico a todo el universo. Cabe entonces imaginar el universo como una especie de identidad animada, poseedora de un alma en un sentido más o menos similar al de los individuos que poseen almas, intenciones, propósitos, voluntades.

Si la libertad consiste en hacer lo que deseo hacer, obtener lo que deseo obtener, sacar de la vida lo que estoy buscando, entonces siempre desearé aquello que de todos modos estoy obligado a ser; y tener lo que se desea es ser libre. Para Hegel, comprender por fin que las cosas no pueden ser diferentes es desear que no sean de otro modo, pues comprender las cosas es comprender las razones de ellas.

Del individuo prosigue con el concepto de historia. “Comprender la historia es realmente comprender la naturaleza de las cosas en general, y por ello es automáticamente una especie de autoidentificación consciente con su pauta, de modo que ser libre y ser racional son lo mismo; ser racional es comprender: comprender es asimilar en nuestro propio ser; no ser libre significa tropezar con obstáculos externos. Cuando se ha salvado el obstáculo, se vuelve nuestro, así como cuando una parte de propiedades externa a nosotros, y luego, al adquirida o al invadida la hacemos nuestra y ya no está fuera de nuestro alcance, y somos libres”.¹³ El mundo en su conjunto es totalmente libre, y somos

libres en la medida en que nos identificamos con los principios racionales del mundo.

Ser feliz, ser libre, es comprender dónde se está y cuándo se está espacial y temporalmente, y actuar en consecuencia. Soy lo que soy porque me encuentro situado exclusivamente en el medio social de mi tiempo y lugar. Soy una especie de punto nodal, el foco de un número infinito de hilos que se centran en mí. Y puesto que soy un sujeto histórico, lo único malo es si me resisto al desarrollo del proceso universal, que encarna a la razón misma, que constantemente se perfecciona.

Ahora bien, la historia tampoco es un progreso uniforme, sino que procede a saltos cualitativos a través de los grandes hombres —interconectados en alguna forma metafísica, ininteligible. Hegel está convencido que la historia la hacen los pocos, las más elevadas criaturas racionales; aunque no necesariamente la hacen con sus deseos y anhelos concientes. Acaso ellos piensen que simplemente van en busca de sus propios fines particulares, pero la historia es más sabia que ellos; la historia los aprovecha como armas suyas, los utiliza semiconcientemente. “El progreso es la obra de héroes, que se elevan por encima de la moral convencional, porque encarnan lo más elevado del espíritu humano, a tan alto nivel, a tan ingente pináculo, que los seres humanos ordinarios apenas pueden discernir lo que ocurre a esas alturas”.¹⁴

La historia hegeliana es una gran marcha objetiva y cataclísmica del espíritu, y quienes no la obedecen son borrados por ella. De igual manera, la única fuente objetiva de justicia es la dirección de los propios hechos, el imperativo de la historia misma, las exigencias de la historia. Oponerse, pretender que las cosas sean diferentes, resulta entonces irracional e inmoral. Por eso las existencias de los mártires son patéticas, débiles, despreciables; en cierto sentido, también son viciosas. Aquí hay una curiosa identificación de lo que es bueno y de lo que triunfa

La fuerza histórica, concebida por Hegel como el propio proceso divino, pasará aplastando lo que no le sea esencial, lo que no le sirva. Aquí encierran las imágenes del poder y el culto al poder: el valor de la fuerza por la fuerza misma. Tal es la fuente de los héroes de Carlyle o del super-hombre de Nietzsche, que rinden culto al poder como lo máximo. Se deriva así una moral a partir de triunfos históricos: los grandes hombres —poyándose en los hombres ordina-

rios, son los luchadores que se abren paso violentamente y elevan a la humanidad hacia un nuevo nivel; las personas comunes y corrientes son como las simples hormigas del hormiguero, que cumplen con su tarea sin cuestionar en realidad si es necesario soportar tales cargas.

Para Isaiah Berlin, el problema del sistema hegeliano es que no puede haber libertad donde no existe la posibilidad de actuar dentro de algún tipo de vacío, por muy pequeño que sea, que deje opción a la elección personal, en que no intervienen otros. La esencia de la libertad siempre ha estado en la capacidad de elegir como deseamos elegir, sin coacciones, sin amenazas, no devorados por algún vasto sistema; y en el derecho a resistir, a ser impopular, a defender las propias convicciones simplemente porque son nuestras.

Saint-Simon

Nació en 1760 y murió en 1825. Durante toda su vida le obsesionó la idea de que era el nuevo gran Mesías, que salvaría el mundo en el siglo XVIII. A fin de reformar a la humanidad, quiso estudiar todas las ciencias y las artes, aprender de la experiencia, conocer la naturaleza auténtica de las virtudes y del vicio. Fue discípulo del matemático D' Alembert.

Saint-Simon, por una parte, observa que la historia la hacen los hombres que buscan desarrollar sus facultades lo más rica y polifacéticamente posible; pues al tratar de explotar la naturaleza inventan herramientas. Por eso, destaca el papel del genio en la historia: “a menos que haya hombres de genio en la historia y a menos que se les dé la oportunidad de actuar, en suma, a menos que se les dé un espacio a las grandes ideas de los grandes hombres que con mayor profundidad y mayor imaginación perciben y comprenden las circunstancias de su propia época, se retardará el progreso”.¹⁵

Por otra parte, concluye que la invención y los avances tecnológicos crean las diversas clases sociales. Saint-Simon es el primero en definir a las clases en el sentido moderno, como entidades socio-económicas dependientes de manera directa del progreso de la tecnología. No le preocupa la diferencia de clases, sino que la sociedad sea progresista: que ofrezca los máximos medios para satisfacer el mayor número de necesidades de los seres humanos que la integran.

Para él son deseables las épocas progresistas, en las que el mayor número de personas pueden hacer, tanto como sea posible, aquello que desean en ese momento en particular. Esto dará la oportunidad de llegar a la cima a los mejores, los más talentosos, imaginativos, sagaces, profundos, activos.

A fin de explicar la historia, Saint-Simon la divide entre periodos orgánicos y periodos críticos; ambos necesarios y complementarios. Los periodos orgánicos son aquellos en que la humanidad está unificada, cuando se desarrolla armoniosamente, cuando quienes están al frente de ella fomentan, en general, el progreso: el progreso en el sentido de dar al máximo posible de oportunidades para satisfacer la mayoría de sus necesidades, sean éstas cuales fueren.

Los periodos críticos son aquellos en que estas disposiciones van volviéndose caducas, cuando las instituciones mismas se vuelven obstáculos al progreso, cuando los seres humanos sienten que lo que desean es distinto de lo que están recibiendo, cuando hay un nuevo espíritu que está a punto de romper con lo viejo. De ahí la importancia de la flexibilidad, el perpetuo cambio, el avance sostenido. No hay lugar para los principios absolutos: nada debe ser estable ni absoluto; todo debe evolucionar para responder al avance de los tiempos y al progreso de la humanidad.

Saint-Simon ataca muchos de los lemas de sus contemporáneos —libertad civil, derechos humanos, derechos naturales, democracia— aunque se manifiesta a favor de las inquietudes por un buen gobierno, pues para él significan la posibilidad del autogobierno. Sin embargo, propone que la sociedad no sea gobernada democráticamente, sino por élites (creadores, científicos, banqueros) que comprendan las necesidades y posibilidades tecnológicas, y que consoliden un vasto sistema industrial autónomo, donde al final todos tendrán lo suficiente, nadie será miserable y desaparecerán los males humanos. A su vez, las religiones seculares estimularán los sentimientos, las emociones y los instintos religiosos, necesarios para el desarrollo de la humanidad.

Libertad, democracia, individualismo: todas éstas son nociones metafísicas, lemas, palabras que no significan mucho y que deben desaparecer dejando el lugar para algo más claro, más audaz, más nuevo: las grandes empresas, el capitalismo de Estado, la organización científica, una organización de la paz mundial, un parlamento mundial, una federación mundial.

“Lo que la gente desea no es parlamento, libertad y derechos. Estos son anhelos de la burguesía. Lo que quieren son botas” .¹⁶ Isaiah Berlin señala que este grito en demanda de pan y botas —y no de mucha libertad ni de muchas ideas— de pronto se convirtió en el estribillo común de muchos, incluidos Lenin y Stalin. Tal nota un tanto siniestra puede remontarse hasta el benigno, humanitario y noble Saint-Simon

Maestre

En este punto, considero necesario esquematizar brevemente las ideas en boga del siglo XVIII, para enseguida contrastarlas con las de Maistre.

1) Los pensadores racionales del siglo XVIII, tuvieron en común varias ideas.

- La razón resultaba indispensable para deducir el funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad
- Reconocían la importancia de las Ciencias.
- Creían en la potencial benevolencia humana. Los hombres, por naturaleza, si no eran buenos, al menos no eran malos.
- Se consideraba a cada hombre como el mejor experto en lo tocante a sus propios intereses y sus propios valores.
- Pugnaban por los derechos humanos.
- Preferían la libertad a la esclavitud.
- Sostenían que una vida personal o comunitaria, basada en respuestas racionales, sería libre, segura, feliz y sabia.
- La legislación podía convertir la razón en acciones positivas. Las leyes eran necesarias y convenientes.
- Deseaban el progreso.

2) Maistre insistió en todo lo contrario.

- Aseveró que la naturaleza, bárbara en sus métodos, es la principal fuente de crueldad, dolor y caos; tiene colmillos y garras, por lo que prevalece la matanza y la destrucción.

- Protestó contra la suposición de que la razón es la gran arma humana. Para él, la razón es una débil facultad de los hombres.

- Temía y detestaba la ciencia, precisamente porque arrojaba demasiada luz sobre las tinieblas del misterio.

- Definía al hombre como vicioso, maligno, cobarde y malo, por naturaleza.

- Decía que a menos que se les pongan grilletes y se les someta por medio de la disciplina más rígida posible, los hombres se destruirán unos a otros.

- Todo lo que hacen y construyen los seres humanos pueden estropearlo y destruirlo otros seres humanos.

- Despreciaba cualquier abstracción. “Pero en cuanto al hombre, de claro que no he encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco”.¹⁷

- La única forma de hacer que la gente viva en sociedad es hacer que deje de preguntar, y la manera en que se puede evitar que siga preguntando es por medio del terror.

- Sólo se puede salvar a los hombres conteniéndolos por el terror de la autoridad.

- El pueblo sólo obedecerá si el meollo de las cosas es oscuro y misterioso, impenetrable.

- El prejuicio es tan sólo la piel que la humanidad ha querido en el transcurso de los siglos.

- Para comprender por qué la gente se comporta como lo hace, deberemos buscar la respuesta en el reino de lo irracional.

- La función de una institución es ser autoritaria. La del gobierno es gobernar, cada gobierno debe tener esta soberanía como un principio de infalibilidad.

- La diversidad, la desigualdad y el conflicto de intereses son las condiciones normales en las que viven los individuos y las naciones.

- El poder es divino, es la fuente de toda vida, de toda acción. Es el factor supremo en el desarrollo de la humanidad, es el instrumento elegido de Dios, en un momento determinado, para cumplir con su misterioso propósito.

Ahora es posible entender a los críticos del siglo XIX —como Víctor Hugo, Lamennais, Saint-Beuve, James Stephen y Mody—, que vieron en Maistre el último y desesperado esfuerzo del feudalismo de la época de las tinieblas para oponerse a la marcha del progreso.

Nacido en Chambéry, Saboya, en 1753, falleció en 1821. Según el propio Maistre, su tarea consistía en destruir el erróneo pensamiento anterior, demoler críticamente lo consolidado durante el siglo XVIII. Para ello, decidió apelar a los hechos empíricos de la historia y observar la conducta humana; y lo hizo con una negatividad extrema.

Acto seguido, Maistre se lanzó a pregonar lo sagrado del pasado, el derecho divino de los reyes, las virtudes de la superstición y el prejuicio la importancia del misterio y de la oscuridad, la necesidad del completo sometimiento —por causa la naturaleza mala y corrompida del hombre— la supremacía del instinto y de la irracionalidad como bases de la vida social y política. Por lo mismo, enfatizó la estabilidad, la permanencia y la inexpugnabilidad de una autoridad poderosa, y el deber de las instituciones para imponer obediencia. No es de extrañar que hiciera gran hincapié en el hecho de que el gobierno absoluto sólo triunfa cuando es aterrador.

En resumidas cuentas, Maistre defendió el historicismo más descarnado y el peor pragmatismo político. Mantuvo una pobre opinión de la capacidad humana para la bondad, y la idea de que la esencia de la vida es el anhelo de sufrimiento, sacrificio y rendición. Si a esto añadimos su premisa de que el gobierno es imposible sin la represión de la débil mayoría por una minoría de gobernantes endurecidos —contra todas las tentaciones de caer en algún tipo de humanitarismo—, nos aproximaremos gradualmente al totalitarismo.

Según Isaiah Berlin, Maistre fue el profeta de las fuerzas más violentas y destructivas que han amenazado la libertad y los ideales de los seres humanos normales. Pero aunque Maistre haya hablado con ideas del pasado y sus conceptos hayan tardado casi un siglo en materializarse, el contenido de lo que dijo es la sustancia de toda idea antidemocrática hasta nuestros días

Notas

1. Isaiah Berlin, *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana*, México, EC.E., 2004, p. 33

2. *Op. cit.*, pp. 39-40.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. *Ibid.*, pp. 55-56.

5. *Ibid.*, p. 58.
6. *Ibid.*, p. 61.
7. *Ibid.*, p. 68.
8. *Ibid.*, p. 72.
9. *Ibid.*, p. 74.
10. *Ibid.*, p. 78.
11. *Ibid.*, p. 81.
12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 124.
14. *Ibid.*, p. 130.
15. *Ibid.*, p. 150.
16. *Ibid.*, p. 169.
17. *Ibid.*, p. 185.

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 684 pp.

POR ERIK AVALOS REYES

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

De alguna forma este libro representa una vuelta a algunos problemas dejados sin resolver en textos anteriores de Paul Ricoeur, así como un recorrido reflexivo sobre su propio pensamiento, con la finalidad de reutilizar sus antiguas tesis y apuntalar perspectivas novedosas. Sin dejar de lado la fenomenología, siempre trae en todas las partes de la exposición las tesis esenciales de Husserl, poniéndolas bajo la lupa de su Filosofía de la Reflexión tan crítica y rigurosa.

Sostendrá un diálogo constante, de acuerdos, desacuerdos y reformulaciones, con numerosos intelectuales, como son: Platón, Aristóteles, Husserl, Heidegger, Bergson, Bloch, Dilthey, Hegel y Kant; todos ellos representarán valiosos interlocutores para poder desarrollar la problemática principal del texto: “la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido” (p. 595). Es decir ¿cómo se puede representar en el presente una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior?

El texto se distingue por tener tres partes con su tema y método:

1. *De la memoria y de la reminiscencia*. Tratará de la memoria y de los fenómenos mnemónicos, tomando por método la fenomenología husserliana.

2. *Historia/Epistemología*. Expondrá las diferentes formas de adentrarse y comprender la historia desde una epistemología de las ciencias históricas.

3. *La condición histórica*. Proporcionará temas y problemas para profundizar sobre el olvido, bajo la perspectiva de la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos.

1. De la memoria y de la reminiscencia

La primera parte se estructura en base a la fenomenología de la memoria y tendrá como guías las siguientes problemáticas: ¿de qué hay recuerdo?, ¿de

quién es la memoria? Partirá de las tesis husserlianas en las cuales se sostiene que toda conciencia es conciencia de algo.

Inmediatamente comienzan las objeciones de Ricoeur a Husserl, pues esta perspectiva “objetal” se convierte en problema desde el plano de la memoria, ya que para el primero la aseveración sobre la conciencia está inacabada, es decir, a partir de ella se estaría preguntando por el “¿quién?” y lo que le interesa al filósofo francés es preguntar primeramente por el “¿qué?”

Tomemos en cuenta, por el momento, únicamente la pregunta por la memoria (el “¿qué?”), sin tener en cuenta su relación historiográfica con el pasado; para lo que será necesario entender la primera pregunta de esta paree en una vertiente significativa y otra pragmática.

El significado se rastreará desde las palabras griegas *mnémé* y *anamnésis*, donde la primera designa al recuerdo lo que aparece o llega a la mente, mientras que la segunda presenta al recuerdo como el objeto de una búsqueda, llamada una rememoración o recolección. Ésta es una consideración que colocará al recuerdo en una encrucijada entre la semántica y la pragmática, porque acordarse es tener un recuerdo o ir a su búsqueda; mientras la última plantea la pregunta *¿cómo?*, la primera recupera al *¿qué?*

Por lo tanto, se pasará del “¿qué?” al “¿quién?”, pasando por el “¿cómo?”, esto es, del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia o rememoración.

Antes que nada se debe entender, en la fenomenología de la memoria, que el pasado no es una imagen, por lo cual será necesario pugnar por una separación entre la imaginación y la memoria; una cosa es la imaginación: lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible; y otra la memoria: que habla de una realidad anterior para poder constituir de manera temporal a la *cosa recordada*, de lo *recordado* en cuanto tal. Con motivo de lo anterior se presenta la necesidad de elaborar características de los fenómenos mnemónicos, y así aproximarse a la experiencia de distancia temporal, de la profundidad del tiempo pasado.

Desde una mirada pragmática, se dice que la memoria no es sólo recibir un recuerdo del pasado, también es buscarlo, *hacer algo*, por lo tanto, recordar es tomar en cuenta que la memoria es ejercida. Es decir, la operación historiográfica en tanto práctica teórica, mientras el historiador hace historia nosotros hace-

mos memoria. Por eso, la confrontación entre memoria e historia se dará en lo cognitivo y en lo práctico.

Partiendo de lo anterior, Ricoeur tratará de mostrar una fidelidad hacia la intencionalidad de la memoria, en cuanto protectora de la distancia temporal y de las profundidades del tiempo; sin embargo, este uso de la memoria también posibilitará su abuso, esto es, entre uso y abuso fluye la mala mimética. En consecuencia, la intencionalidad veritativa de la memoria queda amenazada totalmente.

Por eso se planteará la memorización desde tres planos esenciales: la memoria natural, la rememoración de hechos singulares y la rememoración de acontecimientos. Los abusos de la memoria destacan su vulnerabilidad, la cual resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación, es decir, la relación representativa con el pasado es enormemente problemática.

La tercera sección, de esta primera parte, se centra en la pregunta por el sujeto verdadero de las operaciones de memoria, es decir, la memoria es personal o colectiva; la atribución de la memoria a cualesquiera de las personas gramaticales es muy compleja, sin embargo, Ricoeur propone que hay un espacio de atribución previamente abierto a la totalidad de las personas gramaticales.

En los griegos no hay la necesidad de saber quién es la persona que se acuerda, ellos se preguntaban por el significado de tener un recuerdo o intentar recordar, ya que su principal problema consistía en resolver la relación práctica entre el individuo y la ciudad.

Es hasta la reflexión sobre la subjetividad, en especial en la problemática ego lógica, donde se empezará a problematizar sobre la conciencia y el movimiento de repliegue de ésta sobre sí misma, naciendo la escuela de la mirada interior que rechaza la posibilidad de pensar un sujeto colectivo. A la par surgió una postura opuesta, ya que las ciencias humanas (lingüística, psicología, sociología e historia), adoptando la objetividad ofrecida por las ciencias naturales, establecieron modelos inteligibles que consideran los fenómenos sociales como realidades.

Por ello, la tarea de la fenomenología de la memoria recae en delimitar la problemática entre la memoria individual y la memoria colectiva, mediante el

análisis de sus discursos con la finalidad de relacionados entre sí y poder encontrar una constitución diferente, pero mutua y entrecruzada, entre memoria individual y colectiva; es decir, hay una *atribución commensurable* entre ambos discursos. Por tanto, se trata de una fenomenología de la memoria en el plano de la realidad social.

Al respecto, Ricoeur propone que entre la memoria individual y la memoria colectiva hay un punto intermedio de referencias, en el que se realizan intercambios entre la memoria viva de personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos. Dicho intermedio se da en los “*allegados*”, los cuales presentan una memoria distinta; ellos cuentan para nosotros y nosotros contamos para ellos, hay una dinámica continua entre en acercarse y el alejarse: “Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca igual” (p. 173). Por tanto, hay una triple facultad de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.

II. Historial Epistemología

La temática intermedia del libro versará sobre la epistemología del conocimiento histórico, partiendo de la necesidad de mostrar cómo la historia alcanzó plena autonomía epistémica en tanto ciencia humana.

Basándose en lo anterior, cuestionará cómo es que en la filosofía crítica de la historia se logra la confrontación entre el objetivo de verdad de la historia y la veracidad de la memoria; por lo que la presuposición esencial es asentada en la autonomía del conocimiento histórico respecto de todo fenómeno mnemónico.

El nombre de *operación historiográfica* es el empleado por Paul Ricoeur para denominar todo el ejercicio re-flexivo que llevará a cabo en este apartado, el cual toma de Michel de Certeau; además de la siguiente estructura triádica. Primero, *fase documental*, la que es efectuada desde los testigos oculares hasta la constitución de los archivos, pretendiendo únicamente la prueba documental. Segundo, *fase explicativa/comprendiva*, aquí se responde al por qué las cosas han sucedido así y no de otra manera, donde la explicación/comprensión es un rechazo total a la obstrucción entre oposición y comprensión. Tercero, *fase repre-*

sentativa, es decir, la configuración discursiva que es entregada a los lectores de la historia; aquí es donde se declara la intencionalidad historiadora.

Se asigna el nombre de *fase* a la operación historiográfica no en el sentido de sucesión cronológica, sino de momentos metodológicos alternos entre sí, por lo que cada una de las tres operaciones posee cierto valor respecto a las otras dos; cada una es referente de las otras. Cabe destacar que en la última fase se genera la intención de representar las cosas pasadas. A diferencia de la memoria, aquí se plasma el proyecto cognitivo y práctico de la historia, de la misma manera que es escrita por los historiadores profesionales.

Hay una distinción entre la operación historiográfica y la historiografía, la primera ya ha sido entendida en sus tres fases, mientras que la segunda se remite a la operación en que el conocimiento histórico es captado en la acción, al natural; es decir, una especie de escritura de la historia. Por ello, la fase representativa no se llama escritura, sino fase literaria o escrituraria, cuando remite al modo de expresión y fase representativa al tratarse de la intención historiadora como unidad de las fases, esto es, la representación presente de las cosas ausentes del pasado.

Ricoeur sostiene la tesis de que la historia es escritura, por tal motivo se aleja de la memoria para poder ser archivada, explicada y representada; existen la escritura del antes y la del después. Por lo tanto, no se puede responder desde la epistemología del conocimiento histórico en qué consiste la relación entre historia y memoria, ya que solamente la filosofía crítica de la historia podrá articular y argumentar, llegando simplemente a enunciar lo implícito en dicha relación; lo *no-dicho*, lo que se deja en reserva, que será abordado en la parte final del libro.

El “dejar en reserva” será argumentado desde el mito platónico del Fedro, donde la escritura se inventa y es considerada como al antídoto de la memoria; ahora bien, esta historia-escritura representa un problema para Ricoeur, pues no sabe si es un remedio o un veneno.

¿Dónde encontrar el verdadero discurso escrito? Podría suponerse que se entrevé en la autonomía semántica del texto, sin embargo, la inclusión del nacimiento mítico de la escritura de la historia hace ver en nuestro filósofo un desamparo en la semántica, ya que ella sólo representa un trabajo intermina-

ble de contextualización y recontextualización en el ejercicio de este tipo de autonomía.

Siguen en pie la pregunta por el discurso de la verdadera memoria, siendo este quien sabe escribirse a sí mismo, *hacerse habla*; ésta es la auténtica memoria, la memoria feliz segura de “ser del tiempo” y de ser compartida: la memoria viva.

Por ello, al re-elaborar el mito de Fedro, Ricoeur hablará de la invención de la escritura teniendo en cuenta las nociones de huella, testimonio y acontecimiento para atestiguar la continuidad del paso de la memoria a la historia.

Esta memoria de la historia debe ser explicada/comprendida desde la fenomenología de la memoria, teniendo como base de partida la realidad humana como hecho social y la historia alejada de las otras ciencias sociales.

Todo ello, con la finalidad de determinar una experiencia viva en tanta duración, cuyo lugar se encuentra en la interpretación de los tres niveles del discurso histórico: documental, explicación/comprensión y la representación literaria del pasado. Por lo tanto, la interpretación representa la búsqueda de verdad en la historia bajo la égida de la intención misma de verdad en todas las operaciones historiográficas.

Cabe hablar de la última parte del libro consagrada a la representación escrituraria o literaria como perteneciente a la historia —porque la historia pertenece en buena medida, al dominio de la literalidad— antecedida por una representación mnemónica. Esta representación literaria se dejará leer como *representancia*, mostrándonos a la historia activa e intencional que es la heredera de la memoria en un amplio sentido narrativo.

Existe una forma narrativa y una estructura narrativa. La primera se refiere a la pulsión referencial del relato histórico, mientras que la segunda forma círculos sobre sí misma y pretende excluir del texto el momento referencial de la narración. Esta ambivalencia deja entrever que ninguna de las fases posee la verdad última, y que se necesita que las tres estén juntas para hablar de la verdad del discurso histórico, de la representación historiadora del pasado.

Con una reflexión sobre la *representancia verdadera* del pasado se culminará esta segunda parte; la representancia también puede leerse como lugartenencia, ya que el relato histórico no se parece al acontecimiento que narra, sólo trata de entender el antes como una realidad, pero una realidad en el pasado —

también llamado *condición histórica*—; es decir, hay una representación-suplencia como única forma de entender la verdad en la historia.

III. La condición histórica

Ya al finalizar el capítulo anterior se puede ver cómo las posibles conclusiones escapan al programa anunciado para la epistemología de la historia. Sin embargo, se esboza una fenomenología de la memoria que tendría por tarea esclarecer la condición histórica del sujeto que toma conciencia de su memoria; esto es, se abre la posibilidad de tratar sobre la ontología del ser histórico.

La temática parte de la siguiente pregunta: ¿Qué es comprender según el modo histórico? Enunciando dos formas de abordada:

1. Vertiente crítica. Se reflexionará sobre pretensión totalizadora del saber histórico para poder lograr una validación de las operaciones objetivantes que regulan la escritura de la historia.

2. Vertiente ontológica. Teniendo por guía la hermenéutica que intenta formular las suposiciones existenciales (en tanto articulan la forma de existir, de ser en el mundo) del saber historiográfico y del discurso crítico. Ricoeur prefiere llamarla *condición histórica*, puesto que logra expresar la situación en la que cada uno se encuentra siempre y la condicionalidad existencial respecto a las categorías de la hermenéutica crítica; como somos seres históricos podemos hacer la historia y hacemos historia.

La hermenéutica, en la cual se amparará esta parte de la obra, comienza por el camino de la filosofía crítica de la historia. Mediante una especie de crítica del juicio histórico se reflexionará sobre la naturaleza del comprender en los tres momentos de la operación historiográfica; todo ello, para poder elaborar las condiciones de posibilidad de las categorías temporales que puedan enunciar el tiempo de la historia.

También está presente la reflexión sobre la *experiencia de la historia*, para intentar determinar si ella puede constituirse en poder absoluto o en reflexión total. En consecuencia, la hermenéutica crítica denunciará las formas abiertas y escondidas de la pretendida historia en cuanto totalidad; para lo cual debe estar atento a todas las tensiones generadas en la historia —debido a que

ellas logran consagrar dialécticas, gracias a las cuales la misma hermenéutica localiza limitaciones del posible poderío totalizador.

Por ejemplo, la polaridad entre fallo judicial y fallo histórico representa una dialéctica temporal que limita externamente la historia; es decir, no puede existir imparcialidad común en ambas formas de juzgar, ya que cualquiera que se imponga sobre el otro provocará enormes discusiones en el espacio público que interferirán en la memoria colectiva. Se ve cómo un juicio privado puede interferir en la colectividad y provocar que el ciudadano ajeno, al inicio de cualquier juicio, se convierta en un tercero entre el juez y el historiador.

El ciudadano es constituido por su experiencia propia, que se alimentará de las instrucciones del juez, de la investigación histórica publicada, de la inacabable intervención a la búsqueda de un juicio garantizado; por lo tanto, es el propio estatuto de ciudadano el que le permite servir como mediador crítico entre juez e historiador.

Por tal motivo, es necesario analizar todo juicio desde la singularidad, exigida por la filosofía crítica de la historia bajo los siguientes tres puntos:

a) La singularidad histórica no es la singularidad moral; para determinarla es necesario llevar a cabo un recorrido en el plano historiográfico para llegar a establecer la propia singularidad del juicio histórico.

b) La singularidad histórica primeramente se entendió como un acontecimiento que sucede en la historia; es decir, una cadena narrativa que no se repite en tiempo y espacio. La posible relación con la singularidad moral viene de la identificación de las acciones individuales en el acontecer de la colectividad.

c) El concepto de singularidad resulta equiparado con el de incomparabilidad, entendiéndose como unicidad, y se puede observar claramente cuando se cotejan dos conjuntos históricos diferentes, ahí donde se presenta la excepción —lo diferente— surge lo incomparable.

En consecuencia, la interpretación histórica da cuenta de la imposibilidad para considerar como total al pensamiento histórico, y sitúa la validez de la verdad histórica dentro de su propio espacio de validación, por lo que “la reflexión avanza desde la enunciación en cuanto acto de lenguaje al enunciador como el quién de los actos de interpretación. Es este complejo operativo el que puede constituir la vertiente objetiva del conocimiento histórico” (p. 447).

Ya en este punto se empieza a tomar la hermenéutica crítica en su paso hacia la hermenéutica ontológica, dirigida a la condición histórica en cuando modo de ser insuperable. Esta nueva vertiente de la teoría de la interpretación adopta como concepto ontológico de referencia última al *Dasein* heideggeriano, caracterizado por el *cuidado* que se encuentra delimitado por diferentes existenciarios.

Sin embargo, Ricoeur presenta las consideraciones siguientes: el *cuidado* heideggeriano no tomó en cuenta al existenciario de la carne, del cuerpo mío; reconocerlo posibilitaría la superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein*, entre los existenciarios del núcleo del *cuidado* y las categorías del modo de ser de las cosas dadas y manejables.

La segunda consideración se basa en la idea de que la temporalidad constituye una característica importante del ser que somos y señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser, por lo que el tiempo figura como metacategoría de igual manera que el cuidado. Esto es, elucidado es temporal y el tiempo es tiempo de cuidado. Considérese aquí la problemática por mostrar la capacidad de la ontología de la temporalidad para posibilitar, en el sentido existenciario, la representación del pasado por la historia y por la memoria.

La tercera consideración versa sobre la propuesta heideggeriana del análisis de la temporalidad que pronuncia las etapas temporales: futuro, pasado y presente, pero también se debe de tener en cuenta *lapaseidad*, cuya posible solución se entrevé en los límites de la abstracción del futuro. Así, la hermenéutica del ser histórico también opone la *paseidad* respecto de la *futuridad* del presente y a la presencia del presente.

Por lo tanto, la constitución temporal del ser que somos se revela como más fundamental que la mera referencia de la memoria y de la historia de la memoria en cuanto tal, es decir, la temporalidad constituye la pre-condición existenciaria de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

La cuarta consideración alude a los modos de temporalización que Heidegger propone para abrir perspectivas nuevas entre filosofía y epistemología de la historia; los modos que aparecen en *El Ser y el Tiempo* son tres: la *temporalidad* propiamente dicha, la *historicidad* y la *intratem-poralidad*. Estableciendo, así, la relación entre los tres niveles y la predominación de las tres instancias: futuro, pasado y presente.

Es por esta correlación que se ha de esperar la confrontación entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la historiografía; se sigue la problemática de determinar ¿cómo se da el modo de derivación que rige la transición de un nivel a otro? Heidegger lo coloca en el modo de derivación por el grado de autenticidad y de originalidad; sin embargo, lo que él llama autenticidad no es tan inteligible. Emparejado con lo originario podría ayudar a comprendido mejor; habría que entender el carácter originario como la simple función de aumentar lo auténtico, por ejemplo, se debería de entender lo originario como la condición histórica.

Al verse de esa manera, sí se entendería existencialmente el doble uso de la palabra *historia*, como conjunto de acontecimientos (hechos): pasados, presentes y futuros; y como conjuntos de discursos habidos de esos discursos (estos hechos): testimonio, relato, explicación y la representación historiadora del pasado. Principalmente es en la intratemporalidad (del ser-en-el-tiempo) donde el *Dasein* es histórico, e incluso Heidegger lo anuncia como co-originario y Ricoeur lo rescata como el árbitro entre la historia y la memoria colectiva o individual.

Finalmente, nuestro filósofo hablará del olvido y el perdón —como se podrá notar todo el libro está encaminado hacia dicha temática—; el recurrir a la fenomenología de la memoria para encontrar un posibilidad de abordar epistémicamente la condición histórica del hombre sólo es preámbulo metodológico para recurrir a lo hechos de la historia que aparentemente han sido olvidados, pero el intento va más allá de lo esperado, ya que también se indaga la posibilidad de perdonar a aquellos que han querido olvidados.

El olvido procede de la memoria y de la fidelidad al pasado; el perdón, de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Aunque ambos se cruzan indefinidamente en el horizonte de la *memoria feliz*, que también comprende el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria.

Sin embargo, el tema que será más recurrente aquí es el del olvido; es decir, ¿cómo es que él hace vulnerables algunas posturas presentadas en la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia? Él representa un atentado contra la confabulación de la memoria, una debilidad de ella. Por eso, la memoria también se entiende como constante lucha contra el olvido, aunque contradictoriamente se rebate contra la memoria que no olvida nada.

En buena medida, la argumentación de Ricoeur apunta hacia una memoria que negocie con el olvido para localizar una justa medida, un equilibrio que se desprenda totalmente de las pretensiones de la reflexión total.

Se reflexionará sobre la idea de grado de profundidad de olvido, para lo cual es necesario recordar la descripción de los fenómenos mnemónicos, en su distinción entre enfoque cognitivo (donde la memoria es aprehendida mediante la pretensión que ella tenga de representar fielmente el pasado) y enfoque pragmático (el lado operativo de la memoria). El olvido intenta replantear ambos enfoques mediante el principio de discriminación, que cuenta con niveles de profundidad y de manifestación.

También propone dos figuras del olvido profundo: el olvido por la destrucción de las huellas y el olvido de reserva, además de reconocer una figura positiva del olvido, que denomina el *olvido de reserva*; a éste se recurre cuando nos viene el *placer* de acordarnos de lo que alguna vez vimos, oímos, sentimos, aprendimos o conseguimos; es decir, estamos frente a una experiencia para Siempre.

Hay dos formas de entender el olvido desde la fenomenología mnemónica:

- 1) El olvido definitivo por destrucción de huellas.
- 2) El olvido de reversible o inolvidable, de reserva.

Finalmente encontramos un epílogo titulado “El perdón difícil”, donde tratará de mostrar que el perdón tiene sentido y existe; constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido.

El perdón no es fácil, ni imposible; es difícil porque la profundidad de la falta y la altura del perdón constituyen la esencia espinuda del perdón. Reconociendo finalmente que el perdón es comprendido en la dialéctica del arrepentimiento; para perdonar se debe de desligar al agente de su acto, yeso es extremadamente difícil para cualquier condición histórica.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO V, No. 10, JULIO 2004

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

Traducción

Yazmin Silva Romero

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética

En los últimos años hemos asistido a una verdadera explosión de los discursos y estudios de corte cultural y hasta a una inflación del uso del término cultura. En el campo de la filosofía se ha dado un renacimiento de las discusiones sobre el concepto de cultura, así como de diversos temas y problemas concomitantes. La “filosofía de la cultura” ha sido revigorizada y se encuentra plenamente vigente. Sin embargo, necesitamos profundizar todavía más sobre el sentido y alcance de esta vigencia. ¿Es la filosofía de la cultura una moda, un tema circunstancial y al fin secundario o subsidiario dentro de la filosofía? ¿Cómo quedan, particularmente, nuestras concepciones de la ontología y la ética —disciplinas filosóficas paradigmáticas—, cuando las repensamos desde la óptica de la filosofía de la cultura? La manera para salir adelante de tales cuestiones consiste en afrontar esencial y radicalmente el significado filosófico de la idea de una filosofía de la cultura. Es tiempo, pues, de definir y asumir los rasgos de un programa fuerte de filosofía de la cultura, de un programa de filosofía culturalista.

Bases for a culturalist philosophy. From ontology to ethics

In the last years we have participated in a real explosion of the speeches and studies of cultural court until an abuse of the term culture. In the field of philosophy exists a renaissance of the discussions about the concept of culture, as well as diverse topics and concomitant problems. "Philosophy of the culture" has been reinvigorated and is full of force. Nevertheless, we need to penetrate even more on the sense and scope of this force. Is the philosophy of culture a mode, a circumstantial topic or a secondary and subsidiary purpose inside the philosophy? How there stay our ontological and ethical concepts —philosophical paradigmatic disciplines— when we think them from philosophy of the culture's point of view? The way to go out successfully of his question consists in to face, essential and radically, the philosophical meaning of philosophy of the culture's idea. We need to define and assume the features of a strong program about philosophy of culture, of a program about culturalist philosophy.

ESTEBAN KROZ

Perspectivas de la categoría de alteridad: antropología, utopía

Hay dos formas de pensamiento —y, en cierto sentido, también de acción— que tienen en su centro la categoría de alteridad. A primera vista parecen ser totalmente distinta, incluso contrapuesta una a la otra.

La primera: una prestigiada disciplina científica, dedicada al análisis de la realidad sociocultural observable en las más diferentes épocas y regiones de este mundo, con una historia de éxito de siglo y medio, a pesar de lamentaciones cíclicamente renovadas de «estar en crisis».

La otra: una tradición por lo general identificada reduccionistamente con cierto tipo de literatura fantástica, nacida del descontento personal de algunos autores con sus circunstancias específicas y limitada al ámbito de la civilización noradántica, que tuvo su gran auge entre los siglos XVI y XIX para desaparecer rápidamente a principios del corto siglo pasado y convertirse a finales del mismo incluso en palabra negativamente connotada.

El propósito de este artículo consiste en mostrar no sólo que ambas formas culturales tienen, a pesar de la apariencia, mucho en común, sino también, que estuvieron estrechamente vinculadas y que a veces lo están todavía hoy en día. El

reconocimiento de las calizas de su separación permite explorar el potencial de su reencuentro para lograr una comprensión más adecuada de nuestro tiempo y de sus perspectivas, nuestras perspectivas en nuestro mundo de hoy.

Perspectives of the category alterity: anthropology, utopia

There are two modes of thinking —and, in a certain sense, also of action— that have the category of alterity at their core. At first glance, they seem to be completely different, even opposite.

The first one is a renowned scientific discipline dedicated to the analysis of socio-cultural reality observable in different epochs and regions of the world, which has a successful history of a century and a half in spite of cyclic lamentations about “being in crisis”.

The latter is a tradition generally identified, in a reductionist manner, with a certain kind of fantastic literature born of the personal discontent of

some North Atlantic authors, which had its peak between the sixteenth and nineteenth centuries, and which disappeared at the beginning of the short twentieth century, by the end of which it had even acquired a negative connotation.

The objective of this article consists not only in demonstrating that, in spite of appearance, both cultural forms have a lot in common, but also that they have been tightly connected and sometimes remain so, even today. Recognizing the causes of their separation permits us to explore their potential reencounter, which, in turn, allows us to achieve a better understanding of our time and of its perspective, of our perspectives in today’s world.

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ DELGADO

Teorías del simbolismo. Un análisis crítico

Abordar el estudio de los fenómenos simbólicos choca con el obstáculo primero de lo dificultoso y controvertido de su delimitación, dado el carácter extremadamente difuso y diverso de los campos sobre los que su reflexión se desarrolla: la lingüística, la semiótica, la estética, la antropología, la historia de las religiones, la psicología. Por lo tanto, el presente trabajo no se propone la tarea imposible de lograr una definición del ‘símbolo’, sino que trata de ofrecer un recorrido por los intentos más

importantes de reflexión sobre eso que se da en llamar 'lo simbólico', 'el simbolismo', sobre los fenómenos que abarca y los problemas teóricos que suscita.

La consideración de los fenómenos simbólicos, no como fantasías, productos deficientes, o recursos alegóricos, sino como formas propias de expresión y comprensión del mundo, como vías o modos autónomos de conocimiento y de aprehensión de la realidad, constituye un criterio de selección de los distintos enfoques de estudio del simbolismo abordados en este análisis crítico.

Symbolism Theories, a critical analysis

Tackle study of symbolic phenomena collide with hard and controversial problem of its delimitation, in view of its wide and complex meanings in those fields of activity that it reflections developed: Linguistic, Semiotic, Esthetic, Anthropology, History of Religions, Psychology. Therefore, this document doesn't proposes the impossible mission to obtain a definition of "symbol" but it tries to offer a journey for the most important intents of reflection about that what we know as "symbolic", "symbolism" about phenomena it covers and theoretical problems it provokes.

Phenomena symbolic considerations not as fantasies, deficient products or allegoric resources also as autonomous ways of knowledge and apprehension of reality, it constitutes a selection criterion about different studies approach of symbolism tackled in this critical analysis.

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS

El concepto medieval de contingencia

La contingencia como concepto filosófico ha llegado hasta nosotros desde la tradición por medio de Aristóteles, Boecio y Tomás de Aquino, entre otros. No deja de ser un concepto interesante, puesto que en nuestros días tiende a ser el centro de muchas reflexiones, ya sea desde la aceptación de nuestra condición humana como contingente, finita, frágil y mudable, o desde la posición que relaciona contingencia con posibilidad, libertad y dignidad humanas, a pesar de esta finitud, fragilidad e inestabilidad antes señalada. Intentaré mostrar aquí que en el pensamiento medieval se da una preocupación constante por la contingencia de la condición

humana y por la resolución adecuada de la misma, siendo ésta una de las tareas importantes de la filosofía clásica y helenística, por lo que se establece una cierta continuidad temática, al mismo tiempo que un tratamiento distinto, con una peculiar concepción *ontológica* de la contingencia del mundo y del hombre, y una vuelta también peculiar a la noción de la contingencia *existencial* en Petrarca que prefigura y apunta hacia algunas características de la subjetividad moderna.

Medieval concept of contingency

Contingency as philosophical concept has come to us since tradition through Aristotle, Boetius and Thomas de Aquinas and few others. Still is an interesting concept because yet in our days has tended to be center of many reflections, since acceptance of our human condition as contingent, finite, fragile and changeable until posture that relate contingency with possibility, liberty and human dignity in spite of this finitely, fragility and instability as we said before. I will try to show in this document that in medieval thought existed constant preoccupations about contingency of human condition and for its right resolution and this is one of the most important tasks of Classical and Hellenic philosophy. That's why it is established a kind of thematically continuity, at the same time that a different treatment with a particular ontological conception of contingency of world and man also a particular return to Petrarca's existential contingency notion that prefigures and shows a few characteristics of modern subjectivity.

ROSARIO HERRERA GUIDO

De la mirada médica a la escucha psicoanalítica

En este ensayo pretendo interpretar, a partir de un análisis crítico, el paso de la *episteme* de la mirada médica a la *episteme* de la escucha del psicoanálisis. Es una lectura apoyada en el pensamiento de Michel Foucault, Raymond de Saussure, Jean Clavreul, Sigmund Freud, Jacques Lacan y Hans-Georg Gadamer, entre otros. Y que permite pensar en una tradición histórica del discurso médico, desde Hipócrates hasta nuestros días, que tiene por finalidad acallar el sufrimiento del

cuerpo, con lo que excluye de su saber que los hombres y las mujeres son cuerpos sexuados que hablan.

From medical look to the psychoanalyst hearing

In this essay, I try to interpret, from a critical analysis, the step of the episteme of medical look to the episteme of the hearing of the psychoanalysis. It is a reading rested on thought of Michel Foucault, Raymond de Saussure, Jean Clavreul, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Hans-Georg Gadamer and few others. It allows thinking about an historical tradition of medical speech, from Hipocrates to the present day and its goal is to hush the suffering of the body, but that excludes of its knowledge that men and women are sexed bodies and they talk.

LEONARDO MESSINESE

Fe filosófica y fe revelada en Kart Jaspers

Para el desarrollo de nuestro tema, aún cuando haremos referencia a varios textos de Jaspers, examinaremos con mayor amplitud la obra *La fe filosófica frente a la revelación* (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962).

El sentido y la modalidad de la relación que aquí estudiamos, se hacen explícitos en Jaspers observando que el “frente a”, por una parte, excluye que podamos colocarnos en un punto de vista *superior* que determina la relación entre ambas formas de “fe” y, por otra parte, indica una oposición que se refiere a la situación actual, pero no afecta para un eventual y futuro *encuentro*, más positivo. Jaspers, colocado en la vertiente de *la fe filosófica*, pero interesado también en la otra “fe”, trata de pensar aquello que pueda favorecer tal encuentro.

Philosophical faith and revealed faith

To develop this topic, still when we will refer several Jaspers' books, we will study with detail his work: *Philosophical faith against the revelation* (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962).

Sense and modal about the relation that we study on this text becoming explicit in Jaspers when we see that the expression “against the”, in one way, exclude that

we can put ourselves in a *superior* point of view that determines the relation between both ways of “faith” but, in another way, it shows an opposition that refers about the present-day situation, but it doesn’t affect for a positive, possible and future *encounter*. Jaspers is located into *philosophical faith* aspect, nevertheless he is also interested in the other “faith” and he tries to think about those things that could help such encounter.

GLAFIRA ESPINO GARCILAZO

Leopoldo Zea, filósofo humanista latinoamericano

Leopoldo Zea, filósofo mexicano, es uno de esos pocos seres ejemplares que pasan por la vida dejando huella en el campo de la filosofía, al trascender a la muerte con su obra creadora, heredada a las nuevas generaciones, preocupadas por el devenir no sólo mexicano o latinoamericano sino de la humanidad en general. Afortunadamente su pensamiento nos invita al diálogo, a la reflexión y al debate abierto en el campo de las ideas. Asimismo, sigue siendo objeto de estudio, análisis y reflexión por filósofos latinoamericanos y de otras partes del mundo, algunos de los cuales vienen asumiendo libremente la tarea de llevar adelante dicha reflexión sobre temas prioritarios —que preocuparon y ocuparon a Zea—, tales como: la igualdad, la diferencia, la libertad y la justicia social global. El afán es que el ser humano como tal, retorne su humanidad y reencauce su camino hacia un mundo mejor para todos.

Leopoldo Zea: A latin american philosopher and humanist

Mexican philosopher Leopoldo Zea is one of those rarest and admirable human being that live leaving his marks in philosophy field, transcending his death with his work, inherited to the new generations, worried about the course not only about Mexico and Latinamerica, but also all the Humanity. Fortunately Zea’s thought invites us to the dialogue, reflexion and open debate on ideas’ field. Likewise Zea is scudied, analyzed and thought not only by latinamerican philosophers but also for philosophers outside our concinent; some of them have been studying very important topics —that Zea analyzed and understood— such as: Equality, difference, liberty and a global sense of social justice. The target is

that human being could take back his humanity and canalize his way to a new world better for all.