

---

## 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 VI, No. 12, Julio 2005  
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex

### *Consejo Editorial*

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

## DEVENIRES

*Directora:* Rosario Herrera Guido  
*Subdirector:* Mario Teodoro Ramírez  
*Editora y responsable de redacción:* Gabriela Soto Jiménez  
*Servicio Social:* Carlos Alberto Girón Lozano y Rafael Montes Vázquez

---

Correspondencia dirigida a la Directora de Publicaciones: Dra. Rosario Herrera, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx> e-mail: [rherrera@zeus.umich.mx](mailto:rherrera@zeus.umich.mx) o [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com) Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

***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.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VI, No. 12, JULIO 2005

---

## Índice

### Artículos

<i>La filosofía desde la otra cara de la modernidad</i> LUIS VILLORO TORANZO	7
<i>Deleuze y el teatro de la filosofía.</i> <i>Dramatización, minorización y perspectivismo</i> EDUARDO PELLEJERO	20
<i>¿Será posible una fenomenología de lo inefable?</i> ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO	69
<i>John Rawls y las deficiencias de la visión sociológica</i> OLIVER KOZLAREK	90

## **Dossier: Ortega y Gasset, en el cincuentenario de su muerte**

<i>Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega</i> JAVIER SAN MARTÍN	113
<i>Ortega y Gasset: la rebelión de las masas como filosofía de la cultura</i> ROSARIO HERRERA GUIDO	134
<i>Ortega, intérprete de Husserl.</i> <i>La idea de Europa como en enlace fenomenológico</i> EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO	153
<i>Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo</i> RAÚL GARCÉS NOBLECÍA	166

## **Reseñas**

Angela Ales Bello, <i>Sul femminile. Scritti di antropologia e religione (Sobre lo femenino. Escritos de antropología y religión)</i> POR EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO	177
Teresa Santiago, <i>Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant</i> POR DORA ELVIRA GARCÍA	183
Peter Sloterdijk y Hans-Junger Heinrichs, <i>El sol y la muerte</i> Por Erik Ávalos Reyes	188
Julio Quesada, <i>La filosofía y el mal</i> POR IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ	194
<b>Resúmenes - Abstracts</b>	199
<b>Colaboradores</b>	207

---

# *Artículos*

---



# LA FILOSOFÍA DESDE LA OTRA CARA DE LA MODERNIDAD

Luis Villoro Toranzo  
Universidad Nacional Autónoma de México

## I

La filosofía actual suele verse como un producto de la modernidad. Pero ésta, está enmarcada en un marco espacio temporal. ¿Qué pasa con la filosofía si vemos sus temas, sus problemas desde otro marco, desde otro lapso histórico por ejemplo, o incluso desde otra cultura que puede ser no-occidental o no-moderna? Entonces la veríamos desde una perspectiva distinta. Sus temas centrales podrían ser los mismos aunque con muchas variaciones, vistas en diferentes perspectivas o tal vez desde su “otra cara”.

La filosofía moderna contemporánea se expresa en muchas concepciones diferentes: filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, marxismo, etc. Pero todas ellas, por contrarias que sean, manifiestan variantes de la misma mentalidad. Se trata de un pensamiento filosófico que se quiere universal.

Desde una perspectiva, los temas y problemas de la modernidad podrían verse como un caso entre muchos. Sería la filosofía con sus temas y problemas permanentes, con sus preguntas e incertidumbres, pero considerados desde nuestra situación. Y nuestra situación es la de un observador situado en el tiempo contemporáneo, pero también en el ámbito de una cultura que no puede ser plenamente occidental, porque es el producto de la dominación cultural de Occidente, ni plenamente moderna, por responder a tradiciones distintas.

Podríamos proponer entonces un experimento mental: ver la filosofía, por así decirlo, desde su revés. Es decir, considerarla desde un punto de vista otro de la modernidad. ¿Cuál podría ser esa filosofía vista por la otra cara de la

modernidad? Si la filosofía occidental moderna es un producto de la dominación occidental, esa filosofía tendría que responder a una mentalidad que expresara una actitud ante ese dominio. Sería expresión de las múltiples formas que adquiere una actitud común de emancipación ante la modernidad.

Pero ¿qué solemos entender por “modernidad”? Se trata de un concepto vago, aproximativo, que se refiere a ciertos rasgos generales de la época actual, que podrían caracterizarse como: 1) La última época del capitalismo tardío, donde se da la llamada “globalización”; 2) Podría señalarse ese inicio en la ruptura de los dos bloques, del socialismo real y del capitalismo liberal. En el pensamiento, da lugar a las variantes de una filosofía “postmoderna”; 3) Los aspectos suscitados después de las dos guerras mundiales y el fin de la colonización. A la confrontación sucede entonces la pluralidad entre culturas y poderes; 4) La emergencia en la escena del llamado “Tercer Mundo”.

Una filosofía desde una perspectiva opuesta a la modernidad occidental sería, sin duda, plural, heterogénea. Sólo participaría de ciertos rasgos generales “negativos”, esto es, los que disienten de la mentalidad del Occidente moderno. Frente a una actitud de dominación, tendría características de una filosofía de no-dominación.

Ese tipo de filosofía podría darse de preferencia en el ámbito geográfico y cultural que permiten las culturas colonizadas por el Occidente moderno: el que damos por llamar “Tercer mundo”: América-Latina, Asia, África.

Ahora bien, ese Occidente moderno es justamente el contrario al mundo de la “globalización” tal como la entienden los autores de una “Declaración” firmada por tres conocidos filósofos occidentales: Jürgen Habermas, David Held y Hill Kimlicka (traducida al español en *El País*).<sup>1</sup> La “globalización” —señalan los autores de la “Declaración”—, ha conducido en Occidente a “una explotación inicua de los trabajadores”, a una “discriminación de las mujeres”, al “despojo de países enteros”, a “amenazas sobre el medio ambiente natural” y a “injusticias globales” en una “sociedad mal estructurada”. Ante esos males, se suele reaccionar —prodiguen los autores— “con el refugio en las tradiciones que conducen a la intolerancia y al fundamentalismo religioso”.

Ante esos males, los tres filósofos sólo se les ocurre proponer algo simple, a saber: “fortalecer las instituciones internacionales vigentes y crear otras nuevas”; porque —cito— “El gran reto del siglo XXI es configurar un orden



mundial en el que los derechos humanos constituyan realmente la base del derecho y la política”.

La “Declaración” que comento es correcta en mi opinión en los males causados por la modernidad occidental. ¿Es también en su remedio? Creo que éste es totalmente insuficiente ante los males causados por la modernidad. Tal vez no bastaran las buenas intenciones para lograr ese nuevo orden basado en los derechos universales del hombre cuyo cumplimiento se ha visto tantas veces conculcado. Sería necesario, es cierto, el establecimiento de un nuevo orden mundial; pero éste tendría que ser un orden “pos-occidental” y “pos-capitalista”, que aún no existe.

Si ese “nuevo orden mundial” diera lugar también a una nueva filosofía ¿Cuál podría ser ésta?

Cualquiera que fuere, tendría que ser vista “desde un punto de vista no-occidental”, aunque sus autores tardaran quizás en ser conscientes de ello. Sería múltiple, pues seguiría la tradición de las culturas a las que pertenezca. Todas ellas no tendrían más punto en común que el negativo de ser no-occidentales. Una filosofía desde un punto de vista distinto al occidente moderno podría seguir tradiciones antiguas de pensamiento aún parcialmente vivas. Sería por ejemplo el caso de la filosofía india, originada en los Upanishad y desarrollada en los grandes sistemas del Vedanta y del Mahayana budista; en otras culturas, podrían ser las filosofías chinas, desde Lao-Tsé hasta Confucio. Incluso, desde esta perspectiva no-occidental, podrían verse también las filosofías precolombinas, casi extinguidas, nahuas y mayas, estudiadas por Miguel León Portilla y Mercedes de la Garza, entre otros.

Todas esas son manifestaciones de una mentalidad no-occidental de raíces antiguas. Pero ahora quisiera referirme a la otra cara de la modernidad tal como se expresa en dos niveles diferentes. Primero: en las ideas actuales de los propios pueblos originarios de América posteriores a la dominación occidental. En esa América indígena subsisten ideas heredadas de una antigua tradición influidas por la colonización, pero aún parcialmente vivas. En ellas podríamos encontrar la raíz de una filosofía nueva no-occidental. Segundo: en la filosofía latinoamericana independiente en la actualidad que, aunque derivada de Occidente, tiene, como veremos, características propias por su situación propia. Estos dos niveles son obviamente independientes entre sí, pero, por pertenecer a la misma circunstancia, latinoamericana y colonial, tiene ciertas

características análogas en su contraposición a la filosofía que priva en el Occidente moderno. En primer lugar, me referiré a ideas de los pueblos indígenas contrarias a la dominación occidental.

Esas ideas variarán conforme al grado de oposición de los pueblos a Occidente en su historia actual y pasada: guerra de las tribus indias contra el despojo de sus tierras en América del Norte; revolución violenta de Tupac-Amaru en Perú; lucha permanente contra la dominación, reseñada en las “utopías indígenas” de Mesoamérica; guerrilla revolucionaria cruenta, mezcla de ideologías marxistas y milenaristas, en el “Sendero luminoso”.

Ante estos movimientos violentos, marcados por una oposición radical a la dominación occidental, hay que señalar otros que indican la posibilidad de una coexistencia de la mentalidad de dominación con una actitud política que puede dar lugar a proyectos nuevos.

El caso más notable, creo, es el establecimiento de la extensa región Inuit, en Canadá, producto de una negociación democrática. Otros casos menos observados son el establecimiento de la región autónoma de los Misquitos en Nicaragua, y la de la Mapuches en Chile. Son pequeños ejemplos de lo que puede aún una democracia occidental, pese a sus debilidades, para avanzar hacia una pluralidad en nuestros pueblos y culturas en América. En los movimientos rebeldes actuales de Ecuador y Bolivia, se hacen presentes ideas indígenas contra la dominación occidental que presagiarían incluso una revolución posible.

En América Latina esos movimientos rebeldes podrían acudir como antecedentes a la filosofía de Carlos Mariátegui en Perú. Mariátegui partía de una interpretación original del marxismo, basada en las concepciones comunitaristas aún presentes en el Perú precolombino.

Esas ideas son también un antecedente no lejano de las que inspira al movimiento zapatista actual de Chiapas en México. Se trata de un movimiento importante que puede influir en una filosofía considerada desde un punto de vista no-occidental. No plantea una revolución, pero sí una reforma radical a la democracia representativa en América.

Las comunidades indígenas de América, frente al poder de los antiguos imperios teocráticos y militares, preservaron su tradición local de lo que podríamos llamar una “democracia comunitaria”. En ella el poder reside en una asamblea en la que participan todos los miembros de la comunidad, cuyas

discusiones son moderadas por un “consejo de ancianos”, quienes siguen la tradición de sus “usos y costumbres”. Se trata de una forma de democracia directa, no representativa, como la nuestra. Su base económica no es la industria sino el cultivo de la tierra y la artesanía.

Los representantes de los pueblos indígenas se reunieron en varios congresos en México. El primero tuvo lugar en una comunidad mixe de Tlahuitoltepec, Oaxaca, en octubre de 1993. Su “Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas” ha servido de modelo a otras posteriores. Las ideas de los indígenas de Oaxaca y de Chiapas han sido recogidas por un “Congreso Nacional Indígena” y han sido la base de las ideas enunciadas por el movimiento zapatista.<sup>2</sup> En un escueto resumen, sus ideas básicas serían:

1. “Mandar obedeciendo”. Es el lema de una democracia comunitaria. Implica, en lo político, la eliminación de toda dominación, de grupo o de clase. Se ejerce en el servicio colectivo.

2. “Para todos todo, nada para nosotros”. Su segundo lema rompe el ejercicio de las acciones dirigidas por un interés individual o de grupo. Establece como fin de la comunidad un bien común, contrario al interés personal.

3. “Un mundo en el que quepan muchos mundos”. El tercer lema anuncia el multiculturalismo; la aceptación de la pluralidad de culturas y de proyectos de vida en común. El poder debe ser plural como el mundo mismo.

A esos tres lemas hay que añadir un cuarto principio:

4. La naturaleza es sagrada. Exige el respeto del hombre, en vida personal y social. Ese respeto se manifiesta en la comunidad, en sus preceptos de no depredar ni explotar en beneficio propio a la naturaleza.

Estos principios muy simples y generales marcan una vía regulativa ética. Expresan una manera de ver el mundo, el hombre y la sociedad, distinta a la mentalidad occidental moderna. Las concepciones del movimiento zapatista pueden ser un ejemplo de ideas que expresan una mentalidad no-occidental; aunque influidas por la colonización, son comunes en las culturas de ascendencia indígena, maya, náhuatl, aymara o quechua. Sin embargo, son un elemento que podría formar parte en un marco general más amplio: el de la filosofía latinoamericana actual. De ello trataremos en la segunda parte de este ensayo.

## II

Para comprender la filosofía latinoamericana tenemos que partir de un hecho: es parte de una cultura de la dependencia. Podemos ilusionarnos con nuestros logros en la filosofía occidental heredada, podemos incluso presumir de haber intentado una reflexión filosófica adecuada a nuestra situación pero nada de ello borrará la raíz de dependencia de nuestra filosofía. La filosofía latinoamericana actual no puede menos que tener conciencia de su dependencia de las principales corrientes filosóficas de Europa y Norteamérica.

El peruano Augusto Salazar Bondy señaló con extraordinaria lucidez las características de una filosofía dependiente.<sup>3</sup> En primer lugar, es una reflexión que parte de una situación de dominación y subdesarrollo. En ella hay un abismo entre la élite intelectual y la mayoría del pueblo. Es una intelectualidad que vive bajo el signo de la exclusión, que tiene que vivir en una cultura dividida entre quienes obedecen a una mentalidad popular, mestiza o india, y quienes pensamos con categorías del Occidente moderno.

En una cultura dependiente y dividida, los filósofos están ante una alternativa: o bien aceptar su pertenencia a la cultura dependiente y asumir su carácter marginal, o bien, por el contrario, tomar distancia ante la cultura dominante y asumir una actitud crítica ante ella. Sólo si asumimos la segunda posibilidad, nuestra filosofía podría intentar ser auténtica.

“El problema de nuestra filosofía —escribe Salazar Bondy— es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que, si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de ese cambio histórico trascendental”. Sólo así —continúa Salazar— la filosofía podría convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superado de esa condición. Este sería un “pensamiento de negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio”.

Así, la filosofía latinoamericana está sujeta a una ambivalencia. Tiene que decidir qué vale más: seguir bajo el cobijo de su dependencia o rebelarse ante

ella. La primera actitud conduce a aceptar una filosofía confiada en cumplir con su vocación universal, aunque tal vez dudosa de su originalidad. La segunda actitud asume una filosofía cuyo objetivo sería la crítica ante sí misma, la incertidumbre y, en último término, el rechazo de una filosofía de dominación.

Esta ambivalencia de la actual filosofía latinoamericana presenta dos facetas: por un lado, la búsqueda de la propia identidad, más allá de las limitaciones, por el otro, el rechazo de la identidad que el otro nos atribuye. En esa ambigüedad está aún nuestra filosofía.

La ambivalencia se expresa también en la exigencia de lograr una filosofía rigurosa, aunque no reflejara la propia circunstancia. Fue en Argentina la posición de Francisco Romero, cuya obra insistía en la necesidad de una filosofía profesional y especializada si se quería lograr originalidad. Y en México más tarde, los fundadores de la revista *Crítica*, propugnábamos por terminar con la carencia de rigor y argumentación en la filosofía de nuestro país.

También en México parecida ambivalencia expresaba Samuel Ramos cuando escribía: “Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos, fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo” y, en otra parte: “tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él”. Pero esa perspectiva es la que tiene un sujeto de una sociedad dependiente. Tendrá que verse entonces como miembro de una historia cultural marcada por una sensación de insuficiencia. La insuficiencia se expresa incluso —dice Ramos— en un “complejo de inferioridad”. De allí una inicial filosofía mexicana como carencia, debida a nuestra situación de dependencia.<sup>4</sup>

En la filosofía mexicana, esa conciencia de nuestra condición carente adquiere, en mi opinión, una dimensión profunda en la filosofía de Emilio Uranga.<sup>5</sup> La noción de “insuficiencia” es, para él, expresión ontológica de la accidentalidad de nuestro ser. Porque ser accidental quiere decir “ser otro”, depender de lo otro, oscilar entre la existencia y la nada, ser carente y azaroso, contingente y gratuito. “La comprensión del hombre a partir del accidente permite arrancar el velo de la propia suficiencia, ocultador de la verdad de las culturas ‘dominadoras’”. Pese a sus limitaciones, que dio lugar a discrepancias, la aguda reflexión de Uranga marcó un giro en nuestra filosofía que aún no ha sido apreciado suficientemente.

Después de Samuel Ramos, que podríamos considerar el primer iniciador de la filosofía mexicana en el siglo XX, debemos referirnos a Jorge Portilla.

Portilla escribió un conjunto de ensayos, que fueron publicados después de su prematura muerte, con el título de *Fenomenología del relajo*.<sup>6</sup>

El “relajo” —dice Portilla— tiene la significación de “suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad”. Así, desde el inicio de su ensayo, Portilla establece su tema; no es la negación del valor, sino del vínculo esencial del sujeto o con el valor. El relajo consiste, por así decirlo, en “dejar fuera de juego al valor”, en degradar lo valioso.

A partir de su examen del comportamiento del “relajo” y del “relajiento”, Portilla establece su relación con temas profundos de la filosofía: la temporalidad, la libertad, la comunidad, el mal. Pero la degradación del valor no puede realizarse en soledad. Por eso requiere un espacio comunitario en relación con los otros. Requiere “la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas”; trata de comprometer a los otros. Conduce así, a una idea de la comunidad. “La comunidad es vivida en México como un horizonte lejano y desarticulado que no ofrece una orientación precisa ni un apoyo firme a la acción”. Por eso, plantea una difícil tarea: “construir una auténtica comunidad y no una sociedad escindida”.

La filosofía de Portilla, junto a la de Uranga, quedarán, a mi juicio, como los dos logros más originales de la filosofía mexicana en el siglo XX.

La caracterización de Ramos es el germen del que surge la filosofía de Leopoldo Zea, basada en la dependencia común de América Latina y a nuestra búsqueda de la propia identidad. Zea evoca una imagen muy gráfica. “Frente a la cultura europea [...] nos servimos de ella, pero no la consideramos nuestra, nos sentimos imitadores de ella. Nuestro modo de pensar, nuestra concepción del mundo, son semejantes a los del europeo [...] Sin embargo, nosotros [...] nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande. Adoptamos sus ideas, pero no podemos adaptarnos a ellas [...] Nuestra concepción del mundo es europea, pero las realizaciones de esa cultura las sentimos ajenas, al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores”.<sup>7</sup>

Zea, como Salazar Brondy, parte de la situación de la filosofía iberoamericana como una filosofía “inauténtica”, esto es, que se engaña de su verdadera condición y trata de imitar lo que no es. Para ambos, la inautenticidad es marca de nuestra condición de dependencia. Creo que, aunque tengan con-

cepciones distintas, para uno y otro también la única manera de superar la inautenticidad es la conciencia de sí mismo, de su propio valer frente a las opiniones ajenas.

Zea presenta también una filosofía opuesta a la modernidad occidental, porque expresa la universalización de la historia y de la cultura que fue un instrumento de la expansión del Occidente. Éste tuvo también una capacidad de lograr la universalización de su cultura a otros países y a otras culturas. Pero —concluye Zea—, su meta fue la realización de un conjunto de valores universales, “los de la cultura occidental pero en un sentido más amplio; los de una cultura que es algo más que la cultura moderna”. Así, la modernidad, en la concepción de Zea, superaría al Occidente.

Pero la conciencia de la propia identidad, tanto en Zea como en Salazar Bondy —si los interpreto bien— presenta dos facetas. Por una parte diría “Yo no soy como tú dices”, por la otra afirmaría “Yo soy igual a ti”. Son las dos facetas en que se expresa la rebeldía. Conduce —para usar una expresión popular mexicana— al desafío del rebelde por “igualado”.

En América Latina, una corriente de pensamiento semejante se manifiesta también en el marxismo crítico, cuyo representante más connotado en México ha sido Adolfo Sánchez Vázquez. Su filosofía expresa una versión rigurosa del marxismo pero adaptado a nuestra circunstancia. A mi juicio se expresa con claridad en su deslinde, en sus últimos escritos, frente al llamado “socialismo real” posterior. Su idea se orienta por una conjunción necesaria entre el deber ser con la realidad social, se trataría de “una nueva sociedad que, a la vez, se presenta como un ideal que se desea realizar y como un régimen social que *debe ser*”.<sup>8</sup> Esa nueva sociedad no excluiría juicios de valor; superaría tanto la utopía como la necesidad social; seguiría la urgencia de unir tanto un socialismo utópico como un socialismo fundado científicamente. “Concebiría el socialismo como un ideal sin dejar de reconocer su condición como producto de la necesidad histórica y, a la vez, llegaría a considerarlo como un producto del desarrollo histórico, sin dejar de ver en él un ideal a realizar”.

No sería difícil establecer cierto paralelismo entre este marxismo crítico y otra corriente: la del argentino-mexicano Enrique Dussel, que se expresa en una “filosofía latinoamericana de la liberación”.<sup>9</sup>

Esta pretende hablar —escribe Dussel— con la voz del oprimido en nuestros países, la voz “de la mayoría de la humanidad presente (el “Sur”) que es la otra cara de la modernidad [...] que pretende expresar válidamente ‘la razón del otro’ del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente”. Dussel expresa así su filosofía como una reclamación de los excluidos, de los olvidados por el Occidente moderno. Esta da lugar a una “interpelación” frente a la filosofía occidental moderna desde una realidad “otra”.

La interpelación del excluido no se hace desde quien puede aceptar un orden intersubjetivo normativo, sino desde quien se considera fuera de ese orden. La interpelación así interpretada nos abre a la “exterioridad del otro”. El interpelante se experimenta entonces como ajeno a una comunidad de comunicación ideal aunque pudiera pertenecer a una comunidad histórica real.

Esta comunidad de comunicación está presupuesta en la argumentación, con el respeto a todos los participantes posibles que tienen el derecho de poder situarse como “lo otro” que la misma comunidad. Dussel distingue así una “comunidad de comunicación ideal” de una comunidad real, “en la que no habría excluidos, sino todos pertenecerían a una ‘comunidad de justicia’”.

En ambas filosofías, la de la filosofía latinoamericana de la liberación y la del marxismo crítico, encontramos la posición con la dominación del Occidente moderno y la apertura hacia una emancipación por venir.

Pero, por lo pronto, me interesa fijarme en el ejercicio de la filosofía en el México actual. La filosofía en México ha tenido, sin duda, algunos logros importantes, en los campos de la filosofía analítica, de la filosofía de la ciencia, de la hermenéutica, la filosofía de la cultura y la historia de la filosofía. Existen facultades e institutos donde se cultiva con fruto la filosofía. Estamos lejos ya de la época donde se expresaba una filosofía retórica y sin suficiente justificación crítica. Con todo, aún persiste nuestra dependencia de la filosofía de los países más desarrollados. Quisiera señalar solamente algunos rasgos generales que marcarían diferencias en los temas universales de la filosofía. Podrían indicar un carácter distintivo en la actual filosofía mexicana como un caso particular en el pensamiento de la modernidad. No son, sin duda, rasgos identitarios; forman parte de corrientes universales filosóficas; pero, por estar vinculados con nuestra circunstancia, pueden verse como un caso específico en el pensamiento de la modernidad.



Pero yo pertenezco al medio de la filosofía mexicana actual. Conozco y aprecio a la mayoría de sus autores. No me corresponde a mi juzgar sus logros. Debo limitarme a exponer por mi cuenta algunas ideas regulativas generales que, sin comprometer a sus autores, podrían señalar un posible camino por venir en la filosofía mexicana, desde sus inicios a principios del siglo XX, como parte, por supuesto, de la otra cara de la filosofía latinoamericana en general.

Trataré de resumirlas en varios apartados.

1. Occidente (Europa y Norteamérica) no puede menos de ser visto como dominador. Pero está sujeto a una ambivalencia. Por un lado, tratamos de seguirlo, incluso a menudo de imitarlo, por el otro, intentamos resistir a su dominación o, al menos, sustraemos de ella.

Nuestra situación de dependencia puede dar lugar a una conciencia de inautenticidad. Ésta, a su vez, presenta dos caras, la una es el rechazo, la otra, la autoafirmación. El rechazo puede manifestarse en la crítica racional de la filosofía ajena, la autoafirmación, en la revaloración de nuestro pensamiento frente al otro.

Ambas facetas son un desafío frente al dominador. En el desafío, el dominado se equipara con el dominador. “Yo valgo tanto como tú”, parece decir. Las razones del dominado son tan válidas como las del otro, argumenta; los valores que sustenta, igualmente buenos. La filosofía del uno se equipara con la del otro.

En la equiparación con el otro, el ofendido recupera su propia dignidad.

2. En la filosofía, la equiparación con el otro suele dar lugar a igualar los valores predominantes occidentales con valores propios.

Frente al individualismo propio de la modernidad por ejemplo, frente a su afán competitivo y violento, puede resaltar los valores y ventajas morales de la comunidad. La comunidad es el mensaje que nos transmiten los pueblos indígenas. En lo que ha dado fuerza a su conciencia de identidad frente a Occidente.

El ideal de comunidad conduce a superar la sociedad posesiva y conflictiva, basada en la exclusión de los menos aventajados económica, social y políticamente. Frente al individualismo de la sociedad moderna, establece la primacía de un fin y un bien común. Es lo que permite caminar paulatinamente hacia una sociedad que ya no estuviera escindida.

Podría ser el germen de una idea de justicia basada en la primacía de un bien común, ajeno a los intereses individuales que privan en la modernidad. Y la solidaridad es la marca del reconocimiento del otro en su diversidad. Supera incluso a la justicia.

3. Tercera idea regulativa: frente a la expoliación de la naturaleza, auspiciada por la dominación occidental, el respeto y la comunión con el entorno natural. Es también una idea dirigida a los pueblos indígenas de América, que ven en ella una manifestación de lo Sagrado.

La razón no estaría entonces orientada por una dimensión puramente instrumental, esto es, dirigida a determinar los medios para realizar nuestros propósitos, sino por una racionalidad valorativa, dirigida a realizar fines que consideramos valiosos.

Sería una racionalidad incierta, por estar dirigida por fines que consideramos objetivamente valiosos pero que no se acompañan de certeza, pero “razonable”, por estar justificada en fines valiosos.

4. Por último, cuarta idea regulativa: frente a civilización occidental, la conciencia de que no hay una cultura privilegiada y superior en el mundo, el respeto al interculturalismo, la aceptación y el fomento de la pluralidad de culturas y de su relación recíproca. Idea del reconocimiento recíproco como base del intercambio entre culturas hacia el establecimiento de valores transculturales.

Estas ideas regulativas señalan el camino que pueda dar lugar a una filosofía nueva, distinta a la prevaleciente en el Occidente moderno.

Frente a la dominación propondría la emancipación; frente a la exclusión, la participación; frente a la expoliación, el reconocimiento.

Sería una filosofía de la otra cara de la modernidad. Para decirlo en una palabra: sería una filosofía de lo otro.

## Notas

1. *El País*, 6 de junio 2005, p.14.

2. Sobre las resoluciones del “Congreso Nacional Indígena, ‘Nunca más un México sin nosotros’”, Actas del 2 al 12 de octubre, 1996. Entre la múltiple bibliografía sobre el EZLN, puede escogerse: *Sexta declaración de la Selva Lacandona*, UACM, junio 2005;

*Democracia sustantiva: democracia social*, ed. del EZLN, 2001; *Crónicas intergalácticas*, Chiapas, EZLN, 1996; Subcomandante Marcos, *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza y Janés, 1999.

3. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, 1968; *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1973.

4. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la filosofía en México*, Buenos Aires, 1951; *Historia de la filosofía en México*, México, 1943.

5. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, 1990.

6. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, ERA, 1966.

7. Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México; *América en la historia*, F.C.E, 1957.

8. Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, ERA, 1975.

9. Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, 1993.

# DELEUZE Y EL TEATRO DE LA FILOSOFÍA. Dramatización, minorización y perspectivismo

Eduardo Pellejero

Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa

*Sustituir [la historia de la filosofía], como decís, por una suerte de puesta en escena, es quizá una buena manera de resolver el problema. Una puesta en escena, esto quiere decir que el texto escrito va a ser esclarecido por otros valores, valores no-textuales (al menos en el sentido ordinario): sustituir la historia de la filosofía por un teatro de la filosofía es posible.*

Gilles Deleuze, “G.D. parle de la philosophie”.

**I**ncluso cuando reconoce la omnipresencia de la cuestión teatral en el aire de su tiempo, del que la postulación por Althusser “de un teatro que no es ni de realidad ni de ideas, puro teatro de lugares y de posiciones” (ID p. 245), sería ejemplar, Deleuze se reclama asimismo, numerosas veces, de otra tradición, que pasaría por Kierkegaard, por Péguy, y, por supuesto, por Nietzsche (DR pp. 12-13). La búsqueda de una confluencia posible de esos dos flujos de pensamiento, groseramente estructuralistas y nietzscheanos, que Derrida señalaba justamente como una de las paradojas constituyentes del pensamiento contemporáneo (condición de posibilidad, pero también límite),<sup>1</sup> parece señalar para Deleuze (al menos hasta su encuentro con Guattari) la vía más prometedora para el descubrimiento o la producción de un nuevo pensamiento, de una nueva manera de pensar. Porque “el mundo es ciertamente un huevo, pero el huevo es a su vez un teatro: teatro de puesta en escena, en el

que los papeles pueden más que los actores, los espacios más que los papeles y las Ideas más que los espacios” (DR pp. 279-280).

Si, como parece ser, la inspiración nietzscheana es anterior y guía los textos genealógicos, el estructuralismo parece tentar al primer Deleuze como una herramienta valiosa para la evaluación. La determinación de las fuerzas por la voluntad, en efecto, pareciera leerse mejor en términos de estructura que de representación, incluso cuando la estructura deleuziana no sea ya propiamente una estructura estructurante (aunque continúe, a nivel superficial, ejerciendo una cierta causalidad).

¿La fuerza y la estructura juntas? Al menos así pareciera quererlo Deleuze, en un ejercicio extremo de heterodoxia: “Del mismo modo que no hay oposición estructura-génesis, tampoco hay oposición entre estructura y acontecimiento, estructura y sentido. Las estructuras comportan tantos acontecimientos ideales como variedades de relaciones y puntos singulares, que se cruzan con los acontecimientos reales que ellas determinan. Lo que llamamos estructura, sistema de relaciones y de elementos diferenciales es también sentido, desde el punto de vista genético, en función de las relaciones y de los términos actuales en que se encarna. La verdadera oposición está en otra parte: entre la Idea (estructura-acontecimiento-sentido) y la representación” (DR p. 247).

Lejos de oponerse, la fuerza y la estructura se completan. Y Deleuze pareciera necesitar de ambas para hacer de la filosofía un ejercicio efectivo. La fuerza para dar cuenta de la proveniencia (génesis) de la estructura; la estructura para hacer visible (pensable) la fuerza. Punto de encuentro en donde el teatro se desconoce a sí mismo (al menos en su forma clásica) y proclama, a través de Nietzsche y del estructuralismo, un “teatro de las multiplicidades, que se opone a todos los efectos del teatro de la representación, que no deja ya subsistir la identidad de la cosa representada, ni del autor, ni del espectador, ni del personaje en la escena, ninguna representación que pueda, a través de las peripecias de la pieza, ser objeto de un reconocimiento final o de una recapitulación del saber, sino teatro de los problemas y las preguntas siempre abiertas, que arrastran al espectador, a la escena y a los personajes en el movimiento real de un aprendizaje de lo inconsciente, cuyos últimos elementos son aún los problemas mismos” (DR p. 248).

Incluso cuando, posteriormente, Deleuze tome distancias cada vez más grandes con el estructuralismo, esta alianza entre la fuerza y la estructura, a

través del teatro, permanecerá viva. Artaud, Becket, Bene, en fin, todas las experimentaciones dramáticas deleuzianas, no cambiarán lo fundamental, esto es, que el pensamiento tiene que ser un teatro para la puesta en escena de los conceptos y los valores a través de su referencia a relaciones diferenciales de fuerzas que darían cuenta de una determinación de la voluntad que estaría en el origen de tales valores y tales conceptos. Y es que todavía resuenan las primeras formulaciones más o menos estructuralistas cuando, hablando de Becket, Deleuze propone “el reemplazo de toda historia o narración por un ‘gestus’ como lógica de posturas y de posiciones” (E p. 83), no menos que el propósito nietzscheano de encontrar una alternativa al abordaje historicista de la cultura en la lectura de Carmelo Bene, donde “el ensayo crítico es él mismo una obra de teatro” (S p. 87).

Quiero decir que, pese a las diversas posiciones respecto al teatro, a la genealogía y al estructuralismo, que encontramos en la obra de Deleuze, y pese a todas las buenas intenciones de querer separarla de cuanto la precedió, no podemos dejar de señalar una continuidad fundamental en la postulación de un teatro para el pensamiento, desde la distinción genealógica de la idea, el drama y el concepto (“distinguimos, pues, entre la Idea, el concepto y el drama: el papel del drama es especificar el concepto, al encarnar las relaciones diferenciales y las singularidades de la idea”) (DR p. 282), a la caracterización filosófica del plano de inmanencia, el personaje conceptual y el concepto (“los conceptos no se deducen del plano, hace falta el personaje conceptual para crearlos sobre el plano, como hace falta para trazar el propio plano, pero ambas operaciones no se confunden en el personaje que se presenta a sí mismo como un operador distinto”) (QPh p. 73).

Es en esta continuidad, al fin y al cabo, que Deleuze trabaja, durante toda su obra, uno de los motivos principales de su búsqueda antihistoricista de una salida (línea de fuga) para la filosofía. Como escribía Foucault: “La filosofía, no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales [...] Teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos”.<sup>2</sup>

Teatro en el que, por un momento, en lo que demora en montarse la función, diríamos, se hace un ejercicio efectivo de lo que más profundamente significa pensar.

### **La pregunta dramática y el drama de la pregunta**

La introducción del teatro en la filosofía o, mejor, la teatralización de la investigación filosófica, encuentra una de sus primeras elaboraciones deleuzianas bajo la tematización de la forma misma del cuestionamiento filosófico, esto es, del modo en que el filósofo hace (y se hace) las preguntas.

Si es posible hablar de una tradición metafísica, que determinaría al menos las líneas mayores de la historia de la filosofía, podríamos reconocerla, sugiere Deleuze, inmediatamente en el modo específico que tiene de formular sus preguntas. Una especificidad paradójica, que se oculta bajo la máscara de la forma más genérica, del gesto más universal, de esta peligrosa estupidez que vela por la validez de todo lo que se presenta como evidente: “La metafísica formula la pregunta de la esencia bajo la forma: ¿Qué es...? Quizá nos hemos habituado a considerar obvia esta pregunta. [...] hay que volver a Platón para ver hasta qué punto la pregunta ‘¿Qué es?’ supone una forma particular de pensar” (NPh p. 86).

Pero Deleuze no va a practicar la crítica de esta pregunta, sin redoblar la apuesta con la instauración de una nueva fórmula. O, mejor —para acompañarlo en la lógica que procura establecer desde sus primeras obras—, va a afirmar una manera diferente de preguntar, centrada en la aprehensión y producción del acontecimiento, que tendrá por consecuencia la destrucción de esta pregunta que busca en la *quiddidad* la esencia de las cosas: “La filosofía siempre ha estado ocupada con los conceptos, hacer filosofía es tratar de inventar o de crear conceptos. Sólo que los conceptos tienen varios aspectos posibles. Se los ha utilizado durante largo tiempo para determinar lo que una cosa es (esencia). Al contrario, nosotros nos interesamos en las circunstancias de una cosa: ¿en qué caso, dónde y cuándo, cómo, etc.? Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, y no la esencia” (PP pp. 39-40; DF p. 266; DR p. 310).

En su formulación más inmediata —también en su oposición más simple, tenemos que decir, esta pregunta es: “¿Quién?”. Pregunta dramática, teatral,

dionisiaca. Se trata, evidentemente, de un tema de inspiración nietzscheana (en un proyecto de prefacio para *El viajero y su sombra*, en efecto, Nietzsche escribía: “¿Entonces qué? exclamé con curiosidad. ¿Entonces quién? deberías haber preguntado! Así habla Dionisos, y después se calla, de la manera que le es particular, es decir, seductoramente”).<sup>3</sup>

La pregunta central de la tradición metafísica que se reclama de Platón (pero puede verse que Deleuze pone en causa la pertinencia de esta filiación)<sup>4</sup> es siempre, de uno u otro modo, “¿Qué es?”: ¿Qué es —por ejemplo— la belleza? ¿Qué es el bien? ¿Qué es el amor? ¿Qué es —no sé— la justicia? Nietzsche, según Deleuze, o, antes, Deleuze, reclamándose de Nietzsche, piensa que es necesario desplazar esa pregunta central. ¿Quién?: ¿quién es bello?, o, mejor todavía, ¿quién quiere la belleza? ¿Y quién la justicia? Y la verdad, cómo no.

Evidentemente, ni Deleuze ni Nietzsche están pensando como esos insolventes interlocutores socráticos que citan a Alcibíades cuando se les pregunta por la belleza y la dirección del oráculo de Delfos cuando se busca determinar la esencia de la piedad: “Sin duda, citar lo que es bello cuando se pregunta: ¿qué es lo bello? es una tontería. Pero lo que es menos seguro es que la propia pregunta: ¿qué es lo bello? no sea también una tontería. No es nada seguro que sea legítima y esté bien planteada, incluso, y sobre todo, en función de una esencia a descubrir” (NPh p. 86).

Tampoco se trata de una psicologización de las cuestiones filosóficas (NPh pp. 39, 132, 146 y 168). Cuando se pregunta “¿Quién?” no se sale fuera de la filosofía, sino que se avanza en la dirección de una mayor intelección de las preocupaciones específicamente filosóficas, que resumidas a su formulación clásica no dan cuenta de los problemas más que de un modo idealista, formal, abstracto: “los dinamismos no se reducen a las determinaciones psicológicas (y cuando yo citaba el celoso como ‘tipo’ del buscador de verdad, esto no era a título de carácter psicológico, sino como un complejo de espacio y de tiempo, como una ‘figura’ que pertenece a la noción misma de verdad)” (ID p.149).

La pregunta “¿Quién?” significa para Deleuze lo mismo que para Nietzsche: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? (NPh p. 87 y DF p. 188). A la cuestión se responde con una



perspectiva. El filósofo que pregunta “¿Quién?” no espera por respuesta (no está buscando) un sujeto individual o colectivo. La determinación que corresponde a la pregunta es impersonal, y no la hace más concreta el hecho de encarnarse siempre en sujetos o agentes específicos, sino el hecho de pertenecer al orden de las relaciones de fuerza: “Una vez más es necesario deshacer toda referencia ‘personalista’. ‘Quién’... no reenvía a un individuo, a una persona, sino antes a un acontecimiento, esto es, a las fuerzas en sus varias relaciones en una proposición o un fenómeno, y la relación genética que determina estas fuerzas (potencia)” (DF p. 189-190).

En todo caso, resulta difícil dejar de pensar que la cuestión ¿qué es? no preceda por derecho y dirija todas las demás posibles cuestiones, incluso cuando sólo estas cuestiones permitan darle una respuesta adecuada. Efectivamente, mismo cuando se reconozca que la pregunta “¿Qué es?” avanza poca cosa cuando se trata de determinar una esencia, un concepto, una idea, pareciera conservar la función de abrir este espacio que las otras preguntas (¿quién?, ¿cuándo?, ¿dónde?) vendrían a llenar; lejos de sustituirla, estas preguntas parecieran requerirla, en tanto estas cuestiones parecen fundadas sobre una idea previa (preconceptual) de la cosa, esto es, una respuesta más o menos general a la pregunta “¿Qué es?” ¿Y no es, al fin y al cabo, para responder a la pregunta “¿Qué es?” que hacemos todas las demás preguntas?

Deleuze ha sabido enfrentar directamente esta previsible objeción, no por previsible menos apremiante. En 1967, en efecto, poco antes de la publicación de *Différence et répétition*, afirmaba dudar de que estos dos modos de plantear las cuestiones filosóficas pudiesen ser de algún modo reconciliables. Deleuze se pregunta: “¿No hay antes lugar para temer que si se comienza por ‘¿Qué es?’ no se pueda llegar a las otras cuestiones? La cuestión ‘¿Qué es?’ prejuzga el resultado de la búsqueda, supone que la respuesta es dada en la simplicidad de una esencia, incluso si pertenece a esta esencia simple desdoblarse, contradecirse, etc. Se está en el movimiento abstracto, no se puede ya juntarse al movimiento real, el que recorre una multiplicidad como tal. Los dos tipos de cuestiones me parecen implicar métodos que no son conciliables. Cuando Nietzsche pregunta quién, o desde qué punto de vista, en lugar de ‘lo qué’, no pretende completar la cuestión ‘¿Qué es?’, sino denunciar la forma de esta cuestión y de todas las respuestas posibles a esta cuestión” (ID p. 159).

De hecho, el desplazamiento de la pregunta filosófica, presupone una cierta subordinación de la pregunta ‘¿Qué es?’ a la cuestión perspectivista, en tanto no se consigue pensar ya la posibilidad de una pregunta que no presuponga un punto de vista y, en consecuencia, que la pregunta ‘¿Qué es?’ remita a un ‘¿Quién?’ cuya respuesta adopta, de un modo general, la estructura de una relación de fuerzas y la cualidad de la voluntad de poder que se encuentra por detrás de la formulación de la primera y de sus más o menos efectivas soluciones: “Cuando preguntamos qué es lo bello, preguntamos desde qué punto de vista las cosas aparecen como bellas: y lo que no nos aparece bello, ¿desde qué otro punto de vista lo será? Y para una cosa así, ¿cuáles son las fuerzas que la hacen o la harían bella al apropiársela, cuáles son las otras fuerzas que se someten a las primeras o, al contrario, que se le resisten? El arte pluralista no niega la esencia: la hace depender en cada caso de una afinidad de fenómenos y de fuerzas, de una coordinación de fuerza y voluntad. La esencia de una cosa se descubre en la cosa que la posee y que se expresa en ella, desarrollada en las fuerzas en afinidad con ésta, comprometida o destruida por las fuerzas que se oponen en ella y que se la pueden llevar: la esencia es siempre el sentido y el valor” (NPh pp. 87-88, 36 y 62).

Este giro perspectivista, con sus consecuentes preocupaciones genealógicas, será operado algunos años más tarde por Foucault, esta vez en ocasión de la reevaluación y transvaloración de los estudios históricos, de un modo que no echa poca luz sobre la formulación deleuziana. Me refiero, evidentemente, a “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. Las diferentes respuestas (emergencias) que se pueden encontrar a la pregunta por la esencia (“¿Qué es?”) ya no son para Foucault las figuras sucesivas de una misma significación, sino, antes, los efectos de sustituciones, de reemplazos y de desplazamientos, de conquistas súbitas y de retornos sistemáticos. De donde el corolario genealógico: “Si interpretar fuese poner lentamente a la luz una significación encerrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apoderarse, por violencia o subversión, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser la historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencias de interpretaciones diferentes”.<sup>5</sup>

Volviendo al registro deleuziano, podemos leer esto de la siguiente manera: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico) si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. [...] En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él. La historia es la variación de los sentidos, es decir, ‘la sucesión de los fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros’” (NPh pp. 3-6).

Ahí donde la formulación de la pregunta se reduce a un lacónico “¿Qué es?”, nos encontramos, menos ante una forma incorrecta de una pregunta verdadera que ante la forma correcta de una falsa pregunta, esto es, ante el desconocimiento total de los pequeños acontecimientos que subyacen a cada problema y de las fuerzas que se apropian sucesivamente de algunos de esos acontecimientos para producir unas determinadas soluciones (¿quién?, ¿dónde?, ¿cuándo?): “Aún más, cuando formulamos la pregunta ‘¿Qué es?’ no sólo caemos en la peor metafísica, de hecho no hacemos otra cosa que formular la pregunta ‘¿Quién?’ pero de un modo torpe, ciego, inconsciente y confuso. [...] En el fondo, siempre es la pregunta ¿Qué es lo que es para mí (para nosotros, para todo lo que vive, etc.)?” (NPh p. 87).

La pregunta “¿Qué es?” resulta abstracta para Deleuze, en la medida en que presupone que la esencia tiene la forma de una *quiditas* estática. La pregunta “¿Quién?”, por el contrario, implica un desplazamiento hacia el terreno de la voluntad y de los valores, donde rige una dinámica del ser inmanente, caracterizada por fuerzas de diferenciación interna y eficiente: “Cuando yo pregunto ¿qué es?, yo supongo que hay una esencia detrás de las apariencias, o al menos algo último detrás de las máscaras. El otro tipo de cuestión, al contrario, descubre siempre otras máscaras detrás de la máscara, desplazamientos detrás de todo lugar, otros casos encajados en un caso” (ID p. 159).<sup>6</sup>

## I

Dejada de lado la pregunta clásica, por abstracción e idealismo, resulta imprescindible hacer concreto y material el modo en que va a ser formulada la pregunta dramática, genealógica, perspectivista. Es necesario establecer cómo se plantea y se responde a esta pregunta, y Deleuze, en su lectura de Nietzsche, va a afrontar esta necesidad desarrollando lo que denominará el “método de dramatización” (despojando a la palabra “drama” de todo el *pathos* dialéctico y cristiano que pudiese comprometer su sentido) (NPh p. 89).

Básicamente, en su enunciación elemental, el método de dramatización consiste en no tratar los conceptos simplemente como representaciones abstractas, sino como síntomas de una voluntad que quiere algo, relacionarlos con una voluntad sin la cual no podrían ser pensados: “Dado un concepto, un sentimiento, una creencia, se las tratará como síntomas de una voluntad que quiere algo. ¿Qué quiere el que dice esto, piensa o experimenta aquello? Se trata de demostrar que no podría decirlo, pensarlo o sentirlo, si no tuviera cierta voluntad, ciertas fuerzas, cierta manera de ser. ¿Qué quiere el que habla, ama o crea? E inversamente ¿qué quiere el que pretende el beneficio de una acción que no realiza, el que recurre al ‘desinterés’? ¿Y el hombre ascético? ¿Y los utilitaristas con su concepto de una negación de la voluntad? ¿Será la verdad? Pero, en fin, ¿qué quieren los que buscan la verdad, los que dicen: yo busco la verdad?” (NPh p. 88).

Es importante comprender que con esto no se vuelve atrás, como si la pregunta “¿Qué es?” ejerciera una gravitación invencible. Formulando esta pregunta, ¿qué quiere el que piensa esto o aquello?, y ¿cuándo?, y ¿cómo?, y ¿en qué medida?, simplemente señalamos una regla para el desarrollo de la pregunta fundamental, que sigue siendo “¿Quién?”. Lo que quiere una voluntad, el modo y la intensidad con que lo quiere, tienen que llegar a sumarse para permitir a quien formula la pregunta poder establecer un tipo (pero también un *topos*) capaz de dar cuenta de un determinado concepto. El tipo constituye la relación de fuerzas específicas, así como la cualidad y la intensidad de una cierta voluntad, que se encuentran asociadas a un determinado concepto como a su síntoma. El tipo es lo que quiere la voluntad y la fuerza y el lugar y la ocasión en la que lo quiere. En este sentido, el tipo tiene la forma de un

drama. Esto es, dado un concepto, se lo referirá no a una esencia, sino a una serie de dinamismos dramáticos que lo determinan materialmente (y sin los cuales su representación no significaría nada para nadie): “Sea el concepto de verdad: no basta plantear la cuestión abstracta ‘¿qué es lo verdadero?’. Desde que nos preguntamos ‘¿quién quiere lo verdadero, cuándo y dónde, cómo y cuánto?’, tenemos por tarea asignar sujetos larvarios (yo celoso, por ejemplo), y puros dinamismos espacio temporales (tanto hacer surgir la ‘cosa’ en persona, a una cierta hora, en un cierto lugar; tanto acumular los índices y los signos, de hora en hora y siguiendo un camino que no tiene fin)” (ID p. 137).

Separado de las fuerzas y la voluntad que lo hacen posible, desconectado de su tipo y su *topos* específicos, un concepto deja de tener sentido o, mejor, resulta dominado, subyugado por otras fuerzas, querido por otra voluntad, y de ese modo se torna síntoma de algo nuevo, adoptando otro sentido, un nuevo sentido. Ahí mismo donde en pos de una cierta objetividad parece no querer-se nada: incluso el concepto no dramatizado representa su propia tragedia.

Y del mismo modo en que los conceptos kantianos no son efectivos (legítimos) sin el rol intermediario de los esquemas, los conceptos giran en el vacío (abstractamente) si se los piensa más allá de su conexión material con las fuerzas y la voluntad que el drama que les es propio determina. La analogía no le es ingrata a Deleuze, que sugiere un cierto parentesco de la dramatización con el esquematismo kantiano, al menos en la medida en que el esquema kantiano implica de por sí una organización *a priori* del espacio y del tiempo que determinan “materialmente” un concepto dado (ID pp. 138-151).

## II

¿Qué pasa cuando tratamos un concepto como síntoma? Dramaticemos un poco. En *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze nos da algunos ejemplos que no son casuales. Es un libro, hay que reconocer, lleno de preguntas: ¿quién quiere la verdad?, ¿y quién la dialéctica?, ¿quién dice que sí?, ¿quién es capaz de una verdadera afirmación?<sup>7</sup> Algunas de esas preguntas encuentran en el libro un cierto desarrollo de su drama asociado. No sin alguna suspicacia hemos

elegido para ilustrar este punto el drama que corresponde al concepto de verdad.

Lo que propongo es una verdadera abreviación. Tenemos la verdad. Sabemos que lo que tenemos que preguntar, si queremos una determinación de la verdad que no sea simplemente una abstracción: no ¿qué es la verdad?, sino ¿quién quiere la verdad?, ¿qué voluntad se expresa en la búsqueda de la verdad?, esto es, ¿la voluntad de verdad es síntoma de qué?, ¿qué quiere el que dice: busco la verdad?, ¿cuál es su tipo? (NPh pp. 83-86). Esta forma de plantear el problema, como puede verse, implica desde ya un auténtico desplazamiento de la cuestión; en efecto, preguntarse ‘¿quién quiere la verdad?’ presupone que pueda haber quien no la quiera, quien prefiera la incertidumbre, incluso la ignorancia,<sup>8</sup> y por lo tanto que no tenga necesariamente una respuesta universal (una esencia inmutable), sino, por el contrario, que sólo pueda determinarse en función de una tipología y de una topología: se trata de saber a qué región pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su tipo, quién las formula, quién las concibe, en todo caso (NPh pp. 83-86).

Entonces, las hipótesis, que son, estrictamente, unas hipótesis nietzscheanas: 1) el que quiere la verdad es aquel que no quiere ser engañado; pero esta es una hipótesis débil, dado que requiere de la presuposición de lo que intenta explicar para hacer algún sentido, esto es, que el mundo sea verdadero (en efecto, si el mundo, lejos de ser verdadero, fuera producto de la potencia de lo falso, como comenzamos a sospechar, no querer ser engañado sería una voluntad nefasta, aberrante, condenada antes de comenzar a querer); 2) el que quiere la verdad es aquel que no quiere engañar y que, en caso de imponer su voluntad, de triunfar su tipo, no tendrá que temer, como consecuencia, ser engañado. Ahora bien, ¿cómo hacer para no engañar? Cuidándose, ciertamente, de lo engañoso que hay en nosotros. Por ejemplo las sensaciones, por ejemplo los sentimientos, por ejemplo la vida. La vida, no nos engañemos —se dice el tipo verdadero—, tiende a confundir, a disimular, a deslumbrar, a cegar, esto es, en fin, a engañar.

En primer lugar, entonces, de lo que hay que cuidarse es de la vida y de su elevada potencia de lo falso: “el que quiere la verdad quiere en primer lugar despreciar esta elevada potencia de lo falso: hace de la vida un ‘error’, de este mundo una ‘apariencia’ [...] El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar este mundo como apariencia. A partir de aquí la opo-

sición entre el conocimiento y la vida, la distinción de los mundo, revelan su verdadero carácter: es una distinción de origen moral, una *oposición de origen moral*. El hombre que no quiere engañar quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones para no engañar son razones morales” (NPh p. 109).

Pero el drama de la verdad tiene más de tres actos. Todavía este hombre moralista no es más que un síntoma de una voluntad más profunda: voluntad de que la vida se vuelva contra sí misma (para corregirla, para mejorarla, para reencaminarla), voluntad de que reniegue de sí misma como medio de acceso a otra vida: tras la oposición moral se perfila la contradicción religiosa o ascética. Siguiendo a Nietzsche, Deleuze sabe perfectamente a donde conduce todo esto. La condición ascética, en efecto, no es menos un síntoma a ser interpretado. El ideal ascético todavía quiere algo que no su propia cualidad: no rechaza ciertos elementos de la vida, no la disminuye, sin querer ciertamente una vida disminuida, su propia vida disminuida conservada en su tipo, el poder y el triunfo de su tipo, el triunfo de las fuerzas reactivas y su contagio: “En este punto las fuerzas reactivas descubren al aliado inquietante que las conduce a la victoria: el nihilismo, la voluntad de la nada. Ella es quien utiliza las fuerzas reactivas como medio por el que la vida debe contradecirse, negarse, aniquilarse. La voluntad de la nada es quien, desde el principio, anima todos los valores llamados ‘superiores’ a la vida” (NPh p. 110).

Valores superiores a la vida, como, por ejemplo, la verdad.<sup>9</sup>

### III

Incluso cuando la dramatización nietzscheana de la verdad puede parecer abstracta a primera vista, no se puede dejar de notar que, por el contrario, la elucidación del concepto de verdad no se opera por análisis lógico, sino por su puesta en relación inmediata con una cierta relación de fuerzas que determina una voluntad, un tipo, una forma de vida, a querer la verdad por encima de todas las cosas, incluso a costa de una disminución de la vida misma, con el fin último de conservarse (como tal tipo de vida disminuida) e incluso de extenderse (hacerse con el poder). Este desplazamiento, del análisis lógico (formal o trascendental) a la evaluación de la voluntad y las relaciones de fuerzas que determinan un concepto, es eficaz; y señala ya —como advierte Michael

Hardt— una temprana tendencia en el pensamiento de Deleuze a moverse de la ontología a la ética, y, enseguida, de la ética a la política.<sup>10</sup>

La transvaloración de la pregunta filosófica fundamental no se opera sin transformar radicalmente la imagen del filósofo y de la actividad filosófica. Llegará el momento, en efecto, en que será posible afirmar —como recuerda Deleuze que acostumbraba decir Guattari— que, antes que el ser, está la política (D p. 24). En la época de su trabajo sobre Nietzsche, Deleuze es estratégicamente menos radical, pero ya bajo la mascarada del estudio historiográfico se agazapa en los conceptos nietzscheanos la máquina de guerra que comenzará a operar abiertamente con *L'Anti-Oedipe*. ¿Se encuentra tan lejos, acaso, cuando afirma que “un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”? (NPh p. 3).

Me parece que definir la filosofía como sintomatología es ya, a la vez, un acto filosófico sobre el plano político y una politización del acto filosófico (ID p. 194; NPh pp. 9-10). Médico, artista, legislador, el nietzscheano filósofo del futuro, el pensador deleuziano, rompe relaciones (y es una verdadera declaración de guerra) con esta imagen dogmática del pensamiento que se concibe a sí mismo como la elaboración o manifestación de un universal abstracto, políticamente neutro, moralmente comprometido. Deleuze escribe: “Fenómeno turbador: lo verdadero concebido como universal abstracto, el pensamiento concebido como ciencia pura no han hecho nunca daño a nadie. El hecho es que el orden establecido y los valores en curso encuentran constantemente en ello su mejor apoyo [...] He aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero como es en sí [...] Y desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado” (NPh p. 119).

La ignorancia de los acontecimientos sutiles, del juego de los desplazamientos topológicos y las variaciones tipológicas, que caracteriza a las filosofías mayores, ya no puede ser atribuido a una inconclusión natural (finitud) de estos pensamientos, ni a una falta de elaboración que la filosofía futura vendría



a corregir (progreso), sino que debe ser referida a las fuerzas que actúan en ellas, el lugar en que se instauran, el momento y la situación en la que se viven como verdad, como valor, o como pensamiento. Este es el modo de denunciar, pero también el de construir, de una filosofía efectiva: no ya por referencia a una verdad universal y atemporal que serviría de medida, sino por la relación de toda verdad al tejido de circunstancias, lugares y configuraciones de fuerzas que conspiran para concederle el estatuto de un pensamiento, a instancias de su surgimiento, su conservación o su desenvolvimiento.<sup>11</sup> Para Deleuze, como para Foucault, “la verdad no supone un método para descubrirla, sino procedimientos, proceder y procesos para el querer. Tenemos siempre las verdades que nos merecemos en función de los procedimientos de saber (y especialmente procedimientos lingüísticos), de los proceder de poder, de los procesos de subjetivación o de individuación de los que disponemos” (PP p. 159).

En este sentido, la nueva imagen del pensamiento perseguida por Deleuze pasa, en primer lugar, por romper con la idea de que lo verdadero es elemento del pensamiento. Por el contrario, el elemento del pensamiento es el sentido y el valor. “Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento [...] No hay idea más falsa que la verdad salga de un pozo. Sólo hallamos verdades allí donde están, a su hora y en su elemento. Cualquier verdad es verdad de un elemento, de una hora y de un lugar: el minotauro no sale de su laberinto” (NPh p. 119).

La lógica, no deja nunca de decirnos Deleuze, debe ser sustituida por una topología y una tipología (ID pp. 164-167). Un concepto, una idea, una palabra, únicamente tiene un sentido en la medida en que quien lo formula, la piensa, la pronuncia, quiere algo al formularla, pensarla, decirla. La filosofía se pone a sí misma entonces una única regla: tratar el concepto como una actividad real, desenvuelta por alguien, desde un cierto punto de vista, en virtud de ciertas circunstancias y objetivos, a partir de un determinado lugar. Un poco como en la filología nietzscheana, la filosofía busca descubrir al que piensa y formula conceptos: “¿Quién utiliza tal palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intención? ¿Qué quiere al decir tal palabra? La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto” (NPh p. 85).

Sintomatología, la filosofía pasa a tratar los fenómenos, las ideas y los conceptos como los síntomas de una relación de fuerzas capaz de producirlos. No hay concepto, idea, verdad que antes no sea la realización de un sentido o de un valor: “la verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello” (NPh pp. 118-119). Todo depende del valor y del sentido de lo que pensamos. Y es por eso que tenemos siempre las ideas, los conceptos y las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos, del valor de lo que creemos.

### **De la crítica a la experimentación**

Indudablemente, en la obra de Deleuze, el método dramático se perfila en una primera instancia como crítica. Como en una puesta en escena de las elaboraciones conceptuales de *Nietzsche et la philosophie*, asistimos al desenvolvimiento de una genealogía particular, en donde la pregunta es dirigida, antes que nada, en la dirección de una tipología específica, donde las apuestas hechas y las fuerzas en juego en torno a los valores y los conceptos instaurados se conjugan para proyectar una imagen del pensamiento dominante, esto es, de la suma de los presupuestos objetivos y subjetivos de un pensamiento establecido, instituido, *de facto*, y que paradójicamente nos separaría, al mismo tiempo, de la posibilidad de cuestionarnos sobre lo que significa pensar. Digo una genealogía particular, porque la puesta en acción del método dramático implica un desplazamiento de esta crítica —de la historia efectiva de la que hablaba el Foucault de “Nietzsche, la genealogie, l’histoire”—, a esa suerte de arqueología del presente que buscaría sentar los principios del Foucault de *Qu’est-ce que les Lumières?*.

La temprana genealogía de la representación que encontramos en *Différence et répétition* y en *Logique du sens*, es, ciertamente, una genealogía en el sentido convencional, donde los síntomas y los tipos, los personajes y los lugares comunes, aparecen inscritos en la propia historia de la filosofía, pero esta modalidad ya no parece ser retomada en la crítica de otros conceptos fundamentales en la construcción del pensamiento de Deleuze. El drama genealógico, en

efecto, es rebatido sobre el presente, y la función de la historia efectiva es retomada por una geografía, una geología, e incluso una cartografía muy especiales (MP p. 149). A través de la tipología y de la topología se trata, de un modo privilegiado, de saber a qué región y a qué tipo pertenece una verdad, o un concepto, o un valor instituido. Esto no lleva, sin embargo, a indagar en la historia la constitución de los mismos, aunque pueda haber notas históricas introducidas en los análisis específicos; incluso cuando se encuentre presente, la componente histórica acaba siempre por subordinarse al plano de la actualidad. El método dramático deleuziano conduce, así, a una genealogía en la que la proveniencia y el surgimiento de las figuras en causa constituyen los elementos, menos de una historia, que de una geografía, y esto en la misma medida en que considera al pensamiento, no ya como una sucesión de sistemas cerrados, sino como un plano esencialmente abierto, que presupone ejes y orientaciones, espacios de diverso tipo sobre los cuales se mueve: “Cuando preguntamos: ‘¿qué significa orientarse en el pensamiento?’, parece que el mismo pensamiento presupone ejes y orientaciones según los cuales se desarrolla, que tiene una geografía antes de tener una historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas” (LS p. 152; *cfr.* DF p. 59).<sup>12</sup>

La influencia de la pregunta dramática nietzscheana, por lo tanto, lleva a Deleuze menos en la dirección de una historia de los valores, que en la asunción del mundo como síntoma, como sistema de signos, como puesta en escena, no ya de simples valores representativos, sino de las verdaderas fuerzas productivas de la realidad (ID pp. 192-197; PP p. 28). Y tal vez en esto radique lo esencial de la crítica deleuziana: escenar las fuerzas, pintar las fuerzas, pensar las fuerzas.<sup>13</sup> Poner en conexión los conceptos que se pretenden absolutos y los valores que se quieren universales con una región específica del plano y un determinado modo de existencia.

En todo caso, el método dramático revela rápidamente una segunda vocación, más allá de la crítica y la desactivación de los valores instituidos. Así como comprende que el pensador no está nunca completamente fuera de la imagen que se empeña en criticar, que los síntomas están siempre en alguna medida presentes en el cuerpo de quien hace el diagnóstico (y en este sentido apela a la sustitución del martillo por la lima) (MP p. 198), Deleuze no propone su precipitación sin aspirar a algún tipo de transformación. En este sentido,

tal vez sea el pensador contemporáneo que con más fuerza ha abrazado la idea de inactualidad. Y si critica unos determinados regímenes de signos, lo hace siempre en la esperanza de otros regímenes, presentes o por venir. Como dice Rajchman, la cuestión no es simplemente hacer la desconstrucción de la identidad; la cuestión está en saber concebir nuevos modos de ser que ya no se apoyen en la identidad.<sup>14</sup> O, para tomar un ejemplo deleuziano, inspirado en Nietzsche: no basta con identificar el ideal ascético, ni referirlo a las fuerzas que se ocultan por detrás (resentimiento, mala conciencia, depreciación de la vida, etcétera); es necesario concebir una alternativa; no simplemente reemplazarlo, sino incluso no permitir que subsista nada del propio lugar, quemar el lugar, levantar otro ideal en otro lugar, una voluntad completamente diferente (NPh pp. 40, 81, 107, 111-117 y 132-133).

En este sentido, el método dramático, invirtiendo su funcionamiento elemental, no se limita ya a poner de manifiesto las fuerzas y los modos existenciales que hay por detrás de los conceptos y los valores en curso, sino que se propone descubrir nuevas relaciones de fuerza, la reconstitución de modos inexplorados de existencia; en fin, la invención de nuevas posibilidades de vida, capaces de ponernos a la altura, de hacernos dignos, de conceptos y valores diferentes (PP pp. 136 y 138). Se pasa así de la crítica a la experimentación, en un movimiento paralelo (y simultáneo, como veremos, en la práctica) al que había llevado a Deleuze de la genealogía de la historia a la cartografía de la actualidad. Porque el modo en que se destruye la actualidad es complicándola, esto es, señalando posibilidades latentes donde nada se dejaba prever, diagnosticando la salud en el seno mismo de la enfermedad y dando cuenta de la presencia de lo heterogéneo bajo la superficie de los sistemas hegemónicos.<sup>15</sup>

#### I V

En la práctica efectiva todo esto funciona de diversas maneras, pero la duplicidad de la dramatización —crítica y experimentación— siempre se encuentra presente. Los tipos siempre vienen de a dos, o de a tres, y los regímenes de signos no son únicos, sino diversos. La tipología deleuziana es, ciertamente, una tipología pluralista.

Para tomar un ejemplo temprano, notemos que, en el estudio sobre Masoch, que es del 67, Deleuze ya veía la importancia de afinar la caracterización de los síntomas y la elaboración de los tipos para la erradicación de las ilusiones de universalidad, formal o dialéctica, que afectan todas las categorías del pensamiento cuando estas son formuladas sobre un horizonte esencialista (SM p. 11). El sado-masochismo, en tanto entidad clínica, en efecto, como resultado de un corte de este tipo (¿qué es la violencia en el erotismo?), no se deja comprender satisfactoriamente en las prácticas singulares. Con el desplazamiento dramático de la pregunta (¿quién quiere la violencia?, ¿y cómo?, ¿sobre sí?, ¿sobre los otros?, ¿como medio de aniquilación?, ¿o como vía de sublimación?, ¿absoluta?, ¿reglada?), la multiplicación de los síntomas en juego (introducción del contrato en la relación, importancia de las pieles), así como la determinación de unos tipos singulares (el masoquista, la mujer verdugo, el sádico, la víctima), no busca destruir la posibilidad de una esencia única y universal (disociación del síndrome en líneas sintomáticas irreductibles), sin abrir al mismo tiempo una diversidad de perspectivas nuevas (sobre todo una perspectiva menor —el masochismo—, como alternativa a una perspectiva hegemónica —el sadismo, o, si se prefiere, el sado-masochismo).

Y si es difícil considerar el pensamiento como se considera el sadismo o el masochismo, no lo es comprender que es posible la destitución de la universalidad de unas categorías por su referencia a unos tipos locales y a unos regímenes de signos irreconciliables. Y viceversa. Deleuze comprende que no se determina un tipo, que no se hace el mapa de una región, en fin, que no se abre una perspectiva cualquiera sin disolver por ese mismo acto al universal que bloqueaba esas singularidades bajo la doble ilusión de un horizonte particular y de un sujeto universal. La pluralidad de los síntomas señalados, su singularidad específica y su irreductibilidad propia, basta para disolver cualquier síndrome, sin necesidad de recules históricos o proyecciones ideales.

Esto cada vez se hace más evidente a medida que Deleuze avanza en la crítica del pensamiento clásico, y, si en los primeros trabajos todavía encontramos presente la tentación de una crítica histórica (pienso, como dije, en la genealogía de la representación, pero también, por ejemplo, en el estudio sobre Kant), progresivamente notamos un privilegio cada vez mayor de la experimentación (creación de nuevos tipos, valorización de modos menores de existencia, apertura de nuevos espacios).

El presente como síndrome, esto es, como estado *de facto* que *de jure* se pretende puntual, homogéneo y monolítico, no se combate por la referencia a su fundación en la historia sobre una injusticia, una inmoralidad o una estupidez, sino por su desmultiplicación en una actualidad multifacética, heterogénea, trabajada por la latencia de lo inactual, esto es, de lo que diferido, lo divergente, lo menor, lo lateral. El método dramático hunde así la pretensión universalista del presente en la (in)actualidad fragmentaria de lo que no tiene representación. Cuando se pregunta quién, la respuesta viene siempre de lo diferente, porque ya no se busca pregunta para reencontrar lo eterno o lo universal, sino para encontrar las condiciones bajo las cuales se produce algo de nuevo (DF pp. 284 y 321).

Se yerra el blanco, entonces, cuando se acusa a la tipología de reduccionismo. Los tipos no son reducciones de las existencias individuales a sus rasgos específicos, sino creaciones de verdaderos modos singulares de vivir, de pensar y de moverse. Es, antes, el esencialismo (una esencia para todos), con su pretensión a la universalidad (una representación para todos), que reduce o empobrece: y es que el precio de la esencia y de la representación implica siempre la aceptación de un mínimo de conceptos y valores fundamentales como lugar común donde reconocerse como sujetos diferentes (sólo que no se habla entonces desde la diferencia, sino en nombre de la identidad, de lo que se representa). La tipología, por su parte, nace de la convicción de que los valores y los conceptos no son unos y los mismos para todos, que la dialéctica de lo universal y de lo individual no ayuda a nadie, y a nadie le da voz, y contra esto propone unos tipos regionales, perspectivistas, no totalizantes.<sup>16</sup> Nada impide, en principio, que estas tipologías puedan ser enriquecidas todo lo que se quiera, o incluso que sean sustituidas, pero siempre de acuerdo a las necesidades y a los objetivos concretos de nuestro pensamiento y de nuestras vidas (y hasta en esto funciona la tipología al contrario que la especificación en la representación, porque no trabaja para la mayor determinación de un concepto, sino para instauración o la destrucción estratégica de los conceptos que oportunamente puedan ganar importancia para nosotros) (QPh p. 10).

Contra la universalidad de la esencia, el método dramático afirma una perspectiva (o varias), contra la homogeneidad de la representación, una diferencia (o una serie de diferencias), contra hegemonía de los sistemas afectados a ese

doble régimen, la subversión (o la inversión) de las reglas sobre sus fronteras. Deleuze escribe: “He aquí entonces que la Ética, es decir, una tipología de los modos de existencia inmanentes, reemplaza a la Moral, que relaciona toda existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la Ética invierte el sistema del juicio” (SPP p. 35).

## V

En la práctica efectiva, el método dramático funciona en la obra de Deleuze de diversas maneras, con diversos objetos, y ciertamente con diversos resultados. Por un lado, encontramos esbozadas tipologías de origen nietzscheano, psicoanalítico, clínico, literario, político, semiótico, biológico, químico, e incluso, si se puede decir, filosófico; nos referimos, no a las fuerzas, a las determinaciones de la voluntad y los modos de ser que caracterizan, sino al origen de los modelos, o, mejor, a la filiación de las singularidades fundamentales en la composición de los tipos principales. Por otro lado, tenemos una repartición de los tipos que, incluso cuando pueda llegar a aparentar superficialmente por una lógica binaria, no pasa siempre por oposiciones claramente establecidas (sedentario-nómada, esquizofrénico-neurótico, raíz-rizoma), sino que circunstancialmente deja lugar a tríadas que implican relaciones inconmensurables (imperial-despótico-capitalista, maníacodepresivo-paranoico-perverso), y que, en casos aislados, se abre a una diversidad tipológica mayor (así, por ejemplo, en “587 AC - Sobre algunos regímenes de signos”). Finalmente, el objeto de los dramas aparece en principio como siendo de una diversidad enorme, poniendo en escena cosas *a priori* tan alejadas entre sí como la verdad, el juego, la enfermedad mental, el sentido común, etc., etc., etc.

Y, sin embargo, bajo todas estas diferencias, se diría que podemos reconocer un procedimiento común, que consiste en la destrucción de los regímenes hegemónicos de signos, conceptos y valores, por la confrontación de los mismos con una serie de perspectivas alternativas, a las que los tipos, los *topoi*, y en general la conjugación de sus relaciones características sobre un espacio teatral, les dan un cuerpo en el pensamiento.

Vemos a este mecanismo diferencial imponerse sobre la genealogía, por ejemplo, en una de las primeras tipologías deleuzianas (probablemente tam-

bién una de las más famosas), aplicada a los principios de repartición del sentido común, de hecho planteados como universales por derecho propio. El sentido común, en efecto, implica un principio de repartición que se autodetermina —no poco paradójicamente— como una de las cosas mejor repartidas del mundo (un principio de repartición para todos). Deleuze no evita completamente la tentación genealógica, que, como señalábamos, está más presente que nunca en *Différence et répétition* (libro en cuestión), y sugiere que “la cuestión agraria posiblemente haya tenido una gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes (“por una parte y por otra”)” (DR p. 54), pero, sin detenerse en el análisis de esa eventual filiación, concentra el trabajo de destrucción en la elaboración (creación) del tipo correspondiente a una distribución semejante (sedentario) y su confrontación a un tipo menor (nómada), al que estaría asociada a una suerte de distribución inconmensurable. Vemos, entonces, que el tipo sedentario procede a realizar distribuciones “mediante determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o territorios de representación limitada. [...] Incluso los dioses tienen cada uno su dominio, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen a los mortales sus límites y legados conforme a su destino”, en tanto que el tipo nómada implica un *nomos* diferente “sin propiedad, cierre ni medida. En ella no hay ya reparto de un distribuible, sino más bien reparto de los que *se* distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o al menos sin límites precisos. Nada revierte ni pertenece a nadie, pero todas las personas se hallan disponibles aquí y allá de modo que resulte posible cubrir el máximo espacio posible. Incluso cuando se trata de lo serio de la vida se diría que se trata de un espacio lúdico, de una regla de juego, por oposición al espacio como *nomos* sedentario. Llenar un espacio, repartirse por él, es muy distinto de compartir el espacio. Es una distribución errante, e incluso “delirante”, en la que las cosas se despliegan en toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se reparte, según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él, en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo). Una tal distribución tiene un carácter demoníaco más que divino, pues la particularidad de los demonios es operar entre los campos de acción de los dioses, así como el saltar por encima de las barreras o los cercados, enredando las propiedades” (DR p. 54).



Contraposición de la que resulta lesionada la presunta universalidad del sentido común, en tanto principio de repartición, dado que se lo reconoce como siendo simplemente una manifestación (síntoma) de una configuración particular de la voluntad (perspectiva), cuya figura (el hombre sedentario) denunciaría en el rostro la imposibilidad de ser capaz de representar a todos (al menos con legitimidad, puesto que de todos modos continúa haciéndolo de hecho). Pero, al mismo tiempo, y esto es seguramente lo que mejor caracteriza el teatro deleuziano, no somos remitidos a la historia de la dominación de lo nómada por lo sedentario (genealogía que nos conduciría, en el mejor de los casos, a la comprensión de la instauración de la hegemonía de este segundo tipo, y a la toma de conciencia de las condiciones negativas de lo que somos: no somos nómades), sino que, a partir del desplazamiento de la atención sobre lo nómada, vemos abrirse toda una serie de potencialidades, implicadas por este tipo menor, como la posibilidad efectiva (de hecho) de pensar (la repartición) de otra manera (devenir nómada).

El profesor público y el pensador privado, la raíz y el rizoma, el amante y el amigo, el aparato de estado y la máquina de guerra, son en la filosofía de Deleuze otras tantas puestas en escena diferenciales, de las que resulta la problematización de una figura o un régimen hegemónico o mayor, lo mismo que el descubrimiento de las potencialidades de un tipo o un espacio reglado o subordinado, en todo caso menor, y a través de las cuales se aspira, no simplemente a la comprensión de una relación de fuerzas de hecho, en el mejor de los casos a la destitución de un derecho, sino a su transformación o transvaloración efectiva sobre un plano determinado. Una línea de fuga menor —diríamos, retomando el vocabulario de Deleuze— para una línea de dominación mayor.

## V I

Este teatro de lo menor, de lo de menos (como cuando se dice “eso es lo de menos”), fue tematizado explícitamente por Deleuze en torno a la obra de Carmelo Bene. No se trata, exactamente, del mismo problema. Sutilmente nos vemos desplazados del descubrimiento del teatro nietzscheano, que no es retomado ya en este pequeño texto, ni en sus tematizaciones específicas ni en

sus líneas generales, pero hay sin duda una búsqueda, como en Nietzsche, de una alternativa a la historia sobre un espacio dramático nuevo: “A propósito de su obra *Romeo y Julieta*, CB dice: ‘Es un ensayo crítico sobre Shakespeare’. Pero el hecho es que CB no escribe sobre Shakespeare; el ensayo crítico es él mismo una obra de teatro” (S p. 87).

En este sentido, Deleuze reconoce en la obra de Carmelo Bene uno de los elementos más importantes de su filosofía, la distinción entre dos modos de vida, de existencia, de funcionamiento: lo mayor y lo menor, como posibilidades diferenciales de llevar adelante el pensamiento, hacia o más allá de la historia, del poder, y de la representación. Y reconoce, sobre todo, un método, o si se prefiere, unos procedimientos, capaces de invertir o destruir el primero de esos modos para producir el segundo, que no pasan por la crítica, al menos en el sentido historiográfico, sino por la experimentación: “No se trata de ‘criticar’ a Shakespeare, ni de un teatro en el teatro, ni de una parodia, ni de una nueva versión de la obra, etc. CB procede de otro modo, y es más nuevo” (S p. 88).

Todas estas cosas bastarían para justificar la curiosidad de Deleuze. Pero hay algo más, y es que en los procedimientos del italiano parecieran resonar, con una intensidad y una claridad que (digámoslo) no caracterizan la obra deleuziana, los propios procedimientos dramáticos del francés. Quiero decir que la minorización o reducción de las representaciones mayores, que Bene pone en escena, parecieran implicar exactamente la misma estrategia con que Deleuze se acerca a los conceptos y valores que se pretenden universales, de la que hemos intentado dar algunos ejemplos, y de la que ahora buscaremos mostrar el procedimiento básico.

Porque ¿qué significa minorizar? Tomaremos, como Deleuze, el caso de Bene, para facilitar las cosas. Digamos que tenemos una pieza fundamental de la dramaturgia occidental (como podríamos tener un concepto, si nos situáramos sobre el teatro de la filosofía), *Hamlet* o *Romeo y Julieta*, ¿qué significa minorizarla, darle un tratamiento menor, hacer un *Hamlet de menos*, un *Romeo y Julieta menor*? La obra de Bene nos ofrece una respuesta ostensiva; Deleuze escribe: “Supongamos que amputa a la obra originaria uno de sus elementos. Sustrae algo de la obra originaria. [...] No procede por adición, sino por sustracción, amputación [...] por ejemplo, amputa a Romeo, neutraliza a Romeo

en la obra originaria. Entonces toda la obra, porque ahora carece de un fragmento escogido no arbitrariamente, va probablemente a bascular, volver sobre sí, plantearse sobre otro lado. Si amputa a Romeo, va a asistir a un sorprendente desarrollo, el desarrollo de Mercuzio, que no era más que una virtualidad en la obra de Shakespeare” (S p. 88). *Un Romeo de menos* o *La perspectiva de Mercuzio*.

¿Por qué Romeo? ¿Por qué Romeo y no otro personaje cualquiera? ¿Por qué excluir a Romeo (“no arbitrariamente”), y con qué objeto? En principio, diríamos, porque, buscándose el desenvolvimiento de las virtualidades latentes en los personajes menores (como Mercuzio), tenemos que dirigir nuestra atención hacia los elementos que lo mantienen en la sombra o en el silencio, hacia los personajes hegemónicos (en este caso, Romeo). Estos personajes constituyen marcadores de poder desde dos puntos de vista: por una parte, representan el poder de un modo más o menos explícito (Romeo es el representante de la familia), pero, más importante, por otra, constituyen el elemento sobre el cual se construye toda la representación (Romeo funciona como eje del drama y constituye el punto de fuga en el que concurren todas las perspectivas). Como explica Deleuze: “Se pregunta sobre qué caen las sustracciones iniciales operadas por CB [...] lo que es sustraído, amputado o neutralizado, son los elementos del Poder, los elementos que hacen o representan el sistema del Poder: Romeo como representante del poder de las familias, el Señor como representante del poder sexual, los reyes y los príncipes como representantes del poder del Estado. Ahora, los elementos del poder en el teatro son a la vez lo que asegura la coherencia del sujeto tratado y la coherencia de la representación sobre escena. Es a la vez el poder de lo que es representado y el poder del teatro mismo” (S pp. 93-94 y 119-120).

Todo esto, evidentemente, tiene un objeto. La sustracción de los elementos del poder apunta a la búsqueda de un desequilibrio del que puedan surgir nuevas posibilidades, no sólo desde el punto de vista de la materia tratada, sino también desde el de la forma teatral.<sup>17</sup> Suprimidos estos marcadores de poder, todo surge “bajo una nueva luz, con nuevos sonidos, nuevos gestos” (S pp. 103-104).

Bene opera así sobre las piezas clásicas del teatro, no para tomarlas en lo que las constituyen y hacer la historia o la crítica, tampoco para agregarles

cualquier cosa y hacer, por ejemplo, una parodia, sino para, restándoles un elemento cualquiera, pero no al azar (se amputan siempre los marcadores de poder), producir algo de nuevo, no sólo desde el punto de vista del contenido (una nueva perspectiva), sino también, y esto es fundamental, desde el punto de vista de la forma (se trata, siempre, de una perspectiva menor, no hegemónica, otra cosa que una representación): “El hombre de teatro no es ya autor, actor o escenador. Es un operador. Por operación es necesario entender el movimiento de sustracción, de amputación, pero ya recubierto por otro movimiento, que hace nacer y proliferar algo de inesperado, como en una prótesis: amputación de Romeo y desarrollo gigantesco de Mercuzio, el uno en el otro. Es un teatro de una precisión quirúrgica. Desde entonces, si CB tiene necesidad de una obra originaria, no es para hacer una parodia a la moda, ni para agregar literatura a la literatura. Al contrario, es para sustraer la literatura, por ejemplo, sustraer el texto, una parte del texto, y ver lo que resulta. Que las palabras dejen de hacer ‘texto’... Es un teatro-experimentación, que comporta más amor por Shakespeare que todos los comentarios” (S p. 89).

Deleuze encuentra así, en los procedimientos de Bene, por vuelta de 1978, un modelo teatral o dramático para la producción de lo diferente, lo múltiple, lo plural; y, lo que es más importante, un modelo operativo (con consecuencias reales en el teatro y en la crítica, en el pensamiento y en la historia), que lleva a la efectividad lo que en 1976 —en este texto que constituiría la introducción a *Mille plateaux: Rizome*— aparecía apenas como un imperativo formal: escribir a  $n$ ,  $n-1$  (MP pp. 35-36). Porque, como señalaba, junto con Guattari “no basta con gritar ¡Viva lo múltiple!, aun cuando esta exclamación sea difícil de lanzar. Ninguna habilidad tipográfica, léxical o inclusive sintáctica será capaz de hacerlo entender. Lo múltiple *hay que hacerlo*, no precisamente añadiendo siempre una dimensión superior, sino, por el contrario, lo más sencillamente posible, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre  $n-1$  (sólo así es como el uno forma parte de lo múltiple, estando siempre abstraído). Substraer lo único de la multiplicidad a construir; escribir  $n-1$ ” (MP p. 13).

Dar un tratamiento menor a un autor considerado como mayor es un procedimiento de este tipo. Operando una selección de los elementos que dominan una determinada representación teatral, y poniéndolos de lado por un momento, resulta posible redescubrir potencialidades subyacentes a lo que

esta representa (S pp. 95-96). Es el modelo de la dramatización que Deleuze busca introducir en la filosofía: asociando, por ejemplo, un carácter tipológico a un concepto que es propuesto como universal, esto es, minorizando el plano conceptual que sobredetermina, y refiriéndolo a las relaciones de fuerzas singulares de las que depende, abrir el pensamiento a lo múltiple que se encontraba subordinado a la lógica de ese concepto en su régimen mayor, universal o representativo.

Y es que “habría como dos operaciones opuestas. Por una parte, se eleva a lo «mayor»: de un pensamiento se hace una doctrina, de una manera de vivir se hace una cultura, de una manera de vivir se hace una cultura, de un acontecimiento se hace la Historia. Se pretende así reconocer y admirar, pero de hecho se normaliza. [...] Entonces, operación por operación, cirugía por cirugía, se puede concebir lo contrario: cómo ‘minorar’ (término empleado por los matemáticos), cómo imponer un tratamiento menor o de minoración, para derivar los devenires contra la Historia, las vidas de la cultura, los pensamientos contra la doctrina, las gracias y las desgracias contra el dogma. Cuando se ve lo que Shakespeare sufre en el teatro tradicional, su magnificación-normalización, se reclama un tratamiento diferente, que reencontraría en sí esta fuerza activa de minoridad” (S p. 97).

¿Acaso Deleuze no nos proponía en *Différence et répétition*, y de este modo preciso, una ontología menor, o la perspectiva de la univocidad? En efecto, cuestionando la representación, poniendo de lado (¿por un momento?) la lógica de la identidad, la semejanza y la analogía, asistíamos al desarrollo de una línea menor de pensamiento que se desarrollaba en una doctrina del ser unívoco. Era importante que se tratara de una perspectiva nueva, pero era todavía más importante que la fuerza de la misma no ocupase el lugar de la antigua representación, que se asumiera como perspectiva, no para ejercer un poder, sino para marcar, por un momento, la diferencia. Como Bene, Deleuze parece detestar “todo principio de constancia o de eternidad, de permanencia del texto: ‘El espectáculo comienza y acaba en el momento en que se lo hace’. Y la obra acaba con la constitución del personaje, no tiene otro objeto que el proceso de esta constitución, y no se extiende más allá. Se detiene con el nacimiento, tanto como el hábito se detiene con la muerte” (S p. 91). Por esto, lo mismo que Bene, Deleuze está constantemente llamándonos a retomar los conceptos

y replantear los problemas, en una continua revisitación, no ya del pasado, sino de nuestro más perentorio presente.

Quiero decir que estoy convencido que Deleuze construye su teatro sobre procedimientos análogos a los de Bene, no solamente en este caso específico de *Différence et répétition* como en el resto de los dramas que pone en escena a lo largo de toda su obra. Sus dramas implican siempre este movimiento doble (que no significa simplemente tipologías binarias): minorización de una figura mayor seguida de la proliferación de las figuras menores, esto es, desplazamiento de los conceptos y los valores que tienden a ocupar el centro de la escena del pensamiento para proceder a la exploración de la periferia, por un momento desligada de la sujeción a un poder central. Ejemplo: minorización de la figura del filósofo platónico (en tanto domina el paisaje de la filosofía) por referencia a una configuración de la voluntad particular (psiquismo ascensional o complejo maniaco-depresivo), seguida de la una exploración de los tipos menores (el pensador presocrático o la perspectiva de la esquizofrenia, el sabio estoico o el punto de vista de la perversión), hasta entonces subordinados a esta figura hegemónica (LS pp. 152-158).

Es cierto que volvemos a sentir una cierta incomodidad en comparar las filosofías con las figuras de la patología psicoanalítica (y los conceptos con las plantas, o con los animales, o incluso con las piedras), pero la realidad es que, más allá de la frágil salud los ideales universalistas, nos encontramos con verdaderas enfermedades filosóficas, como síntomas de una renovada y más alta salud, que pluralizan el pensamiento y hacen de los conceptos, de los valores y de la vida una respuesta —acotada, topológica, tipificada, pero de todos modos siempre más efectiva— a un problema singular.

Nos quedará por elucidar, en todo caso, el estatuto de estos tipos que encuentran su origen en lugares tan diversos como la psicopatología y la biología, y que en su funcionamiento elemental parecieran repetir experiencias tan radicales como la de Carmelo Bene. Invertir el sentido de nuestra problematización y, después de haber llevado la filosofía al teatro, llevar el teatro al palco de la filosofía.

### **(Dis)continuidad del método dramático: *L'Anti-Oedipe***

En Portugal, durante la primera presentación de estos textos precedentes, Nuno Nabais me levantaba una objeción de método, que era también un cuestionamiento de los contenidos de mi lectura de la cuestión del teatro en Deleuze. Me señalaba, en efecto, que el teatro deleuziano que yo ponía en escena aparecía “como un *topos* permanente, que funcionaba por alargamientos, pero nunca por pliegues interiores, retrocesos, abandonos”.

Entonces yo estaba convencido de que la omisión estratégica de la crítica del teatro de la representación, no resultaba relevante para la estructuración de un método dramático (crítico o experimentalista) y que la singularidad de *L'Anti-Oedipe* en la obra de Deleuze podía y debía encararse como eso, como una singularidad o un paréntesis sin mayores consecuencias para la exposición del resto de su filosofía (al menos por lo que respectaba a la formulación de la cuestión dramática).

Apostaba, así, no a una “continuidad simple y evidente”, sino a una discontinuidad radical, en la que los libros no volvían sobre los libros (anteriores), y que en esa misma medida podían ser leídos según la idea de la interpretación de los aforismos nietzscheanos que el propio Deleuze desarrollaba en 1972 (ID pp. 351-364); esto es, haciendo uso de los diferentes textos en vista de un problema que, rigurosamente, los excedía a cada uno de los mismos aisladamente. Me interesaba menos, por lo tanto, la evolución de un tema (el tema del teatro en Deleuze, para poner el caso), que la (re)evaluación de unos textos singulares (los textos más fuertemente tipológicos o perspectivistas), cuyo agenciamiento podía llegar a dar consistencia a un plano relegado del pensamiento deleuziano (la constitución de la filosofía como teatro o perspectivismo generalizado).

Por otra parte, la singular discontinuidad de *L'Anti-Oedipe*, con el giro o cambio de posición que parecía representar respecto del teatro —del elogio a la crítica—, me parecía circunscripta. Táctica local para la destrucción del aparato hermenéutico psicoanalítico que, en lo esencial, no alcanzaba el corazón de la pasión deleuziana por el teatro. Al fin y al cabo, apenas seis años más tarde, en 1978, Deleuze publicaba un ensayo sobre el teatro de Carmelo Bene, en el que un mecanismo de puesta en escena volvía a demostrar toda la importancia que el teatro podía tener para el pensamiento.

Volviendo ahora sobre la cuestión, sin embargo, comprendo que esa omisión estratégica acababa por empobrecer la lectura del giro experimentalista

que hacía. La crítica de *L'Anti-Oedipe*, al fin y al cabo, obligaba a Deleuze a redefinir su idea del teatro como teatro de producción y a ser más específico (y también más inteligente) por lo que tocaba al desplazamiento que este último implicaba respecto del teatro de la representación (rompiendo efectivamente con la fácil oposición entre génesis y representación, a la que, después de todo, programáticamente, ya renunciaba en sus primeras obras).

Así, en el análisis de la obra de Bene, Deleuze insiste en el hecho de que sus puestas en escena (representaciones) no representan las piezas de Shakespeare, ni en el sentido de repetirlas (hacerlas de nuevo presentes) ni en el sentido de criticarlas (dar una representación distanciada de las mismas), sino que operan una substracción sobre las mismas (de los agentes que estabilizan la representación: la historia, la estructura, el diálogo), cuyo objeto inmediato es la puesta en variación de las mismas, en vista de una producción generalizada de efectos (entre los cuales la nueva representación no es ni el único ni el más importante).

Me parece imprescindible, por todo esto, que hagamos una especie de paréntesis y nos detengamos un momento para preguntarnos en qué consiste exactamente la crítica del teatro presente en *L'Anti-Oedipe*. ¿Por dónde pasa? ¿Y qué consecuencias tiene sobre la idea deleuziana del teatro?

## VII

Como es sabido, una de las líneas que guiaba el proyecto esquizoanalítico de *L'Anti-Oedipe* era la crítica de la concepción psicoanalítica del deseo y su sustitución por una concepción materialista alternativa. Rompía, en ese sentido, con la estrecha ligación que las obras anteriores de Deleuze pretendían mantener con el psicoanálisis (para poner sólo un ejemplo, recordemos que *Logique du sens* buscaba funcionar, entre otras cosas, como una novela psicoanalítica) (LS p. 7).

Ahora bien, por lo que concierne a la evolución de la idea deleuziana del teatro, esta ruptura no parece tan evidente. En efecto, esta crítica del freudismo y del lacanismo pasa muy especialmente, como se anuncia desde el título del libro, por una des(cons)trucción del teatro edípico como modelo del inconciente. Pero esta crítica no es nueva para Deleuze.



Ya en *Différence et répétition*, y ya contra la apropiación popularizada de Freud, Deleuze señalaba que cuando se imagina el inconciente como un teatro donde tiene lugar una representación cuyos protagonistas son los componentes de la familia nuclear (padre, madre, hijo) se cae en el peor de los errores: la confusión de la producción deseante del inconciente con una escenación o representación (DR pp. 26-30). Se compromete así, a manos del *teatro* familiar o edípico, lo que de vital supone el psicoanálisis para el pensamiento: el descubrimiento del inconciente como *producción* inmanente del deseo.<sup>18</sup>

No es otra, en principio, la crítica amonedada en *L'Anti-Oedipe*. Último avatar de la historia de la representación, el psicoanálisis aparece como un agente de falsificación del deseo, que desconoce su dimensión material y productiva, o la aliena en la representación mítica o estructural de una lógica de antemano sobredeterminada: “desde que nos introducimos en Edipo, desde que se nos mide con Edipo, ya se ha desarrollado el juego y se ha suprimido la única relación auténtica: la de producción. El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: *el inconciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo*; las unidades de producción del inconciente fueron sustituidas por la representación; el inconciente productivo fue sustituido por un inconciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)” (AE p. 31).

Teatro antiguo, por lo que respecta a la historia del teatro, pero también por lo que respecta a la crítica deleuziana. Un teatro de la representación, al fin y al cabo, en el sentido lato de la palabra, respecto del cual Deleuze ya tomaba sus distancias cuando buscaba determinar el método dramático que caracteriza sus libros anteriores. Porque la denuncia de los sistemas materiales por detrás de las representaciones instituidas, como vimos, no apelaba ni podía apelar a un teatro de la representación. Al menos en la medida en que Deleuze, como “dramaturgo”, se imponía por objeto la destrucción de la identidad de las cosas representadas (valores, conceptos, acontecimientos) y de las figuras por detrás de la identidad de la propia representación (autor, historia, espectador), abriéndolas a las relaciones de fuerzas y los problemas singulares de los cuales dependía su existencia (DR pp. 191-192; ID, pp. 137-138).

Por lo tanto, si en *L'Anti-Oedipe* el teatro es calificado de “burgués” (AE p. 115), o si lo teatral deja de ser considerado positivamente (“esta máquina tan sólo es teatral”) (AE p. 33), es porque la apropiación psicoanalítica del teatro —desde la tragedia de Edipo al psicodrama— pasa por una reducción de las relaciones de producción al orden de la representación (teatro fantasmático), antes que por el teatro de la crueldad que ya proponía Deleuze a partir de Artaud y de Nietzsche, como puesta en escena de la relación singular de fuerzas o sistema material de producción que está a la base de toda representación. Teatro de la crueldad del que, por otra parte, continúa reclamándose Deleuze en *L'Anti-Oedipe*, en tanto “puesta en escena de una máquina de producir lo real” (AE pp. 101-105 y 224-226).

### VIII

No obstante, esto no significa que la crítica del teatro a la que asistimos en *L'Anti-Oedipe* no implique nada de nuevo respecto de la que se desarrolló, por ejemplo, en *Différence et répétition*. Lo significaría, en todo caso, si *L'Anti-Oedipe* no contemplase otras cuestiones que viniesen a afectar el pensamiento dramático deleuziano. Pero lo cierto es que Deleuze y Guattari levantan una segunda cuestión en relación a la “teatralización” edípica del deseo. Cuestión que podría resumirse más o menos así: ¿cómo es que se pasa de la concepción del deseo como producción a su neutralización en la representación edípica?, y cuya respuesta pasa por el muy especial uso del método dramático que comporta el libro para el diseño de esa genealogía.

En efecto, Deleuze y Guattari dan cuenta de esta alienación del deseo en la representación edípica a partir del sistema de condiciones materiales que está por detrás de la constitución del psicoanálisis. Y del análisis de las condiciones materiales concluyen que es sólo con el advenimiento del capitalismo que el psicoanálisis encuentra su condición de posibilidad como detentor de la representación del deseo.

Es decir, el psicoanálisis no inventa a Edipo, sino que lo retoma como movimiento inmanente de una sociedad dada, para luego elevarlo a principio trascendente a través de la teoría y la práctica que le son propias (AE pp. 144 y 55-56). O, mejor, como escribe José Luis Pardo, “el psicoanálisis es la doc-

trina que expresa las condiciones precisas de represión del deseo en las sociedades capitalistas civilizadas. Estas condiciones se resumen fácilmente recurriendo a nuestro esquema cuatripartito de la representación: la organización social como agente de la represión se hace remplazar en la representación por un agente delegado y secundario, la familia; y la (in)organización libidinal es representada —invertida— como pulsión incestuosa. El psicoanálisis no es más que el desarrollo de este esquema y una combinatoria de las relaciones posibles entre sus personajes. Cumple así la función que se le asigna: mantener el deseo cortado del campo social y separado de la organización de la producción social a la que se subordina”.<sup>19</sup>

Esta contextualización del psicoanálisis y de Edipo como figuras históricas del deseo, permite doblar la crítica filosófica del teatro de la representación con una crítica política del mismo. En seguida, hace fuerte la necesidad de invertir la subordinación de la producción a la representación, con el consecuente y conocido desplazamiento del teatro hacia la fábrica. Pero, al mismo tiempo, prepara ya el camino para la elaboración del programa de minorización que marcará la reconsideración del teatro a partir de la obra de Carmelo Bene.

*L'Anti-Oedipe* juega todo esto en la reevaluación de las relaciones del psicoanálisis con el materialismo. Inversión del orden de explicación de los fenómenos psicológicos y sociales que opone, a la extensión generalizada del teatro edípico practicada por el freudo-marxismo dominante, el descubrimiento de un verdadero orden de producción maquínico por debajo de la psicología individual, lo que a su vez la abre sin mediaciones al orden de la producción social (AE p. 37). Pero también anticipación de un teatro menor que, a través de la sustracción de los agentes de la representación que sostienen el teatro edípico, de lugar a la proliferación del deseo más allá de su confinación al “sucio teatrillo familiar”. Porque, desde el punto de vista del teatro filosófico deleuziano, la denuncia de la desactivación social del deseo por la ideología familiarista es indisociable de su apertura a la producción tipológica del deseo (complementariedad, por otra parte, que es el caso, como hemos mostrado oportunamente, en todas las empresas genealógicas o tipológicas que emprende Deleuze).

Deseo de nuevos modos de existencia, que es necesario leer: proceso de producción o agenciamiento de nuevas formas de pensar, de querer y de vivir, tanto individual como colectivamente.

Teatro de operaciones de una verdadera máquina de guerra.

## I X

El teatro anterior a *L'Anti-Oedipe*, incluso cuando buscaba poner en escena las fuerzas, parecía tener todavía de por medio una idea demasiado representativa del teatro. Se diferenciaba del teatro de la representación por el objeto, o por el principio de la representación que le era propio (se ponían en escena las fuerzas y se hacía hincapié en que la representación no se asemejaba a lo representado), pero todavía no era el teatro de la crueldad con el que soñaba Deleuze, porque las fuerzas amonedadas en los tipos todavía no se abrían completamente al delirio histórico, geográfico y racial, que gana consistencia a partir de su encuentro con Guattari.

A partir de *L'Anti-Oedipe*, efectivamente, ya no es posible separar el método dramático y el teatro de la filosofía de la lucha contra la cultura, del enfrentamiento de las razas, la superación de los umbrales históricos y la fuga de los territorios (AE pp. 102-103). Politización del teatro, que llevará a Deleuze a la frecuentación de las minorías, de los animales, de las mujeres (y que en esa misma medida exigirá sus manifiestos),<sup>20</sup> pero de la que ya es posible dar cuenta en *L'Anti-Oedipe*, donde el delirio histórico-mundial aparece asociado implícitamente a un devenir-menor (“soy todos los pogromos de las historia”) (AE p. 104). Devenir-mujer, devenir-bestia, devenir-negro de Rimbaud, pero también devenir-polaco de Nietzsche. Plano de variación continua o línea de transformación donde los nombres de la historia ya no dan cuenta de una identificación sobre el teatro de la representación, sino de la frecuentación de zonas de intensidad como “efectuación de un sistema de signos”<sup>21</sup> (fuerzas y singularidades que, en condiciones de minoridad, carecen de representación).

Y lo que es todavía más interesante, esta proliferación inusitada de sentido como delirio histórico, político y racial, encuentra ya en *L'Anti-Oedipe* el esbozo de su procedimiento privilegiado: la sustracción, minorización o indeterminación de los sistemas afectados a un régimen significante.

Como Deleuze y Guattari escriben, la deriva de las razas, las culturas y los continentes, no depende de una extensión o un producto del teatro edípico (lo que implicaría hacer del padre muerto el significante de la historia): “El

esquizoanálisis no oculta que es un psicoanálisis político y social, un análisis militante: y ello no porque generalice Edipo en la cultura, en las condiciones ridículas mantenidas hasta ahora” (AE p.117).

Por el contrario, la variación continua o devenir-menor pasa por una suerte de sustracción operada sobre este propio teatro edípico (supresión del padre que permite, por ejemplo, el desarrollo canceroso de la madre y de la hermana, en una notable anticipación del proceso de minorización de Bene) (AE p. 108).

Mientras que lo propio del teatro edípico es la sobredeterminación de la historia por el significante ( $n + 1$ ), el teatro de producción al que nos abre el esquizoanálisis pasa por la indeterminación de la misma por la remoción de los elementos significantes ( $n - 1$ ).<sup>22</sup>

En este sentido, el teatro adopta la forma de una fábrica muy especial, donde la producción deseante y la producción social se encuentran, rompiendo de una vez por todas con el triángulo edípico y abriendo un espacio para el devenir. Uso productivo de la máquina dramática, que lo mismo que la lectura esquizoanalítica de los textos, no se agota en un ejercicio erudito en busca de significados, pero todavía menos en un ejercicio textual a la procura del significante, sino que se limita a operar, en un uso material y productivo del teatro o la literatura, un agenciamiento de máquinas deseantes que tiene por objeto extraer de la representación su potencia revolucionaria (AE pp. 125-126).

Singularidad de *L'Anti-Oedipe* en la evolución de la obra deleuziana, que, sin romper la línea de transformación de su teatro filosófico, nos permite volver sobre los textos posteriores desde una perspectiva donde la acción sobre el escenario de la producción social gana todo su sentido.

### **Mil escenarios (o *Del teatro de la filosofía*)**

Como dice Deleuze, los universales, que aliados a los poderes de turno conspiran por la dominación de todo, en el pensamiento no sirven para nada, porque “toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad [...] siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación [...] un momento, una

ocasión, unas circunstancias, unos paisajes y unas personalidades, unas condiciones y unas incógnitas del planteamiento”( QPh pp. 12-13, 31 y 8); “yo vuelvo a la cuestión: ¿qué es la filosofía? Porque la respuesta a esta pregunta debería ser muy simple. Todo el mundo sabe que la filosofía se ocupa de conceptos. Un sistema es un conjunto de conceptos. Un sistema abierto es cuando los conceptos están relacionados con las circunstancias y no con las esencias” (PP pp. 48-49).

Es por esto que la filosofía levanta su propio teatro, como una alternativa a la historia de las figuras, los conceptos y los valores, tanto en su versión clásica o dialéctica como en su versión contemporánea o deconstructiva, porque la historia es siempre la historia de lo idéntico, incluso cuando se quiere la historia de lo diferente debajo de lo idéntico, y de lo que se necesita es, antes que nada, de producir la diferencia.

Y es por esto, también, que el teatro de la filosofía conjuga necesariamente la crítica con la experimentación, o, mejor, subordina la crítica (negación) a la experimentación (afirmación). Tanto la historia de la filosofía como la filosofía propiamente dicha necesitan, para desenvolver efectivamente sus potencias intrínsecas, de este teatro en el que la combinación de los tipos y los *topos*, de los personajes y los espacios, no abren la posibilidad de nuevas formas conceptuales sin remitir para zonas acotadas, de validez local, las formas heredadas o instituidas.

Los conceptos, por lo tanto, necesitarán de un teatro para erigirse, esto es, si adoptamos el lenguaje de *Qu'est-ce que la philosophie?* para avanzar, de un plano, como de un escenario, sobre el cual desplegarán su acción o su movimiento, y de unos agenciamientos de enunciación, como de unos personajes, que contribuirán para definirlos. Los conceptos, en efecto, sólo pueden ser creados o valorados en función al plano (*plan*) en el que se inscriben, o el escenario (*plateau*) sobre el que se desplazan, esto es, en un lenguaje más convencional, el horizonte de los problemas, los presupuestos y los prejuicios en relación al cual son pensados (QPh p. 31). Pero los conceptos necesitan al mismo tiempo de unos tipos, o de unos personajes, para crearlos sobre el plano o encarnarlos sobre el escenario, no menos de lo que el plano necesita de los tipos para diferenciarse topológicamente y el escenario necesita de los personajes para definirse escénicamente (QPh p. 73). Cuando el concepto no es levan-

tado sobre un escenario concreto y encarnado en unos personajes específicos permanece indeterminado, sin el movimiento que implica el concepto y el territorio que ofrece el plano, el personaje habita una suerte de limbo y poco más es que una figura de la imaginación, en fin, no siendo recorrido por los conceptos y los personajes asociados el plano pierde toda consistencia. De un modo más preciso, debemos decir que para Deleuze “la filosofía presenta tres elementos de los que cada cual responde a los otros dos, pero debe ser considerado por su cuenta: *el plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)*” (QPh p. 74). Rasgos diagramáticos, personalísticos e intensivos de un teatro de la filosofía en el que el escenario, los personajes y la acción no se pueden proponer por separado más que a fuerza de una abstracción desmovilizante, que no abre el pensamiento a la universalidad sin condenarlo a la impotencia.<sup>23</sup>

## X

En este teatro filosófico que nos propone Deleuze, proponemos concentrarnos sobre los personajes conceptuales. La función de los personajes conceptuales, en efecto, presentan una cierta prioridad, desde el punto de vista de la génesis, al menos desde el punto de vista de la comprensión de la actividad filosófica. Porque los personajes operan la conjugación de las variaciones del concepto y las singularidades del plano, escenando la diferenciación del segundo por la instauración del primero, y esto de un modo teatral, dando una acción al escenario y un escenario a la acción, por un movimiento de codeterminación en el que la producción del plano depende por completo de la creación del concepto, y viceversa (QPh p. 73). Evidentemente, los personajes conceptuales se encuentran inscriptos en el plano y subordinados al concepto, pero es por medio de los personajes que el plano (escenario) y el concepto (acción) se conjugan y ganan consistencia, como nos enseña la más elemental experiencia teatral.

Ahora bien, ¿qué es exactamente el personaje conceptual? ¿Y de qué modo se relaciona con el concepto? ¿De qué modo lo determina? ¿O de qué modo es determinado por este? ¿En qué casos? ¿Y con qué objetivo?

Basta, para comenzar a orientarnos, decir que los personajes conceptuales constituyen el punto más alto en la elaboración deleuziana de los tipos nietzscheanos, tanto desde el punto de vista de su implementación efectiva como desde la perspectiva de su caracterización filosófica o (si se nos permite la redundancia) conceptual.

Deleuze destaca al menos cuatro rasgos en la caracterización de los personajes conceptuales, que podríamos resumir aproximadamente del siguiente modo: 1) Los personajes conceptuales no son la especificidad de una determinada filosofía ni son la función de unos conceptos particulares —como si hubiesen conceptos dramáticos, tipológicos, y conceptos que no lo son, esto es, universales. 2) Los personajes conceptuales son irreducibles a tipos psicosociales, económicos o antropológicos. 3) Tampoco implican una antropomorfización ni una retorización del concepto, sino que constituyen determinaciones de las condiciones (topológicas, temporales, existenciales) de la creación y el funcionamiento de conceptos singulares. 4) Los personajes conceptuales se constituyen, así, en el sujeto de la filosofía, o, mejor, en el agente de enunciación conceptual del pensamiento.

1. Los personajes conceptuales no son la especificidad de una determinada filosofía ni la función de unos conceptos particulares, sino que constituyen una regla para la construcción del concepto y la instauración de la filosofía.

Esto no es poco paradójal, desde el momento en que incluso esta especie de metafilosofía no debería escapar a la regla y ser, por lo tanto, local, tipológica, no universalizable. En todo caso, debemos resaltar que Deleuze tiene por objeto, menos la imposición de una idea de la filosofía, que la lucha contra un modelo dominante, que asume abiertamente la aspiración a la universalidad. Los personajes conceptuales, en este sentido, son menos la superación de ese modelo comunicacional de la filosofía que la condición para un ejercicio divergente, menor, que no se afirma localmente sin poner en jaque las aspiraciones totalizantes de estos conceptos que se arrojan la ubicuidad.

Reclamando su singularidad, su inactualidad, contra las aspiraciones a la eternidad y las reducciones a la historia, la filosofía se da de este modo un imperativo de prudencia, pero también un espacio de efectividad para la creación de sus conceptos. El hecho es que todo concepto es local, resultado de una creación que responde a circunstancias singulares y problemas específicos,



síntoma de todo esto sobre un determinado tipo existencial o espacio intelectual, y que no puede extenderse a otros dominios más que al costo de transformaciones en la propia naturaleza del concepto, operadas en virtud de su apropiación por una voluntad de otra cualidad, su instauración sobre otro territorio, o su reformulación en una época diferente.

No hay concepto universal. Todo concepto es local, asociado a un tipo, a un territorio y a un tiempo. Y, si es posible que el personaje conceptual en el que se concentran y materializan todas estas circunstancias no sea explicitado por quien formula el concepto, y en general aparezca raramente por sí mismo, o incluso por alusión, no hay que olvidar que “ahí está, y aún innominado, subterráneo, siempre tiene que ser reconstituido por el lector” (QPh p. 62). “En cualquier caso, la historia de la filosofía tiene que pasar obligatoriamente por el estudio de estos personajes, de sus mutaciones en función de los planos, de su variedad en función de los conceptos. Y la filosofía no cesa de hacer vivir a personajes conceptuales, de darles vida” (QPh p. 61).

2. Que los personajes conceptuales son irreductibles a tipos psicosociales, económicos o antropológicos, es una aclaración que nos vemos obligados a realizar, desde que las categorías que más a menudo utiliza tienen origen en esos dominios y, si bien los tipos dramáticos vienen a romper con la universalidad y la eternidad de los conceptos, no pretenden reducir la filosofía a una dimensión meramente histórica.

Deleuze es claro en esto: “los personajes conceptuales [...] son irreductibles a tipos psicosociales por mucho que sigan produciéndose en este caso incesantes penetraciones” (QPh p. 65); “los nombres propios designan las fuerzas, los acontecimientos, los movimientos y los móviles, los vientos, los tifones, las enfermedades, los lugares y los momentos antes de designar las personas. Los verbos en infinitivo designan los devenires o los acontecimientos que desbordan los modos y los tiempos. Las fechas reenvían, no a un calendario único homogéneo, sino a espacio-tiempos que deben cambiar cada vez... Todo esto constituye agenciamientos de enunciación: ‘Lobisón pulular 173’..., etc.” (PP p. 52).

En tanto son introducidos en la historia por la sociología, los tipos representan un acercamiento (hipotético, problemático, todo lo que se quiera) hacia la ciencia y la búsqueda de una verdad objetiva, universal: se va de las

miríadas de los pequeños acontecimientos a la aglomeración y elaboración heurística de los tipos generales. En filosofía, por el contrario, la introducción de los tipos representa un alejamiento de la verdad objetiva, hacia el suelo real y efectivo de los acontecimientos, de tal modo que la objetividad resulta fragmentada, regionalizada, tipificada (pero no por eso relativizada: la verdad de cada tipo es absoluta para ese tipo y tiene un valor real, aunque local, por relación a los demás tipos). Este “a medio camino” entre la universalidad y el relativismo es lo propio del pluralismo, que, a través de los tipos, no banaliza la idea de verdad, pero tampoco reduce el horizonte del perspectivismo (que no consiste simplemente en la multiplicación de perspectivas sobre un mismo objeto), sino que —refiriendo la verdad a los tipos— lleva al pensamiento a operar de modo local, pero efectivo (tanto en lo que se refiere a la crítica como a la construcción de conceptos).

3. Tampoco los personajes conceptuales tienen “nada que ver con una personificación abstracta, con un símbolo o una alegoría” (QPh p. 62), ni mucho menos con “personas históricas, ni héroes literarios o novelescos. El Dionisio de Nietzsche pertenece tan poco a los mitos como el Sócrates de Platón pertenece a la Historia” (QPh p. 63). Los personajes no son hombres de carne y hueso, ni encarnaciones metafóricas, no suponen, sobre todo, ni un antropomorfismo ni una retorización del concepto. “*Los personajes tienen este papel, manifestar los territorios, desterritorializaciones y reterritorializaciones absolutas del pensamiento.* Los personajes conceptuales son unos pensadores, únicamente unos pensadores, y sus rasgos personalísticos se unen estrechamente con los rasgos diagramáticos del pensamiento y con los rasgos intensivos de los conceptos” (QPh p. 67).

Este teatro del pensamiento puede, por lo tanto, buscar su inspiración en los dominios más diversos, pero de los tipos psicosociales, los modelos económicos, las representaciones antropológicas y las figuras retóricas, extrae apenas un esquema de relaciones de fuerza, una configuración de la voluntad, un ritornelo motriz, posturas y posiciones que fragmentan el espacio sobre el que van a ser planteados los conceptos. El amigo, el amante, el pretendiente, el rival son determinaciones trascendentales, o, si se prefiere, empírico-trascendentales (dado que operan un espacio ideal, pero acotado, local, limitado, en vista de problemas y cuestiones concretas) (QPh p. 9). En esto Deleuze no

cambia demasiado desde sus tempranas afirmaciones a partir de la lectura de Nietzsche. La raíz, el celoso, el nómada, dejan de hacer referencia, en este sentido, a figuras de la biología, la psicología o la sociología, para pasar a señalar nuevos modos de individuación (DF p. 144), complejos de espacio y de tiempo que parcelan y determinan localmente el dominio del pensamiento conceptual. Los personajes conceptuales, en este sentido, son coextensivos con el espacio mental que vienen a determinar, señalan, sencillamente, el tenor de la existencia que implica un determinado concepto, la depresión o la intensificación de la vida que presupone: “Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es mejor que otro. Al contrario, no hay más que criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia [...] nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida” (QPh p. 72; DF p. 321).

Se reemplazará, entonces, la historia de los conceptos universales (advenidos o caídos en desuso, a destruir o extender a nuevas experiencias), por un teatro de gestos, posturas y posiciones, del tipo que Deleuze encontraba en Becket, “un teatro del espíritu que se propone, no desarrollar una historia, sino dirigir una imagen [...] un tejido de recorridos en un espacio cualquiera” (E p. 99, 75 y 83). Y esto para la fragmentación del espacio conceptual, porque “la fragmentación ‘es indispensable si no se quiere caer en la representación... Aislar las partes. Hacerlas independientes a fin de darles una nueva dependencia’. Desconectarlas para una nueva conexión. La fragmentación es lo primero de una despotencialización del espacio, por vía local” (E p. 86; la cita es de Robert Bresson).

4. El personaje conceptual, entonces, determina el lugar (posición, ocasión, y cualidad) desde donde y por el cual el concepto es instaurado, no designa “un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo” (QPh p. 9). Deleuze dice, por esto, que los personajes conceptuales son los intercesores de los filósofos para la instauración de la filosofía (QPh p. 72), el sujeto de la filosofía (un sujeto plural, se entiende, una pluralidad de modos de subjetivación de la filosofía), o, también, los agentes de enunciación con-

ceptual del pensamiento (así, por ejemplo, en Descartes, es el idiota, en tanto personaje conceptual, el que dice Yo y lanza el *cogito* como principio) (QPh pp. 60-61). El filósofo, los filósofos, en todo caso, representan otros tantos dobles de estos personajes, que son los verdaderos operadores del devenir de la filosofía, de la creación de los conceptos: “El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales. [...] El personaje conceptual es el devenir o el sujeto de una filosofía, que asume el valor del filósofo [...] En los enunciados filosóficos no se hace algo diciéndolo, pero se hace el movimiento pensándolo, por mediación de un personaje conceptual. De este modo, los personajes conceptuales son los verdaderos agentes de enunciación” (QPh p. 63).<sup>24</sup>

Los personajes conceptuales, de este modo, apuran la caracterización final de los conceptos como entidades animadas, y pone la filosofía de Deleuze en la vía de estos “autores que reclamaban que se introdujera el movimiento en el pensamiento” (DF p. 263). Un movimiento en el pensamiento o un pensamiento-movimiento (por oposición al movimiento abstracto de la dialéctica) (NPh pp. 182 y 225). Y esto no sólo en el sentido en que Nietzsche buscaba reconciliar el pensamiento y el movimiento concreto, sino en el sentido de que el pensamiento mismo debe comenzar a producir sus propios movimientos. Una idea de lo que es pensar que implica toda una nueva relación respecto de las artes del movimiento, y que no se agota en la producción de una ópera filosófica o de un teatro alegórico, sino que implica la asimilación del teatro por el pensamiento, esto es, su reformulación total como experiencia y como movimiento (DF p. 192).

## X I

Aquí termina la función del teatro de la filosofía. Digamos que cae el telón, pero sólo por un momento, porque la realidad está en permanente fuga y es necesario recomenzar siempre, sobre mil escenarios diferentes: el plano tiene que ser vuelto a trazar, y los conceptos recreados, y los tipos reconstruidos. Hay que retomar el movimiento, poner los tipos en acción, esto es, dar un concepto a cada región del plano, como una solución escénica, en donde unos personajes del todo singulares retoman constantemente, a contrapelo de la historia, el trabajo revolucionario de la filosofía.

## Notas

1. *Cfr.* Jaques Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, versión castellana de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 9-46.

2. Michel Foucault, “Theatrum philosophicum”, en *Dits et écrits*, II, pp. 99 y 80 (vers. castellana de Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 47 y 15).

3. Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, Proyecto de prefacio, 10, trad. Albert, II, p. 226 (citado en NPh p. 87).

4. Deleuze pone en causa, de hecho, la pertinencia histórica del privilegio de esta pregunta (“¿Qué es?”). Incluso en el platonismo y la tradición platónica, en efecto, la cuestión “¿Qué es?” no anima finalmente más que los diálogos que se dicen aporéticos, mientras que el desarrollo de la dialéctica abre la filosofía a otras cuestiones (“¿Quién?”, en la Política; “¿Cuánto?”, en el Filebo; “¿Dónde y cuándo?”, en el Sofista; “¿En qué caso?”, en el Parménides). “Como si la Idea —nos dice Deleuze— no fuese positivamente determinable más que en función de una tipología, de una topología, de una posología, de una casuística trascendentales. Lo que es reprochado a los sofistas, entonces, es menos haber utilizado las formas de cuestiones inferiores en sí mismas, que no haber sabido determinar las condiciones en las cuales toman su lugar y su sentido ideales” (ID p. 133). Menos prolijamente, Deleuze pretenderá extender la impertinencia de esta lectura de la historia de la filosofía, insistiendo en que la pregunta “¿Qué?”, lejos de ser la norma, constituye una rara excepción: “Y si se considera el conjunto de la historia de la filosofía, se busca en vano algún cuál filósofo ha podido proceder por la cuestión “¿qué es?”. Aristóteles, seguramente no Aristóteles. Quizá Hegel, quizá no sea más que Hegel, precisamente porque su dialéctica, siendo la de la esencia vacía y abstracta, no se separa del movimiento de la contradicción” (ID p. 133). Michael Hardt propone recontextualizar el desplazamiento deleuziano señalando que la distancia abierta por la transvaloración de la pregunta filosófica no se marcaría tanto respecto de la tradición platónico-hegeliana, sino respecto del método trascendental (cosa que es más consistente con la lectura que Deleuze nos propone de Nietzsche): “¿Qué es?” es la pregunta trascendental por excelencia que considera un ideal que permanece más allá, como un principio suprasensible que ordena las varias instanciaciones materiales. [...] El objeto de el ataque a la pregunta “¿Qué es?” es el espacio trascendental que implica y provee un santuario para valores establecidos desde el poder destructivo de investigación y crítica. Este espacio trascendental desde la crítica es el lugar del orden” (Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32).

5. Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, § 4. Deleuze ve perfectamente este punto en común, y lo hace notar, por ejemplo, en su libro sobre Foucault: “El principio general de Foucault es el siguiente: toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza. Dadas unas fuerzas, hay que preguntarse, pues, en primer lugar, con qué fuerzas del afuera esas fuerzas entran en relación, y luego, qué forma deriva de

ellas. [...] Se trata de saber con qué otras fuerzas las fuerzas en el hombre entran en relación, en tal y tal formación histórica, y qué resulta de ese compuesto de fuerzas”. Los puntos de contacto son más, evidentemente, y pasan, antes que nada, por la lucha contra los universales; así, para Deleuze “dos consecuencias se siguen de una filosofía de los dispositivos. La primera es el repudio de los universales. El universal en efecto no explica nada, es él que debe ser explicado. Todas las líneas son líneas de variación, que no tienen incluso coordenadas constantes. El Uno, el Todo, lo Verdadero, el objeto, el sujeto, no son universales, sino procesos singulares de unificación, immanentes a tal dispositivo. Así, cada dispositivo es una multiplicidad en la cual operan tales procesos en devenir, distintos de los que operan en otro. Es en este sentido que la filosofía de Foucault es un pragmatismo, un funcionalismo, un positivismo, un pluralismo” (DF p. 320).

6. *Cfr.* Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32. Robert Sasso señala que, pese a la insistencia de Deleuze en este desplazamiento de la pregunta fundamental, no se ha remarcado suficientemente que la crítica de la pregunta por la esencia no es acompañada en Deleuze de un abandono total de la cuestión “¿Qué es...?”. Por el contrario, vuelve, aunque más no sea de modo formal, en sus libros: *¿Qué es la filosofía?* (QPh), *¿Qué es una literatura menor?* (K), *¿Qué es un acontecimiento?* (P) (*Cfr.* Roberto Sasso y Arnaud Villani, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 11). Sasso olvida, sin embargo, que en el propio Deleuze advierte que el desplazamiento de la pregunta filosófica más allá de su determinación esencialista no significa acabar de una vez por todas con la pregunta por la esencia (antes bien, por el contrario, implica llevarla a su determinación efectiva); *cfr.* NPh pp. 88-89.

7. Retomando al azar algunas de estas preguntas, podemos citar: “¿quién concibe el poder como adquisición de valores atribuibles? [...] ¿cuáles son las fuerzas de la razón y del entendimiento? ¿cuál es la voluntad que se oculta y se expresa en la razón? ¿qué hay detrás de la razón, en la propia razón? [...] ¿Quién mira lo bello de una manera desinteresada? [...] ¿quién considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad? [...] ¿quién considera la acción desde el punto de vista del bien y del mal, de lo loable y de lo censurable? [...] ¿Quién pronuncia una de las fórmulas [o soy bueno luego tu eres malo, tu eres malo luego yo soy bueno], quién la otra? Y, ¿qué es lo que quiere cada uno? [...] ¿quién es aquel que empieza diciendo “Soy bueno”? [...] ¿Quién experimenta la piedad? [...] ¿Quién muere, y quién da muerte a Dios? [...] *¿quién es el hombre y qué es Dios? ¿quién es particular, qué es lo universal?*” (NPh pp. 92-93, 104-105, 116, 134-137, 172, 175 y 182).

8. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §1.

9. Deleuze volverá sobre el problema de la verdad, en su lectura de Proust, proponiéndonos un drama y una tipología diferentes, divergentes, por completo inconmensurables, demostrando que existen varias perspectivas sobre la verdad (en un sentido fuerte), lo que hace más visible que ninguna otra cosa el hecho de que el método

dramático es un método pluralista, esto es, que no da una única respuesta a las preguntas que se hace, ni da una serie de respuestas locales que serían sintetizadas por una respuesta más amplia, en la cual convergirían, como pareciera querer la lógica de la pregunta esencialista. Así, en *Proust et les signes*, podemos leer: “¿Quién busca la verdad? ¿Y qué quiere decir quien dice “quiero la verdad”? Proust cree que el hombre, ni siquiera un supuesto espíritu puro, busque con naturalidad un deseo de lo verdadero, una voluntad de verdad. Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda. ¿Quién busca la verdad? El celoso bajo la presión de las mentiras del amado. Siempre se produce la violencia de un signo que nos obliga a buscar, que no arrebatara la paz. La verdad no se encuentra por afinidad, ni buena voluntad, sino que se manifiesta por signos involuntarios [...] la verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento [...] Proust opone la doble idea de “coacción” y “azar” a la idea filosófica de “método”. La verdad depende de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y a buscar lo verdadero [...] Es el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado [...] ¿Qué quiere quien dice “quiero la verdad”? No la quiere más que coaccionado y obligado. No la quiere más que bajo el dominio de un encuentro, en relación a determinado signo. Lo que quiere es interpretar, descifrar, traducir, encontrar el sentido del signo. [...] Buscar la verdad es interpretar, descifrar, explicar” (PS pp. 23-26 y 118-119). Y, de nuevo, en su estudio sobre el cine: “el hombre verdadero supone un ‘hombre verídico’, un hombre que quiere la verdad, pero este hombre tiene unos móviles muy extraños, como si dentro de sí escondiera a otro hombre, una venganza: Otelu quiere la verdad, pero por celos, o lo que es peor, para vengarse de ser negro, y Vargas, el hombre verídico por excelencia, parecer largo tiempo indiferente a la suerte de su mujer mientras trajina en los archivos reuniendo pruebas contra su enemigo. Finalmente, el hombre verídico no quiere otra cosa que juzgar la vida; erige un valor superior, el bien, en nombre del cual podrá juzgar; tiene sed de juzgar, ve en la vida un mal, una falta que hay que expiar: origen moral de la noción de verdad. A la manera de Nietzsche, Welles no cesó de luchar contra el sistema del juicio: no hay valor superior a la vida, la vida no tiene que ser juzgada ni justificada, es inocente, tiene ‘la inocencia del devenir’, está más allá del bien y del mal [...] Detrás del hombre verídico, que juzga la vida desde el punto de vista de valores presuntamente más elevados, está el hombre enfermo, ‘el enfermo de sí mismo’, que juzga la vida desde el punto de vista de su enfermedad, de su degeneración y de su agotamiento. Y quizá este es mejor que el hombre verídico, porque la vida enferma es vida todavía, opone la muerte a la vida más que oponerle ‘valores superiores’... Nietzsche decía: detrás del hombre verídico, que juzga la vida, está el hombre enfermo, enfermo de la vida misma. Y Welles añade: detrás de la rana, el animal verídico por excelencia, está el escorpión, el animal enfermo de sí mismo. Uno es idiota, el otro es un canalla. Sin embargo, son complementarios,

como dos figuras del nihilismo, como dos figuras de la voluntad de potencia” (IT pp. 179-180 y 184).

10. *Cfr.* Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32. De presentarse una objeción, más complicada, más pertinente, más inmediata también, sería la del carácter aparentemente antropológico que presenta este intento de dramatización. Los ejemplos de *Nietzsche et la philosophie*, en efecto, conspiran para fundar esta impresión. Los dramas nietzscheanos (de la negación, de la verdad, de la culpa) vuelven una y otra vez sobre la figura del hombre, y del hombre reactivo, tipo de las fuerzas en cuestión cuando se intenta evaluar esos valores. Deleuze concede en parte para poder escapar a la objeción: “Si bien es cierto que el triunfo de las fuerzas reactivas es constitutivo del hombre, todo el método de dramatización se dirige al descubrimiento de otros tipos que expresan otras relaciones de fuerzas, al descubrimiento de otra cualidad de la voluntad de poder, capaz de transmutar sus matices demasiado humanos. Nietzsche nos dice: lo inhumano y lo sobrehumano. Una cosa, un animal, un dios, no son menos dramatizables que un hombre o que determinaciones humanas. [...] Una voluntad de la tierra, ¿qué sería una voluntad capaz de afirmar la tierra?” (NPh p. 90).

11. *Cfr.* Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, pp. 47-48.

12. *Cfr.* Roberto Machado, *Deleuze ea filosofia*, p. 9. *Cfr.* PP p. 50; MP p. 238; D pp. 70 y 122.

13. En este sentido, Deleuze se refiere, por ejemplo, a Klee, que decía que el pintor “no hace lo visible, sino que hace visible”, estando implícito que hay fuerzas que no son visibles por sí mismas; lo mismo ocurre con los músicos: el músico no hace lo audible, sino que hace audibles fuerzas que no son audibles; y lo mismo ocurre exactamente con el filósofo: el filósofo hace pensables fuerzas que no son pensables, que están en la naturaleza, en la cultura, y en el pensamiento actuando de un modo inatendido, desapercibido, inconsciente (*cfr.* ABC “O comme Opéra”). *Cfr.* DF p. 146.

14. *Cfr.* John Rajchman, *As ligações de Deleuze*, p. 100.

15. *Cfr.* John Rajchman *As ligações de Deleuze*, pp. 27 y 37.

16. *Cfr.* PP 121: “Foucault decía que el intelectual ha dejado de ser universal para devenir específico, es decir, no habla ya en el nombre de valores universales, sino en el nombre de su propia competencia y situación”.

17. *Cfr.* S p. 106: “La operación crítica completa es la que consiste en 1º) suprimir los elementos estables, 2º) poner todo en variación continua, 3º) desde entonces también transponer todo en [modo] menor (es el rol de los operadores que responden a la idea de intervalo ‘más pequeño’)”.

18. *Cfr.* José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, p. 120: “Pero la tesis original de Freud no es esa: el inconsciente, concebido en su realidad primaria y esencial, es sólo deseo, está plenamente colmado por la energía libidinal y su única actividad consiste en desear, tan sólo en desear. No en “representar”. Mientras sigamos pensando que la expresión “deseo inconsciente” mienta “lo que queremos hacer sin saberlo



(o sin quererlo)”, seguimos sustituyendo el deseo por una escena, por una representación, y olvidamos su naturaleza de energía libre y no-ligada. Ahí encontramos la razón última y profunda del rechazo por parte de Deleuze y Guattari del psicoanálisis centrado explícita (Freud) o implícitamente (Lacan) en la teoría de Edipo: se trataría de un capítulo añadido a la ‘historia de la representación’”.

19. José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, pp. 135-136. *Cfr.* AE pp. 140-143.

20. El texto sobre el teatro de Bene, en efecto, se llama “Un manifeste de moins”, y el subtítulo de la monografía sobre Kafka, *Pour une littérature mineure*, mima el estilo. Para una consideración más amplia del carácter programático de la filosofía deleuziana, ver el *Post-facio: Manifiesto de la filosofía: La inactualidad como perspectiva política generalizada*.

21. *Cfr.* AE, p. 102: “Nunca se trata, sin embargo, de identificarse con determinados personajes, como cuando equivocadamente se dice de un loco que ‘se creía que era...’. Se trata de algo distinto: identificar las razas, las culturas y los dioses, con campos de intensidad sobre el cuerpo sin órganos, identificar los personajes con estados que llenan estos campos, con efectos que fulguran y atraviesan estos campos. De ahí el papel de los nombres, en su magia propia: no hay un yo que se identifica con razas, pueblos, personas, sobre una escena de la representación, sino nombres propios que identifican razas, pueblos y personas con umbrales, regiones o efectos en una producción de cantidades intensivas. La teoría de los nombres propios no debe concebirse en términos de representación, sino que remite a la clase de los ‘efectos’: estos no son una simple dependencia de causas, sino el rellenado de un campo, la efectuación de un sistema de signos”.

22. Utilizamos, para mayor claridad, la formalización de los textos posteriores (que surge por primera vez con la publicación de *Rizhhome*). En *L’Anti-Oedipe*, donde el peso del psicoanálisis y de la crítica de la triangulación edípica son todavía de enorme relevancia, la formalización de la multiplicidad aparece bajo una forma diferente (y menos feliz):  $3 + 1$ , o la triangulación familiar más la figura del padre muerto como significante de la historia, y  $4 + n$ , o la apertura de la triangulación edípica a los cuatro cantos del campo social. *Cfr.* AE p. 114: “No existe triángulo edípico: Edipo siempre está abierto en un campo social abierto. Edipo abierto a los cuatro vientos, a las cuatro esquinas del campo social (ni siquiera  $3 + 1$ , sino  $4 + n$ ). Triángulo mal cerrado, triángulo poroso o rezumante, triángulo reventado del que escapan los flujos del deseo hacia otros lugares”.

23. El *plateau*, en efecto, es el escenario del teatro, y todavía el de la televisión (sentido en el que recuperan la palabra el castellano y el portugués). Sobre la pertinencia de leer en este sentido, tenemos que decir, antes que nada, que el escenario, en el teatro contemporáneo aparece constituido, ciertamente, como un espacio de variación, o, si se prefiere, como “una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma,

y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” (MP p. 32), tal como Deleuze, reclamándose de Bateson, define la meseta (MP p. 196). Más difícil resulta asimilar el *plateau* al *plan*, en vista de que existen al menos dos modos de interpretar el plano y dos soluciones para la dualidad en Deleuze. El plano, en efecto, puede aparecer, ya como plano de organización, ya como plano de inmanencia: “el plano de organización o de desarrollo engloba efectivamente lo que llamamos estratificación: las formas y los sujetos, los órganos y las funciones son ‘tratos’ o relaciones entre estratos. Por el contrario, el plano como plano de inmanencia, consistencia o composición, implica una desestratificación de toda la Naturaleza, incluso por los medios más artificiales. El plano de consistencia es el cuerpo sin órganos. Las puras relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas, tal como aparecen en el plan de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, de la misma manera que los puros afectos implican una empresa de desubjetivación. Es más, el plano de consistencia no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo desarrollan, a las líneas de fuga que lo trazan y lo hacen subir a la superficie, a los devenires que lo componen. Por eso el plano de organización no deja de actuar sobre el plano de consistencia, intentando siempre bloquear las líneas de fuga, detener o interrumpir los movimientos de desterritorialización, lastrarlos, reestratificarlos, reconstituir en profundidad formas y sujetos. Y, a la inversa, el plano de consistencia no deja de extraerse del plano de organización, de hacer que se escapen partículas fuera de los estratos, de embrollar las formas a fuerza de agenciamientos, de microagenciamientos” (MP p. 330). Ahora bien, Deleuze oscila entre la distinción y la separación de estos planos, en la misma medida en que oscilaba entre la posibilidad y la imposibilidad de una desterritorialización absoluta (MP p. 195: “el conjunto eventual de todos los CsO, el plano de consistencia (la *Omnitudo*, que a veces llamaos el CsO”). Vemos esto formularse a través de una pregunta: “¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?” (MP p. 330), que también podría ser: ¿en qué medida el plano de organización no copertenece siempre al plano de inmanencia, y viceversa? En esta dirección, podemos leer, “se puede oponer la consistencia de los agenciamientos a lo que todavía era la estratificación de los medios. Pero, una vez más, esta oposición sólo es relativa, totalmente relativa. De la misma manera que los medios oscilan entre un estado de estrato y un movimiento de desestratificación, los agenciamientos oscilan entre un cierre territorial que tiende a reestratificarlos, y una abertura desterritorializante que, por el contrario, los conecta al Cosmos. Por eso no es extraño que la diferencia que nosotros buscábamos no sea tanto entre los agenciamientos y otra cosa como entre los dos límites de todo posible agenciamiento, es decir, entre el sistema de los estratos y el plano de consistencia. Y no hay que olvidar que en el plano de consistencia los estratos se refuerzan y se organizan, y que en los estratos el plano de consistencia actúa y se construye, ambas cosas fragmento a fragmento, golpe a golpe, operación tras opera-

ción” (MP pp. 415-416) En todo caso, sí, como creemos, la propia coherencia de la filosofía deleuziana exige —lo mismo que la reconsideración atenta de lo que significa una desterritorialización absoluta— la afirmación de la impureza de todo plano de inmanencia o de composición (el plano implica siempre un mínimo de estratos y de funciones), entonces asimilar el *plateau* al *plan* tampoco estará fuera de lugar, y nuestra asimilación del plano a un escenario y del concepto a la acción vendrá a reforzar el impulso dramático que atraviesa toda la obra de Deleuze y que alcanza su más acabada expresión en la elaboración de los personajes conceptuales.

24. El teatro de la filosofía, sigue siendo, en este sentido, sub-representativo o pre-representativo, como en ese teatro del que Deleuze hablaba ya en *Différence et répétition*. Como entonces, vemos oponer al falso movimiento de la representación (no se hace nada diciéndolo, representándolo), el movimiento real de un teatro construido sobre un espacio escénico donde los signos “dan testimonio de las potencias de la naturaleza y el espíritu que actúan por debajo de las palabras, de los gestos, de los personajes y los objetos representados. Significan la repetición como movimiento real, por oposición a la representación como falso movimiento de lo abstracto” (DR pp. 36 y 18). Claro que el concepto deleuziano ha ganado ya una dimensión no representativa, y ha dejado de oponerse al movimiento dramático (DR p. 51) para constituirse en la *acción* desenvuelta sobre el *escenario* en que progresan los *personajes* de ese mismo teatro, pero el teatro sigue siendo el mismo y pareciera tener la misma función: pensar el movimiento, dar un movimiento al concepto, una fuerza, una voluntad. Experimentar (esto es, experiencia y dar a la experiencia) “las fuerzas puras, los rasgos dinámicos del espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediación y que lo vinculan directamente con la naturaleza y con la historia, un lenguaje que habla antes de que se produzcan las palabras, gestos que se elaboran antes de que existan cuerpos organizados, máscaras anteriores a las caras [...] todo el aparato de la repetición como ‘poder terrible’” (DR pp. 18-19: “Cuando se dice, en cambio, que el movimiento es la repetición, y que es éste nuestro verdadero teatro, no se habla del esfuerzo del actor que ‘ensaya’, en la medida en que aún no domina la pieza. Se piensa más bien en el espacio escénico, en el vacío de dicho espacio, en la manera cómo se llena y se concretiza, mediante los signos y las máscaras con los que el actor representa un papel que pone en escena otros papeles, y cómo la repetición entreteje los extremos más relevantes, incorporando en sí las diferencias”).

## Referencias

- ES** *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Paris, Press Universitaires de France, 1953.
- NPh** *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- PS** *Marcel Proust et les signes*, Paris, Presses universitaires de France, 1964; segunda edición, 1970, *Proust et les signes* (con el agregado de un capítulo intitulado “La Machine littéraire”); tercera edición, 1976 (con el agregado de un capítulo intitulado “Présence et fonction de la folie, l’Arraignée”); séptima edición, 1986.
- B** *Le Bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.
- KPh** *Kant : philosophie critique*
- SM** *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 (contiene “Le froid et le cruel” de Deleuze y “Venus à la fourrure” de Sacher-Masoch).
- DR** *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- SPE** *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- LS** *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- SPP** *Spinoza: textes choisis*, Paris, Presses universitaires de France, 1970 ; segunda edición, *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- AE** con Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie tome 1: l’Anti-Oedipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 ; segunda edición, 1973 (con el agregado del capítulo intitulado “Bilan-programme pour machines-désirantes”).
- K** con Félix Guattari: *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- D** con Claire Parnet: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- S** con Carmelo Bene: *Sovrapposizioni*, Milan: Feltrinelli, 1978 ; versión francesa: *Superpositions*, Paris, Editions de Minuit, 1979 (contiene “Un manifeste de moins”, de Deleuze).
- MP** con Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- FB** *Francis Bacon: Logique de la Sensation*, Paris, Éditions de la Différence, 1981.
- IM** *Cinema-1: L’Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- IT** *Cinéma-2: L’Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- F** *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- P** *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- PV** *Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- PP** *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- QPh** con Félix Guattari: *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- E** con Samuel Beckett: *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L’Épuisé*, Paris, Editions de Minuit, 1992 (contiene cuatro piezas de Beckett y “L’Épuisé” de Deleuze).
- CC** *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993.
- ABC** “L’Abécédaire de Gilles Deleuze”, en el programa de arte *Metropolis* del canal de arte francoalemán *Arte*, 1995 (programas coordinados por Pierre-Andre Boutang, discusiones filmadas en 1988 por Claire Parnet).
- ID** *L’île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Edición de David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.
- DF** *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Edición de David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.

## ¿SERÁ POSIBLE UNA FENOMENOLOGÍA DE LO INEFABLE? \*

Antonio Ziri6n Quijano  
Instituto de Investigaciones Filos6ficas  
Universidad Nacional Aut6noma de M6xico

**D**ebo empezar con una advertencia: lo que voy a presentar aqu6 no son los resultados, sino apenas los primeros pasos de una investigaci6n, y unos pasos dados a t6ntas, como entre sombras. En estos pasos se llega apenas a un planteamiento inicial del tema de la investigaci6n; pero por la 6ndole del tema, este planteamiento tendr6 que quedar sujeto a que la investigaci6n misma lo confirme o lo modifique posteriormente. Ni siquiera los conceptos empleados en este planteamiento son definitivos. Por ello, para que no vean en esta presentaci6n una impudicia o una irresponsabilidad, les advierto expresamente que, si esperaban aprender algo aqu6 conmigo, sus expectativas se van a ver frustradas; pues, definitivamente, en cuanto al tema del que voy a tratar, no tengo mucho que ense6arles todav6a. Pero esta misma circunstancia hace que esta presentaci6n ante ustedes cobre para m6 un inter6s particular. Pues lo normal, al presentar un proyecto de investigaci6n como 6ste ante fil6sofos, o investigadores o profesores de filosof6a, que tienen muy bien establecidos sus marcos mentales y sus mapas de orientaci6n en el mar de las doctrinas y las corrientes y los problemas, es que de inmediato se remitan y lo remitan a uno a un lugar del mapa y le pongan una etiqueta... Y lo peor es que esto se contagia a los alumnos, que se vuelven desde muy pronto muy letrados y empiezan a hacer sus ubicaciones y a pegar sus etiquetas. Todos cargamos desde luego con nuestra cultura libresca, y detr6s de lo que les voy a decir tambi6n hay libros. Pero desde luego la disyuntiva no es leer o no leer, sino hacer o no hacer el intento de ver y pensar por uno mismo. Y justo un tema de

la 3ndole del que quiero tratar ante y con ustedes exige ser abordado con la mente fresca, con la disposici3n de esforzarse por hacer a un lado la cultura libresca y dirigirse, en efecto, a las cosas mismas...

El tema que anuncia el t3tulo es la posibilidad de una fenomenolog3a de lo inefable. Pero tambi3n sobre esto hay algo que aclarar. Lo que me interesa explorar no es lo inefable como tal, sino ciertas experiencias que, entre otras cosas, resulta que son inefables. Sin embargo, abordar estas experiencias por el lado de su inefabilidad parece c3modo o pr3ctico por varias razones, y no s3lo porque el tema de lo inefable sea un tema atractivo por sus vivas sugerencias de hondura o de misterio. La raz3n principal es que la cuesti3n del lenguaje en relaci3n con las experiencias que me interesa explorar es una cuesti3n de la m3xima trascendencia. Quiz3 —aunque se trata de experiencias inefables— no podr3a haber lenguaje sin ellas, o el lenguaje no tendr3a sin ellas precisamente el sentido o los sentidos que tiene. Pues tal vez ellas dan “sustancia” y “respaldo” a lo que se dice o pretende decir en el lenguaje, o representan algo as3 como un fondo de contraste para el lenguaje. Pero esto es parte de lo que hay que investigar, y no algo que tengamos decidido de antemano.

Entonces, no es mi asunto aqu3 todo lo inefable, o todas las posibles experiencias inefables, sino s3lo algunas que estoy queriendo delimitar. Esta delimitaci3n ya es parte del trabajo fenomenol3gico, y nos exige empezar la investigaci3n haciendo algunas eliminaciones.

Lo primero que hay que eliminar, que urge eliminar, son las experiencias con las que m3s com3nmente se asocia la inefabilidad: las experiencias m3sticas. De las experiencias m3sticas no s3 realmente nada, y lo que pudiera saber no es ahora mi tema. Lo 3nico que tengo que saber para eliminarlas ahora es que, independientemente de su verdad o de su posibilidad, de su contenido y la profundidad de este contenido, son y han sido siempre consideradas como experiencias extraordinarias, poco comunes, tenidas o vividas s3lo por personas de una sensibilidad o personalidad extraordinarias o en momentos extraordinarios... Las eliminamos entonces, sin cuestionarlas, sin afirmarlas ni negarlas, dej3ndolas en santa paz; porque las experiencias inefables que quiero investigar no tienen ninguna de esas caracter3sticas, no tienen nada de extraordinario.

Con las experiencias místicas eliminamos también, ampliando sólo un poco la noción, cualquier otra experiencia de carácter extraordinario, excepcional, se la conciba o no vinculada con lo religioso, lo divino o lo sobrenatural de todo tipo; es decir, aunque se considere una experiencia natural, sólo poco accesible, inusual, o cualquier cosa semejante.

Pero aunque hacemos esta eliminación, tenemos que constatar, antes de avanzar más, algo importante. Lo inefable es lo incomunicable, y lo incomunicable es entonces lo que sigue viviendo y latiendo, por así decir, en el individuo, pero que no puede ser dado a conocer, manifestado, expresado, a otros. *Individuum est ineffabile*, dice la sentencia clásica. Esto no quiere decir sólo que lo estrictamente individual es estrictamente inefable, sino algo más, a saber, que lo inefable cae, todo, en el ámbito de la vida individual. No hay inefabilidades de otra índole. Así pues, esto tienen en común las experiencias místicas, o cualesquiera otras que eliminemos, con las experiencias inefables a las que queremos llegar para describirlas y conocerlas, acaso, fenomenológicamente. El concepto mismo de lo inefable se forja para referirse a algo que, aunque individualmente se vive, se experimenta o se conoce, no puede ser transmitido a otros. Y ello independientemente de que haya o no una voluntad o una intención de comunicarlo. En esta cuestión, muy interesante por lo demás, no entraremos por ahora.

Pero sí debe quedar claro que nuestro intento, al buscar y explorar esas experiencias de que les quiero hablar, que se presentan como inefables pero que no son ni místicas ni extraordinarias, sino cotidianas, ordinarias, comunes y corrientes, no es precisamente el intento de expresarlas. Y por su parte, este intento nuestro, que es el intento de definir esas experiencias cotidianas y ordinarias, no es él mismo algo cotidiano y ordinario; este intento o esta búsqueda quiere ser una experiencia reflexiva de o sobre aquellas experiencias, y como tal una fenomenología. Pero la fenomenología no es cosa de todos los días. Una palabra sobre esto.

En alguna ocasión Merleau-Ponty recordaba una frase de Husserl que, según dijo, siempre lo había impresionado. La frase, según la citó de memoria Merleau-Ponty, dice: “Es la experiencia muda aún lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”.<sup>1</sup> En ella se le asigna a la fenomenología, según Merleau-Ponty, una tarea “difícil, casi imposible”: “entre el silencio de

las cosas y la palabra filos3fica". Ahora bien, la tarea de la fenomenolog3a es ciertamente dif3cil, pero en todo caso su dificultad, o su casi imposibilidad, no estriba en hallar una f3rmula que convierta a las experiencias inefables en "efables" —esto es, en disolver, de alg3n modo, su inefabilidad misma. No s3 si esto es lo que pensaba Merleau-Ponty. Pero est3 claro que hay que distinguir siempre entre la expresi3n que podemos llamar "natural", no filos3fica o extra-filos3fica, de una experiencia, y las expresiones con que la fenomenolog3a expresa su reflexi3n, su descripci3n y su an3lisis de esa misma experiencia, es decir, su hallazgo, si hay fortuna, del "sentido propio" de la experiencia —sentido propio que incluye tambi3n, por cierto, su misma expresabilidad o su inexpressabilidad, su efabilidad o su inefabilidad.

Dicho de otro modo, "mudas" en este sentido est3n todas las experiencias mientras la fenomenolog3a no las haya llevado a la mostraci3n de su sentido. Pero nada impide que estas experiencias sean ellas mismas experiencias expresivas, y de una expresividad perfectamente cotidiana. Esa mudez de la experiencia cuyo sentido est3 todav3a fenomenol3gicamente oculto o escondido, que no ha sido revelado, no es entonces, precisamente, la inefabilidad a la que aqu3 queremos acercarnos; aunque, como es obvio, tambi3n esta inefabilidad se ha mantenido hasta ahora en una relativa mudez —por la falta, insisto, relativa, de una fenomenolog3a que se acercara a ella para llevarla a la expresi3n, que Merleau-Ponty, por cierto, llama "pura", de su sentido propio.<sup>2</sup> Aqu3 se trata de llevar a la expresi3n de su sentido propio a ciertas experiencias inefables, lo que no les quitar3 su car3cter de inefables... ni de cotidianas, ordinarias, comunes y corrientes.

En las conferencias que Edmund Husserl fue invitado a dar en Par3s en 1929, dijo que "el idealismo fenomenol3gico" o la "monadolog3a fenomenol3gico-trascendental" —esto de nombre tan amenazador o desconcertante— no es m3s que "una exposici3n sistem3tica DEL sentido que el mundo tiene para todos nosotros ANTES de todo filosofar, un sentido que s3lo puede ser filos3ficamente desfigurado, pero no alterado".<sup>3</sup> Subrayo las palabras: *para todos nosotros antes de todo filosofar...* De manera que la fenomenolog3a se refiere a experiencias que por principio todos podemos tener y que si no *todos* hemos tenido ello se ha debido a circunstancias contingentes, anormales o tambi3n extraordinarias.<sup>4</sup>



Pero para empezar a entrar en materia, y empezar a acercarnos a las experiencias que quiero explorar con ustedes, digamos ya que *todos* (o bueno, todos los que no estamos ciegos, pues la ceguera sería una de esas circunstancias que aquí llamo anormales en un sentido descriptivo y fenomenológico, no valorativo), todos, antes de todo filosofar, hemos visto alguna tortolita echar a volar, y todos hemos podido expresar esa experiencia perceptiva visual diciendo: “Una tortolita echa a volar”. Estoy modificando el ejemplo que da Husserl, quien habla de un mirlo y utiliza la expresión: “Un mirlo echa a volar”. Vale la pena modificar el ejemplo, pues el mirlo es un ave europea, y en cambio la tórtola es, como dicen los diccionarios o los zoólogos, un ave de distribución cosmopolita, y por ello, porque puede encontrarse en cualquier parte del mundo, es un factor constante del mundo de la vida del hombre, y yo no quiero que piensen que les quiero hablar de unas experiencias inefables misteriosas, secretas, ocultas, sino al contrario, de cosas que tienen al alcance de la mano, como las tortolitas mismas... o casi.<sup>5</sup>

¿Qué dice esta expresión “Una tórtola echa a volar”? Parece que expresa una experiencia perceptiva visual. De acuerdo. Pero ya la experiencia perceptiva visual es un poco más complicada que lo que la expresión dice o parece decir. Claro que podríamos dibujar en una hoja blanca a una tortolita echando a volar y nada más, como si estuviera en un espacio vacío sin más cualificación. Pero eso es un dibujo. En la realidad sucede que la tórtola, que estaba quieta en un cable, junto a otras dos tórtolas que estaban a unos centímetros a su derecha en el mismo cable, cable que corre paralelo a otros dos cables, el uno situado a unos treinta y cinco centímetros de él en dirección al suelo y el otro situado también a unos treinta y cinco centímetros de él pero hacia el otro lado de él y situado más o menos a la misma altura del suelo que él, cables todos que se van a trenzar en un poste de cemento donde van a dar también otros cables que vienen de otro poste que también es visible, situado como a unos quince metros del primero, tórtolas de las cuales la que estaba más próxima de la tortolita de que se trata tenía una cabecita ligeramente más blanquecina que la de ella, mientras que la otra, la más lejana, tenía un pechito ligeramente más pardo que el de la que se trata, la cual, pues, la tórtola de la que se trata, echó a volar súbitamente, como sin pensarlo, sin que nada lo hiciera prever, aproximadamente hacia el noreste, o en todo caso “hacia allá”, en un

3ngulo como de unos cuarenta grados en relaci3n con la l3nea horizontal del cable, si vivi3ramos que intentar precisar lo, mientras que la otra, la m3s pr3xima a ella, ech3 a volar tambi3n, como con menos prisa y menos decisi3n, pero hacia el sur y un poco hacia abajo, no hacia el suelo precisamente pero s3 hacia abajo, aunque dando en seguida un giro hacia arriba, al tiempo que la primera, a la que inicialmente nos referimos, viraba hacia el norte, o hacia “m3s ac3”, y se aproximaba a la azotea de una casa anaranjada que no hemos descrito, pero que tendr3amos que describir tambi3n si quisi3ramos expresar la experiencia perceptiva visual completa... pues esa casa anaranjada ha estado ah3 todo el tiempo, detr3s de las tortolitas y de los cables, con sus dos ventanas sucias y sin cortinas, divididas en cuatro cuadrantes de vidrio por una cruz de metal, y ha estado ah3 al lado de las dos casas de al lado, la gris y la amarilla, que tambi3n habr3a que incluir, y luego es bien posible, perfectamente posible, es m3s, es cosa de todos los d3as, que tambi3n se encuentre ah3, a un ladito nom3s, un 3rbol en la banqueta, y que lo hayamos estado viendo ah3 justo al ver a las tortolitas, y entonces los invito a hacer el intento de expresar su experiencia perceptiva, meramente visual, exclusivamente visual, de ese 3rbol con todo su follaje o todo el follaje que le vemos, y de su situaci3n respecto de la tortolita en el momento exacto en que 3sta ech3 a volar...

Nos damos cuenta, espero, de que al decir “Una t3rtola echa a volar”, hemos hecho ya un gran trabajo de reducci3n o de abstracci3n. Pero no; eso no es nada. Tenemos todav3a una imagen casi congelada, como fotogr3fica. Dejemos pasar al viento: un poco de viento que mueve el follaje del 3rbol, y muy suavemente tambi3n los cables, y quiz3 algunas plumillas de las cabecitas o de las alas de las tres tortolitas, y dejemos pasar la luz, un poco de sol que le pega al follaje en movimiento y a las tortolitas y a los cables. Y no olvidemos las sombras correspondientes. Ya con ello, nuestro panorama se complica tanto que quiz3 tengamos que confesar lo que a lo mejor ustedes ya vienen pidiendo que confiese desde hace un buen rato: que simplemente no podemos tener una expresi3n justa de la situaci3n completa que se daba o suced3a cuando la t3rtola echaba a volar. Esto es un mero ejemplo que ustedes sabr3n multiplicar, si no al infinito, s3 tan indefinidamente como les den sus ganas de hacerlo, de jugar a los fenomen3logos descriptivos en su casa, con sus amigos...

Pero hay que advertir que no hemos salido de la mera experiencia visual actual, es decir, de la que en un momento dado nos proporciona un campo visual en el cual tenemos puesta la atención. Lo visto en esa experiencia del ejemplo es lo que vemos justo al ver que la tortolita echa a volar. Pero aunque ya tenemos serias dificultades de expresión, estamos muy lejos de la inefabilidad. Para encontrarla no vamos ya a cambiar de experiencia; solamente vamos a seguirle restaurando todo lo que hemos eliminado de ella precisamente para expresarla diciendo “Una tórtola echa a volar”. Éste es el camino. Pero ya dentro de la misma experiencia recortada como mera percepción visual actual encontramos cierta imposibilidad, pues todo lo percibido así, por simple que parezca, es dado como el centro o el núcleo (no espacial o geométrico, sino atencional) de un panorama que aunque no es realmente infinito, sí nos llevaría un tiempo enorme expresar en su integridad. Por ello damos su expresión por imposible, y para subsanar esta imposibilidad echamos mano de una palabra muy cómoda: “etcétera”.

Podría entonces decirse: “Una tórtola echa a volar... etcétera.” Pero la imposibilidad de expresión que aquí encontramos es una imposibilidad que podemos llamar práctica: una inefabilidad práctica o fáctica. O también podemos decir, quizá más certeramente, cuantitativa. ¿Cómo “desagregar”, por así decirlo, ese etcétera, cosa por cosa, cable por cable, poste por poste, casa por casa, ventana por ventana, hoja por hoja del árbol, y árbol por árbol, luz a luz y sombra a sombra? Nos lo impide la mera cuasi-infinitud de la cantidad de cosas vistas que expresar ante el tiempo limitado de nuestra expresión, de nuestra vida o, más sencillamente, de nuestro interés.

El interés es aquí un elemento clave. Es lo que ha determinado nuestra atención: nos interesó, por algo, por lo que sea, la tortolita que echó a volar, centramos la atención en ella y decimos que echa a volar... Pero podríamos haber tenido otro interés central: por ejemplo el color de la casa anaranjada, y entonces nuestra expresión habría sido: “La casa de enfrente está pintada de naranja” o “El sol le pega a esa hoja del árbol que...”, y si nos detenemos ahí, o si nos detenemos en algún punto, es porque ya no nos interesa seguir, porque cedemos al desinterés quizá ante la misma perspectiva de la imposibilidad práctica de nuestra capacidad expresiva. Desinterés que a lo mejor hizo que algunos de ustedes empezaran a pensar en abandonar el salón si veían que yo

pasaba de los cables y las casas y los 3rboles a la acera con su puesto de peri3dicos con sus revistas m3s o menos decentes o indecentes, y la mu3equita de tela, el video de la semana, el puesto de jugos, el de tortas, el de tacos, y cada vaso, cada naranja, cada botella, cada tortilla, el mont3n de carne revuelta en el aceite y fuera del aceite, en la plancha, junto a la cebolla, los pimientos, el tocino, el cuchillo, el taquero, su mandil, su blusa roja, las mangas de la blusa, el gorrito blanco... En verdad es un alivio poder decir "etc3tera".

Todos estos nuevos elementos no estaban en la percepci3n original como tal, sino en lo que fenomenol3gicamente se llama su horizonte. Eran elementos u objetos que hab3an sido percibidos momentos antes y que la experiencia actual s3lo reten3a. Pero como parte del horizonte, forman parte de la experiencia. Y el horizonte es temporal y a la vez espacial. No podemos cancelarlo. Pero tampoco podemos cancelar el resto de los sentidos. A3adimos entonces, a la percepci3n visual, las percepciones del resto de los sentidos: nuestra experiencia no era, desde el principio, s3lo visual, sino auditiva o sonora, olfativa, y desde luego t3ctil, por nuestra propia situaci3n de encontrarnos en ese medio percibido con nuestro propio cuerpo... No los voy a cansar con el sonido del viento en las ramas del 3rbol, con el olor de la cebolla y de los tacos. Ustedes se dar3n cuenta del enorme enriquecimiento que la adici3n de los otros sentidos significa para el *etc3tera*. Su riqueza o complejidad es ya enorme, y si ya en el c3rculo de lo visual era pr3cticamente inabarcable, pr3cticamente inexpresable, ahora lo es en mucho mayor medida. Y sin embargo, seguimos teniendo una inefabilidad *meramente* pr3ctica.

Esto significa que podemos todav3a abreviarla expresivamente en funci3n de nuestro inter3s... Aunque en algunos casos, como en esta pl3tica o en las novelas de Alejo Carpentier o Fernando del Paso, no nos interese precisamente abreviarla mucho que digamos. Pero lo m3s com3n es abreviarla. Es lo que hacemos todos los d3as, a todas horas, cuando andamos por ah3 viviendo antes de todo filosofar... Pero la experiencia es, en cualquier momento de nuestras vidas, y por ende tambi3n cuando simplemente vemos una tortolita que echa a volar, mucho m3s que lo que nos brinda el conjunto de nuestros sentidos o de nuestro aparato perceptivo integrado. Hay que agregar vivencias de otro tipo, ya no sensoriales, como el recuerdo, la imaginaci3n, la fantas3a, la expectativa... Y hay que ver qu3 pasa ahora si quisi3ramos expresar esa experiencia

más completa. Ya no es sólo lo que veo, escucho, huelo, siento, toco, sino ahora a la vez lo que en ese mismo momento recuerdo, fantaseo, espero, pienso vagamente, asocio con lo visto, aludo, atisbo o atisbo mentalmente, evoco, ensueño... Pues yo no soy nunca un puro sujeto de percepciones sensoriales: en realidad no me despojo nunca de recuerdos, fantasías, asociaciones, resonancias significativas, alusiones mentales pasajeras, imágenes, expectativas. Todo lo cual se entrelaza de mil y un modos con los elementos de la percepción sensorial.

Se dan cuenta de la complejidad. Pero sobre todo: debemos darnos cuenta de que ahora estamos bastante más cerca de la experiencia como en realidad la vivimos. Nos damos cuenta de que una pura vivencia perceptiva visual, como la de la tórtola que echa a volar, y sobre todo, recortada como la recorta la expresión “Una tórtola echa a volar”, es realmente sólo el producto de una abstracción gracias a la cual la destacamos del resto de nuestra experiencia real, la abreviamos, relegando su horizonte visual, relegando el resto de sus elementos sensoriales, actuales y de horizonte, y relegando también sus elementos de recuerdo, de fantasía, de imágenes, de expectativas, de asociaciones, de todo tipo, relegando todo ello a un *etcétera* cada vez más vasto.

Y con todo, falta aún mucho por alcanzar lo que Husserl llama el “estado total del alma” o, como puede también decirse, la “unidad plena de la conciencia”. Para alcanzarla no necesitamos, insisto, salir de la experiencia de la tortolita que echa a volar. Se trata sólo, repito, de reintegrarle los elementos que le extrajimos para poder expresarla con la frase con que la hemos expresado.

Pues a pesar de que la complejidad de la vivencia es ya enorme, y a pesar de que la misma imposibilidad de su expresión ha subido, si se quiere, de grado, y es ya absoluta, o radical, no tenemos todavía más que una imposibilidad meramente práctica, fáctica. Pues en realidad, cada uno de los elementos que la integran, los perceptivos, de todos los sentidos, y los recordativos, los de expectativa, de fantasía, los asociativos, significativos, etc., son todavía todos y cada uno de ellos, conceptualizables. Pero lo que puede llamarse una genuina inefabilidad es la inefabilidad que se deriva de la imposibilidad de *conceptualizar la experiencia*, o se identifica con ella.

Veamos si hallamos una genuina inefabilidad al agregar ahora los tipos de vivencias o de elementos vivenciales de las experiencias que hasta este mo-

mento hemos dejado fuera. Pues hasta este momento nos hemos limitado al grupo o la especie de vivencias que la fenomenologfa llama vivencias d3xicas: vivencias que se refieren s3lo, digamos, al ser o no ser de los objetos, y al modo como son, a sus propiedades y atributos puramente objetivos. Y hemos dejado fuera otro grupo o grupos de vivencias que viene a complicar el panorama en una forma muy considerable y acaso decisiva. Abramos la puerta, pues, a los sentimientos, a las emociones, los afectos, las valoraciones, las voliciones, los deseos de todo orden y grado. Ya no es s3lo una t3rtola vista, su echar a volar, con todo lo que la rodea, m3s lo imaginado, recordado, esperado, sino que ahora todo, desde la t3rtola y su vuelo hasta las naranjas del puesto y lo que vamos fantaseando y recordando y esperando, se llenan de gracia o de asco, de belleza o de fealdad, de atracci3n o repulsi3n, de alguno de los infinitos matices del sentimiento y la impulsividad, del horror y el entusiasmo. Nuestra expresi3n empezaría ahora m3s o menos de esta manera: “Una tortolita simpática y graciosa, pero a fin de cuentas tan com3n como las otras, que estaba parada sobre un sucio cable de esos tan visualmente estorbosos y por desgracia indispensables que existen en esta lastimosa y desesperada ciudad en que vivimos, donde... etc3tera”. Démonos cuenta de que esa capa o esa dimensi3n afectiva de la experiencia, que en la realidad no puede eliminarse aunque en la abstracci3n la eliminemos para poder teorizar, estaba actuando o estaba viva desde antes, s3lo sin ser reconocida: y sin duda, tenía también alguna relaci3n con el inter3s (incluso con el inter3s te3rico) que ya habíamos reconocido, pues no hay inter3s sin afectividad, sin valoraci3n, sin preferencias.

¿Tenemos ya una inexpresabilidad genuina? Al lado de la gracia de la tortolita, tenemos la rudeza o la severidad de los cables y los postes, la vulgaridad de la casa anaranjada, la tristeza de sus ventanas sucias, la amenazante agresividad de la calle, la insinuante variedad de las revistas del puesto de peri3dicos, la fragante presencia de las naranjas... El mundo es rico en estímulos para la valoraci3n y el afecto, para la emoci3n y el apetito, para el temor y la vergüenza. Pero debemos reconocer que a estos elementos, por sustanciosos que sean, también hemos podido referirnos de una manera clara y comprensible: justo así: “la naranja fragante, la graciosa tortolita”... etc3tera. Aunque parece que la afectividad introduce unas cualidades que no es s3lo difícil o

prácticamente imposible conceptualizar, no parece haber una diferencia de principio, en cuanto a la posibilidad de su conceptualización, en relación con los elementos meramente dóxicos de la experiencia. Ya en la esfera meramente dóxica y meramente sensorial, hay cierta inefabilidad que, aunque sigue siendo cuantitativa, no parece superable por ninguna mejora de la práctica —o está al menos en el límite. Usamos la expresión anaranjado o naranja para una gama muy grande de matices del mismo color: no hay nombres para todos los matices. No los hay para cada uno; pero por eso usamos la palabra genérica para todos, y de ese modo superamos esta inefabilidad. Pues bien, en la esfera sentimental también ocurre esto: no hay una palabra para la peculiar gracia de esta tortolita; es la suya, y decirle “gracia” es una mala manera de referirnos a ella. Mala será, pero con todo es referencia a ella, y la dificultad de expresión es así relativamente superada: el problema sigue siendo práctico, cuantitativo, aunque sea límite...

¿Hay algo más que agregar? Parece que hemos agotado todos los elementos que entran o pueden entrar en una experiencia cualquiera, y no hemos hallado una auténtica inefabilidad. ¿Nos faltará algo? ¿O no hay nada estrictamente inefable en la experiencia?

La expresión, hemos dicho, exige una previa conceptualización. La conceptualización es precisamente una transposición de cierto sentido vivencial a la esfera de la expresión. Pero el sentido se encuentra ya en la experiencia: lo vivido (la tortolita que echa a volar, con todo su contexto mundanal y afectivo) es vivido con cierto sentido, sentido que radica en la experiencia misma, que es un “contenido” de ella. La mera percepción de la tortolita tiene el sentido “tortolita”, o especificado cuanto se quiera: “tortolita parda, de cabecita oscura y pecho claro, graciosa, común, y etcétera...” Y lo mismo sucede con los demás elementos: cada uno tiene su propio sentido, y cada uno de estos sentidos es susceptible de ser conceptualizado y llevado así a la expresión. Y porque ello es así, nos parece que la suma de los elementos no es más que un agregado que hace más complicada y rica la conceptualización pero que no la altera intrínsecamente, cualitativamente. Y por lo tanto, no hemos hallado hasta ahora ninguna inefabilidad.

Pero si así dejamos las cosas, estaríamos olvidando algo esencial. Todos esos elementos que hemos ido recorriendo y agregando no los vivimos en la expe-

riencia uno por uno, uno tras otro, como si los estuvi3ramos poniendo en fila para poder dirigirnos a cada uno, conceptualizarlo, y entonces expresarlo. La vivencia es una, plena, con todos sus ingredientes vividos simult3neamente y en su propio y peculiar transcurrir a cada instante. No podemos buscar ni encontrar la plenitud de la vivencia en ninguno de sus ingredientes, pero tampoco en su suma. O dicho de otro modo, lo que hemos dejado fuera hasta ahora ha sido el modo como se “suman”, digo entre comillas, el modo como se re3unen todos los elementos vivenciales para conformar entre todos la experiencia 3nica que esa experiencia es, y con ese modo, lo que podemos llamar el “sentido 3nico” de esa experiencia, un sentido que no se identifica con ninguno de los sentidos individuales que encierra y que la singulariza radical y absolutamente.

Tal sentido no radica precisamente en la totalidad de los elementos de la experiencia, pero s3 depende en cierto sentido de ellos. Cada elemento aporta lo suyo. Si entendemos que cualquier experiencia est3 conformada por una serie de elementos o sentidos vivenciales, de vivencias “parciales” que tienen cada una su sentido, sentido que es siempre, o bien conceptualizable, o s3lo no conceptualizable por una imposibilidad cuantitativa, ahora podemos dirigir la atenci3n a la manera como en cada experiencia brota, por as3 decirlo, y gracias justamente a la peculiar fusi3n de aquellos elementos, un sentido de la experiencia global, plenaria, 3nica, un sentido al que me han de permitir llamar el “colorido” de la experiencia, el cual posee una cualidad absolutamente inconceptualizable, y por ende inefable.

Es posible que una mejor manera de entender la situaci3n a la que me refiero sea 3sta: las vivencias, las experiencias que vivimos, con toda su riqueza y complejidad (a las cuales apenas nos hemos asomado, por cierto), no solamente las vivimos para dirigirnos al mundo, a los dem3s, a nosotros mismos, a trav3s de los sentidos que encierran, sino que adem3s, por su propia forma de ser, por su propia individualidad, por la unicidad irrevocable de la amalgama de sentidos que la conforman, imprimen o dejan en el sujeto, en la conciencia, en el yo, una suerte de “impresi3n”, de “huella”, la cual es de una cualidad enteramente 3nica, singular, y que puede llamarse tambi3n un “sentido”, el sentido impresional de la vivencia.

Llamarle “colorido”, como he hecho hasta ahora a falta de otro nombre, es una expresi3n muy inadecuada. Pero al menos parte de una met3fora com3n-



mente aceptada: la de que las cosas se tiñen de color cuando las teñimos de nuestros sentimientos, de nuestra vida afectiva. Tenemos días negros y días blancos. Un suceso triste, una ausencia inesperada, colorea de gris la tarde. Colorea de gris, pues, no la tarde, sino la vida... esa tarde. Una noticia feliz nos entusiasma, eleva el tono de nuestra vida, nos hace verlo todo “color de rosa” unos instantes. Esto es sabiduría popular, que aceptamos sin mucho cuestionamiento. Lo importante es esto: ese color es una aportación del sentimiento, de lo afectivo sobre lo meramente objetivo y neutral. Esos “colores” son lo gracioso de la tórtola, etcétera...; pero la vivencia global, la escena completa, compleja, íntegra, posee también un color, o como digo, un colorido afectivo. Aunque no se identifica con las vivencias afectivas que intervienen en el momento, ni es tampoco la suma de ellas, sí es un sentido que es, predominantemente al menos, afectivo. Aunque hay que ver bien que no se conforma sólo con los elementos afectivos de la vivencia, sino que integra todos los elementos de todo tipo. El colorido es la peculiar y única impresión “afectiva” que es o que produce la combinación única de todos los elementos y dimensiones vivenciales que constituyen una vivencia como vivencia integral, como vivencia viva, aquí y ahora. Esa impresión es genuinamente inconceptualizable, y por ende incomunicable, inefable.

Pero resulta que cuando nos comunicamos... nos comunicamos solo lo comunicable. En esta perogrullada hay algo escondido: la experiencia que vivimos, tal como la vivimos, no nos la podemos comunicar. Pero ni siquiera lo buscamos, ni siquiera lo intentamos. ¿Algunas veces lo queremos? ¿Aspiramos a ello, lo deseamos? Decimos: “Una tórtola echa a volar...” O decimos: “Ayer fui al cine a ver una película padrísima...” Eso para los demás... claro. *Nosotros* sabemos lo que eso fue. ¿Pero de qué modo lo sabemos?; ¿cómo vivimos la enorme riqueza y complejidad de la experiencia que se concentra (ésta es mi tesis) en una sola impresión, o en ese único sentido plenario de una impresión plenaria al cual le llamo “colorido”? También hay que preguntar: ¿podemos ver ese colorido? Y cuando lo vemos, ¿cómo nos lo “decimos” a nosotros mismos?

Seguramente han oído hablar de Jorge Luis Borges. Uno de sus poemas, el segundo del par de sonetos titulado *1964*, dice así:

Ya no ser6 feliz. Tal vez no importa.  
Hay tantas otras cosas en el mundo;  
Un instante cualquiera es m6s profundo  
Y diverso que el mar.

Y sigue hablando de otras cosas: la cortedad de la vida, la oscura maravilla de la muerte que nos acecha... Pero quisiera que pensarán en la posibilidad ante la que se encuentra el poeta, o el personaje al que el poeta hace hablar aqu6. Ha perdido el amor; su amante lo ha dejado. Ya no ser6 feliz. Pero esa infelicidad tal vez no importe, tal vez no sea verdaderamente grave o insoportable, porque hay muchas otras cosas en el mundo. ¿Otros amores, dinero, placeres, viajes, riquezas, fama? No; sino algo tan extraño, tan “metaf6sico”, como la profundidad y diversidad del instante; pero no de un instante especial, extraordinario (“Ya no es m6gico el mundo”, dice la primera l6nea del primer soneto del mismo par), sino de un instante cualquiera, 6ste, por ejemplo, o el de mirar c6mo echa a volar la tortolita all6 afuera... Pero no quiero elaborar mucho sobre esto. Baste como indicaci6n de lo que los poetas pueden hallar donde los no poetas no vemos casi nada. Pero aqu6 el poeta solamente est6 sealando, apuntando, y no de una manera muy directa o expl6cita, por cierto, a la cualidad singular del colorido de cada experiencia instant6nea. La met6fora de la profundidad y diversidad del mar es muy elocuente; y sobre todo lo es el adjetivo aparentemente inocente de “cualquiera”. Pero con todo, no se trata m6s que de un sealamiento, de una indicaci6n, de una denotaci6n po6tica. Lo que Borges ha hecho ah6, po6tica, metaf6ricamente, tendr6a que hacerlo nuestra fenomenolog6a de lo inefable de manera enteramente expl6cita y directa, no metaf6rica y po6ticamente.

Lo cual, quiero de nuevo subrayar, no significar6a quitarle lo inefable a lo inefable... De lo inefable, precisamente, no se puede hablar, salvo... po6tica, literariamente. Puede decirse que en cierto sentido toda literatura es un intento de comunicaci6n y expresi6n de coloridos, es decir, un intento de superar las imposibilidades naturales del lenguaje, de superar esta inefabilidad. Pues el lenguaje literario, con todo lo que dice, no dice directamente lo que quiere decir. Es lenguaje indirecto. Muy pocas veces la expresi6n literaria es una alusi6n o una referencia directa a alg6n colorido particular, y hasta cuando lo hace emplea para ello la evocaci6n, y no habla de 6l como tal. Voy a darles un

ejemplo, uno quizá no mejor que otros posibles salvo porque en él también echan a volar unos mirlos (y porque personalmente me gusta mucho, vayan a saber por qué). Es una escena de la película *La tormenta perfecta*. Diana Greenaway, capitana de uno de los dos “botespadas” protagonistas, le declara a Tyne, capitán del otro “botespada”, su intención de asentarse en tierra porque ya no encuentra romántico ese trabajo de la pesca del pez espada. Tyne le dice entonces que ella es muy buena capitana, y que no podría serlo si no le apasionara su trabajo; y para que ella entienda lo que él quiere decir, Tyne evoca, con las pausas y los énfasis justos, el momento de salir a pescar: “La niebla se está despejando. Arrojas tu bolina, tu cabo de popa. Sales por el canal del sur pasando Rocky Neck, la Isla Tenpound, pasando Laguna Miles, donde patinaba de niño. Tocas tu bocina y saludas al hijo del farolero de la Isla Thatcher. Luego aparecen los pájaros; los mirlos, las gaviotas, los patos. Te pega el sol. Te diriges al norte; aceleras a doce. Vas rápido. Los hombres están ocupados; tú mandas. ¿Y sabes qué? Eres capitana de un botespada. ¿Hay algo mejor en el mundo?” Tyne dijo sólo cosas que Diana Greenaway ya sabía, y las dijo para que ella se representara ese preciso momento, pues en ese momento está entrañado, y es lo que ambos saben, todo el sentido o todos los sentidos que tiene para ambos el oficio de capitán de pescadores de peces espadas en Gloucester, Massachusetts. Por supuesto que lo que Diana vive con ello, ahí, en esa escena evocada, es, tiene que ser, muy diferente de lo que Tyne vive, y ambas vivencias son estrictamente inefables. Y no todos los días ni todas las salidas son iguales. Pero en esa evocación, que puede ser literaria, pero no necesita serlo, se da un entendimiento mutuo sobre un sentido concreto, sobre un colorido, o al menos sobre partes del mismo que pueden identificarse y señalarse a otro y que el otro conoce, sabe, entiende. Algo como esas evocaciones, con la solidaridad que implican, suceden todos los días entre amigos, entre colegas, entre condiscípulos, entre empleados del mismo taller o del mismo supermercado, entre marido y mujer, entre hermanos, entre conciudadanos, entre compatriotas, entre compañeros de juego o de vicio o de organización criminal, entre contemporáneos y coterráneos, por no decir entre coterrícolas.

Pero no podemos olvidar que sobre este tema (o un tema semejante, pero acaso el mismo tema), se han dictado sentencias bastante radicales, y con ra-

z3n. Podemos recordar, por ejemplo, la tesis de Ernst Bloch que se sintetiza en la expresi3n “la oscuridad del momento vivido”. Esta tesis parece afirmar, si la revisamos fenomenol3gicamente, algo muy cierto. Algo verdadero que, bien visto, quiz3 no se oponga a la posibilidad de concebir el instante como algo m3s profundo y diverso que el mar... Ernst Bloch era un caso excepcional de fil3sofo que a veces escrib3a como poeta. A pesar de ser marxista. “El «ahora» del *existere* —dice Bloch—, que mueve todo y en el que todo se mueve, es lo menos experimentado de todo”.<sup>6</sup> “Que se vive es algo [...] que no se siente”,<sup>7</sup> y “lo que m3s oscuro permanece es, en 3ltimo t3rmino, el «ahora» mismo en el que nosotros, como sujetos de vivencias, nos encontramos”.<sup>8</sup> Y tambi3n: “El momento vivido mismo permanece con un contenido esencialmente invisible, y ello tanto m3s seguro cuanto m3s en3rgica es la atenci3n dirigida a 3l: en esta ra3z, en el en-s3 vivido, en la inmediatez detallada, el mundo entero est3 a3n en tinieblas”.<sup>9</sup> No quiero adentrarme en los meandros de la filosof3a de la esperanza de Bloch, ni en la significaci3n que en ella se le asigna a las nociones y las tesis que evocamos. Me interesa enfatizar esa peculiar invisibilidad de lo vivido a cada momento, la cual se prolonga a los momentos contiguos formando una zona de penumbra justo en el “primer plano actual del momento”, penumbra, sostiene Bloch, que alg3n refr3n puede expresar mejor que la mayor3a de los pensadores anteriores: “al pie del faro no hay luz”.<sup>10</sup> La visibilidad s3lo viene con la distancia, tanto temporal como espacial.

No s3 bien c3mo sonar3n estas afirmaciones una vez que se efect3e sobre ellas, o m3s bien, sobre las vivencias y fen3menos a que est3n aludiendo o que est3n expresando, el an3lisis fenomenol3gico que se requiere. Pero la observaci3n de que el sentido de lo vivido en un momento dado cualquiera s3lo se deja contemplar despu3s de un tiempo, tomando distancia, me parece irrebatible. Pero incluso esta contemplaci3n, cuando se logra, es una contemplaci3n incomunicable, y s3lo parcialmente compartible a trav3s de evocaciones como la que le hace el capit3n Tyne a su colega.

Hay que precaverse tambi3n contra una posible confusi3n: la mudez o la inefabilidad cotidiana del instante vivido no se parece a lo que vivimos en esos momentos en que, por cualquier motivo, preferimos guardar silencio. Estos silencios, como todo el mundo sabe, est3n a veces muy cargados; a veces no. Pero aun cuando lo est3n, esa carga es toda ella una carga que puede descar-

garse en el lenguaje, y porque ello es posible y sin embargo se retiene, por ello se vive como carga. Lo callado está en función de la posibilidad de ser dicho, y puede incluso estar en la punta de la lengua. Pero el silencio del sentido plenario del momento vivido no es un auténtico silencio porque en realidad no hay nada que callar; no hay nada que callar porque no habría nada que decir: no podemos tenerlo en la punta de la lengua.

En conexión con ello, es importante —al menos para justificar el título de esta intervención— distinguir entre esa invisibilidad del momento vivido, o de su colorido, para cada uno de nosotros, es decir, para el sujeto mismo que lo vive, y la dificultad que pueda experimentar una reflexión fenomenológica sobre estas situaciones mismas. Lo que venimos diciendo versa sobre algo que reputamos de inconceptualizable, y por ende incomunicable. Este hablar sobre ello no es —lo recuerdo— su expresión natural, sino acaso, con suerte y con el desarrollo de la fenomenología que no hemos hecho todavía, la expresión fenomenológica o filosófica de su sentido. Alcanzar este concepto exige también modificaciones de la experiencia: en primer lugar, cierta generalización. “Los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos”, dice Husserl en *La idea de la fenomenología*. Esta generalización es a la vez una reducción eidética y una formalización: se trata de conocer la esencia de la experiencia que nos interesa, no de conocer esta o aquella otra individual. Pero lo que conocemos en universalidad eidética es la forma de esa experiencia individual. Con ello le retiramos la individualidad y la hacemos expresable: pero lo expresable es el conocimiento de su esencia formal y, con el de ella, el de su inexpresabilidad, y no su contenido individual. Es la reflexión fenomenológica misma la que nos asegura la imposibilidad de la conceptualización de los coloridos.

No me parece improbable que en la realización de una fenomenología de lo inefable venga a comprobarse y a ratificarse como en ningún otro ámbito el sentido, la posibilidad y la realidad misma de la reducción eidética dentro de la fenomenología. Pero aquí no podemos entrar más en este asunto.

Por otro lado, apenas hemos rozado una de las cuestiones en que mayores iluminaciones pueden esperarse de una fenomenología de lo inefable, que es, acaso paradójicamente, la cuestión del lenguaje. Para empezar, habría que desarrollar por completo, en todos sus aspectos y dimensiones, la indicación

ya hecha impl3citamente, y que me parece evidente, de que el universo del sentido es fenomenol3gicamente mucho m3s amplio que el universo de lo susceptible de ser expresado en el lenguaje, de lo susceptible de ser conceptualizado. Lo inefable, por lo menos en el sentido del colorido de la experiencia vital que aqu3 hemos puesto de relieve, no carece de sentido. Sentido no equivale a sentido lingüístico ni a sentido simb3lico o simbolizado. En ese desarrollo, habr3a que mostrar en primer lugar que ni siquiera los significados que el lenguaje pone en circulaci3n son independientes de la experiencia del sujeto: pues son antes que nada sentidos de vivencias, sentidos vividos en la vida de la conciencia. Y lo siguiente ser3a examinar, sobre esa base, la manera como la experiencia del sentido expresable se sostiene en la m3s vasta experiencia del sentido con independencia de la expresi3n, ya sea inexpressable o simplemente inexpressado, extra-predicativo o antepredicativo: c3mo aqu3lla se alimenta y surge de 3sta.

No s3, por 3ltimo, hasta qu3 punto pudiera decirse que esta fenomenolog3a del sentido encerrado en la experiencia global, 3ntegra, constituye una nueva etapa o un nuevo estadio de la fenomenolog3a. La fenomenolog3a ha sido en Husserl inicialmente fenomenolog3a est3tica, o tipol3gica; una descripci3n de cada tipo o g3nero de vivencias, y una clasificaci3n de las mismas. Dentro de estos tipos, Husserl privilegi3 en las obras publicadas durante su vida la esfera de las vivencias intelectuales, dejando en un nivel de menor atenci3n las otras esferas, la valorativa (afectiva, emotiva) y la pr3ctica o volitiva, ambas tan interrelacionadas como es f3cil ver. Este privilegio no se debi3 tanto, como se ha supuesto, a la personalidad de Husserl, intelectual o cient3fico puro, sino por lo menos en la misma medida, al hecho de que crey3 necesario iniciar la fenomenolog3a por esa esfera, ya que era en ella en la que se encontraban las herramientas con que la misma fenomenolog3a deb3a construirse. Husserl estaba apenas poniendo las bases. Un paso importante en la evoluci3n y en la noci3n misma de fenomenolog3a se dio cuando descubri3 la fenomenolog3a gen3tica. En 3sta no s3lo se estudian tipos de vivencias (percepci3n, juicio, amor, querer...), sino que se consideran dentro de su concreci3n en una vida de yo subjetiva; lo nuevo en la fenomenolog3a gen3tica es, m3s precisamente, la consideraci3n del tiempo, del modo como unas vivencias o series de vivencias se desenvuelven en el tiempo o requieren tiempo para conformarse en lo

que son, para generarse: fenomenología genética es fenomenología que considera el horizonte temporal de las vivencias y estudia sus relaciones de precedencia y sucesión. Otro desarrollo de la fenomenología, no propuesto directamente por Husserl, pero que se encuentra en sus escritos y se ha derivado de ellos, es el de la fenomenología generativa, una fenomenología que examina el surgimiento de sentidos cuya creación requiere de más de un individuo, de una comunidad, y de una comunidad que vive histórica y generacionalmente. En toda esta serie de “fenomenologías” se da una suerte de camino hacia lo concreto. La fenomenología integral que aquí se propondría sería, me parece, la más concreta posible: su objeto serían las maneras en que los diferentes sentidos de las diferentes y variadísimas vivencias que transcurren en la vida de la conciencia se combinan para formar nuevas unidades de sentido de una dimensión distinta a las de las vivencias singulares, unidades de sentido que, sin ser susceptibles de conceptualización, sustentan sin embargo, tal vez, toda conceptualización. Mostrarlo así con rigor y detalle sería uno de sus principales propósitos. Pero el trabajo habría de incluir también las posibles leyes de la formación de esas unidades, de su duración y vigencia, de su transformación, de su sustitución, de su papel en la configuración de formas de vida, ideologías, actitudes vitales o talentos existenciales tanto individuales como comunitarios, etc.

No es que Husserl no haya hablado de esta clase de temas o preocupaciones. Creo encontrar al menos algunos pasajes en que se rozan ideas semejantes, o se manejan los conceptos que serían sus conceptos centrales: el de “estado total del alma” no es más que un ejemplo. También ha sido un tema que ha preocupado a otros investigadores. Debo mencionar aquí en primerísimo lugar a Eugene Gendlin, quien desde hace muchos años dio en sus investigaciones en el campo de la psicoterapia con el concepto que en inglés se dice “*felt sense*”, lo que literalmente sería un “sentido sentido” pero que quizá tenga mejor traducción como “sentido vivido”. Alrededor de este concepto se ha desarrollado, por Gendlin y otros, todo un método de psicoterapia y de resolución de problemas y autoconocimiento conocido en inglés como “*focusing*”, técnica o método que tiene seguidores y especialistas en muchas partes del mundo —y también los ha tenido, al parecer, en esta misma Universidad Iberoamericana. Es por ello satisfactorio hablar de esto precisamente aquí.

Aunque debo decir que los atisbos que he presentado aqu4, y que no expongo m4s que como atisbos, aunque ya empiezan a deberle algo a Gendlin y a su “*focusing*”, de hecho los he tenido (ni siquiera puedo decir desarrollado) independientemente de ellos. Lo cual no quiere decir que no considere sumamente prometedora la confluencia de estas investigaciones con las de ellos.

¿Ser4 esa fenomenolog4 del sentido vivido, del colorido concreto y total de la vida, la m4s concreta posible? Parece que s4. Parece que, al menos por este lado, por el lado de la concreci6n, que no es el 6nico ni quiz4 el m4s importante filos6ficamente, aqu4 estar4amos tocando un l4mite: un l4mite de la fenomenolog4 y tambi6n un l4mite de la raz6n. Un l4mite que curiosamente est4 m4s cerca de lo que podr4amos imaginar: en eso que cada uno de nosotros vive como algo esencialmente suyo, individual, incomunicable, aqu4 y ahora, oscuramente. Pero ese l4mite ser4 tambi6n un l4mite parad6jico. Pues esa fenomenolog4 no ser4, tal vez, m4s que el an4lisis y la descripci6n de la fuente misma de la que brota el sentido, tanto para la vida como para el lenguaje, tanto para la ciencia y la literatura como para la fenomenolog4 misma.

### Notas

\*Texto le4do en la Jornada Acad6mica de Filosof4 “Vertientes en torno al problema del lenguaje”, en la Universidad Iberoamericana, el 3 de octubre de 2001. He preferido conservar en 6l las expresiones que revelan su car4cter, as4 como alguna alusi6n a la ocasi6n, esperando que no molesten mayormente al lector.

1. M. Merleau-Ponty, en la Discusi6n de la ponencia de A. de Waelhens titulada “Sobre la idea de la fenomenolog4”, en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*, Actas del Tercer Coloquio Filos6fico de Royaumont (23–30 abril 1957), trad. de Amalia Podetti, rev. por Guillermo Maci, Buenos Aires, Paid6s (Serie Mayor), 1968, p. 142.

2. Dejo aqu4 pendiente la averiguaci6n de hasta d6nde se ha explorado antes (fenomenol6gicamente o no) este territorio de la inefabilidad, o en todo caso, del sentido no expresable, tanto en general como respecto de las experiencias que aqu4 queremos se4alar. Tampoco entramos ya m4s a fondo en el problema de la naturaleza de la experiencia misma de la fenomenolog4 y de su propia expresi6n, y de la “dial6ctica” que puede establecerse entre la experiencia no fenomenol6gica y la fenomenol6gica, o entre las expresiones no fenomenol6gicas y las fenomenol6gicas.



3. Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, Presentación, trad. y notas de Antonio Ziri6n, M6xico, UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas (Cuadernos, 48), 1988, Lecci6n IV, p. 47.

4. En el § 54 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl dice: “El fenomen6logo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo obvio como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aqu6 en adelante otro tema cient6fico que 6ste: transformar la obviedad del ser del mundo —para 6l, el mayor de todos los enigmas— en una comprensibilidad” (E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducci6n a la filosof6a fenomenol6gica*, trad. castellana y nota editorial de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Barcelona, Editorial Cr6tica, 1991, p. 190). Y ya en el § 8 de los “Proleg6menos a la l6gica pura” se refiere de pasada al hecho de que “estamos hartos poco inclinados a hacer de lo cotidiano un problema” (E. Husserl, *Investigaciones l6gicas*, tomo I de la versi6n espa6ola de Manuel G. Morente y Jos6 Gaos, Madrid, Alianza Editorial [Alianza Universidad, 331], 1982, p. 46).

5. Parece que al menos en M6xico se le da el nombre de “t6rtola” sobre todo a una variedad de gorriones muy comunes (las aves a las que aqu6 me refiero), pero tambi6n, lo que es acaso m6s correcto, a cierta especie de palomas muy semejantes a aquellos.

6. E. Bloch, *El principio esperanza*, tomo I, versi6n del alem6n por Felipe Gonz6lez Vicen, Madrid, Aguilar, 1977, p. 289.

7. *Ib6d.*, p. 283.

8. *Ib6d.*

9. *Ib6d.*, p. 287.

10. *Ib6d.*, p. 291.

# JOHN RAWLS Y LAS DEFICIENCIAS DE LA VISIÓN SOCIOLÓGICA

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*¿Por qué estás siempre corriendo al bosque?  
Busco a Dios —contesta el niño.  
Pero ¿no está Dios en todas partes?  
Sí, padre.  
Y ¿no es en todas partes el mismo?  
Sí... Pero yo no soy el mismo en todas partes.<sup>1</sup>*

**E**n su célebre artículo *¿Existe aún la teoría política?* (Berlin, 1983: 237-280) Isaiah Berlin hace una distinción principalmente entre pensamiento y acción orientados a fines, por una parte, y pensamiento y acción orientados a medios, por la otra. Sin embargo, como Berlin también deja claro, cualquier acción o cualquier pensamiento *práctico* se orienta necesariamente hacia ciertos fines. La pregunta subyacente es, consecuentemente, siempre: “¿qué debemos hacer?” (Berlin, 1983: 248). Esta pregunta, según Berlin, nos remite automáticamente a un nivel de cuestionamientos sobre los valores. La pregunta “se puede presentar en cualquier nivel; desde el más alto hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.” (*Ibid.*) El que la pregunta por los valores no aparece explícitamente como tal, y que por tanto la pregunta por los “fines” de la orientación práctica no se entienda como una disputa sobre los valores y por último sobre los “fines” de la acción misma, se debe a que estos “fines” y sus valores implícitos son indiscutibles. Luhmann los llamaría “no-negabilidades” (*Nichtnegierbarkeiten*). Según Berlin estas presuposiciones son siempre artificiales: “Ninguna sociedad puede ser tan ‘monolítica’ que no exista un vacío entre su finalidad suprema y

los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el fin final, sino elementos del mismo, o expresiones suyas; y éstos, a su vez, encarnan en finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hasta llegar al problema de la conducta de todos los días” (*Ibíd.*). En otras palabras: la acción humana siempre implica un cuestionamiento de los valores. Y, según Berlin, este es indispensable, porque no existen valores absolutos, universalmente aceptados.<sup>2</sup> La vida cotidiana siempre se caracteriza como campo de batalla de los valores. La pregunta es: ¿cómo teorizar este hecho? Tendencialmente hay dos direcciones desde las cuales se puede pensar una tal teorización: 1) Desde la acción social como reproducción y creación de los valores. Esto sería entonces una tarea de la sociología. 2) Desde una reflexión sobre los valores mismos. Esto es lo que la filosofía y Berlin, dentro de su marco, pretenden.

Hay sociedades que aceptan esta pluralidad de las orientaciones normativas más que otras. La situación en las sociedades modernas se caracteriza por la diferencia entre aquellos que proclamaban las posibilidades de llegar a un nuevo monismo de los valores y aquellos que se opusieron decididamente a esta pretensión. Pero incluso esta diferencia puede entenderse como resultado de una experiencia común, a saber, la del pluralismo de las orientaciones normativas; y el debate entre las diferentes posiciones se puede entender como expresión de la conciencia de la discusión necesaria que esta experiencia provoca.

Según Berlin, en las sociedades modernas esta conciencia se ha institucionalizado en un espacio dedicado a este tipo de discusiones. Este espacio es el de la filosofía política. Disciplinas como la sociología o las propias ciencias políticas solamente pueden, según este autor, contestar preguntas por los “medios”, es decir: la pregunta por el ¿Cómo se hace algo? Esta pregunta es insuficiente, ya que solamente tiene sentido en sociedades donde existe un amplio consenso sobre la meta final o última: “En una sociedad dominada por una sola meta, en principio sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar este fin, y las discusiones sobre los medios son técnicas; es decir, tienen un carácter científico y empírico” (*Ibíd.*, 248). Donde el consenso sobre una última meta no existe, ahí se requiere de la filosofía en general, y de la filosofía política en particular. Sólo ella permite responder a la

pregunta, antes mencionada: ¿Qué *debemos* hacer? Acentuemos, esta tarea de la filosofía política emerge en sociedades en las cuales la pluralidad de valores se hace más notoria que en otras, donde existe pues una problematización de los horizontes normativos de la acción: “Si formulamos la pregunta kantiana que diría: ‘¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política, la clase de discusión y de argumentación en que consiste?’, la respuesta tendría que ser ‘sólo en un mundo en el que chocan los fines’” (*Ibid.*, 248). En este sentido la “conciencia de la globalización” como radicalización de la conciencia del pluralismo de valores (multiculturalismo), así como de la crisis normativa, plantearían una situación que solamente nos dejaría —siguiendo a Berlín— reafirmar la necesidad del “método formal” de la filosofía política liberal, así como la insuficiencia del “método empírico” de las ciencias políticas y sociales. La experiencia de la globalización llevaría nuevamente, en un primer plano, a la búsqueda conceptual formal de la filosofía.

La pregunta que se impone en este momento es, si Berlín tiene razón cuando dice que la filosofía es realmente la única disciplina que promete solucionar las tareas normativas. No voy a tratar de contestar esta pregunta ahora. Antes quisiera presentar más bien a otro autor que en este sentido parece estar de acuerdo con Berlín, se trata de John Rawls. Si bien Rawls no construye explícitamente su *Teoría de la justicia* con vista en los problemas de la globalización, su objetivo es el de ofrecer una teoría que reactiva la ambición moderna de encontrar orientaciones normativas transculturales. Visto así, se trata de una teoría que ofrece contestar los retos del multiculturalismo, entendiendo este último como conciencia de la pluralidad de orientaciones culturales. Al igual que Berlín, Rawls está convencido que estos retos requieren de una teoría liberal ya que el liberalismo representa el resultado de un proceso de aprendizaje en el interior de una constelación cultural en la cual dominaba la conciencia de la pluralidad. “El aspecto esencial es el siguiente: como problema práctico-político, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida a partir de la cual elaborar una concepción de la justicia en un Estado democrático moderno. Encontramos las condiciones históricas y sociales de la emergencia de este Estado en las guerras de la religión posteriores a la Reforma y el consiguiente desarrollo del principio de la tolerancia, así como en la expansión de la forma constitucional de gobierno y las instituciones de las economías de mercado industriales.” (Rawls, 1996: 25).

Pero a pesar de estas coincidencias entre Rawls y Berlin existen también algunas diferencias muy importantes. Berlin respetaba religiosamente la tradición del liberalismo. De acuerdo con esta orientación está su propia autocomprensión que no era la de un creador de nuevas teorías sino más bien la de un “historiador de ideas” (Berlin, 1998; Lukes, 1998).

Rawls, al contrario, busca algo nuevo, una verdadera renovación del liberalismo, sin socavar sus fundamentos tradicionales. Wolfgang Kersting resume esto con las siguientes palabras: “La renovación política-filosófica de Rawls no se debe a una innovación muy objetiva que expresa por primera vez lo insólito que no se ha pensado antes, sino mucho más a una restauración de una vieja confianza en la capacidad normativa de la filosofía [...]. Rawls no prepara el camino a un cambio de paradigma revolucionario. Al contrario, su fama se basa en reanimar el viejo paradigma contractualista de la filosofía política [...] y haberlo modernizado con el instrumental de la teoría del juego y de la selección social para, de esta forma, proporcionarle a la filosofía política un marco categorial estable para una argumentación sistemática, apoyada en una teoría de la justificación” (Kersting, 1999: 2).

Lo que me interesa aquí es ¿hasta qué punto Rawls ha logrado la modernización de las pretensiones normativas de la filosofía política liberal? Dicho de otra manera: ¿Dónde recae en los vicios de la filosofía política moderna clásica? Para llegar a una respuesta a este par de preguntas deberíamos examinar su intención decidida que se expresa con claridad en sus trabajos más recientes, a saber, la de construir una teoría de justicia “política, no metafísica” (Rawls, 1995; 1996). Solamente de esta manera se puede llegar a entender en qué consiste para Rawls la función de una teoría filosófica (1). En un segundo paso reconstruiré los argumentos más específicos en los que se basa la teoría normativa de Rawls (2). Mi intención es la de acentuar la existencia de una tensión entre las ambiciones metateóricas, por una parte, y la concretización de estas, por la otra. En el siguiente paso quiero señalar que esta tensión se debe a lo que podríamos llamar una falta de visión sociológica (3). Esta sospecha se confirma si nos apoyamos en un trabajo de un autor que critica la primacía de la justicia en la teoría normativa de Rawls, precisamente a partir de su experiencia en los procesos políticos y sociales de su país. Se trata de Avishai Margalit y de su libro *La sociedad decente* (4).

## 1. Una teoría política, no metafísica

En su libro *Una teoría de la justicia* de 1971, la pretensión de Rawls es dedicarse a la justicia como “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought” (Rawls, 1971: 3). Rawls no se ocupa de cualquier problema de la filosofía política, sino, como él piensa, de *el* problema por excelencia, es decir, el problema de la distribución de bienes dentro de las sociedades. Rawls no inventa el problema de la justicia. Si hoy en día hablamos de filosofía política y si consideramos que ella tuvo su origen (por lo menos lo que respecta al mundo occidental) en la antigüedad Griega, entonces encontramos, en la *Re-pública* de Platón, uno de los primeros tratados filosófico-políticos que se centran en la pregunta ¿Qué es la justicia? Pero lo que, desde esta temprana interrogación paradigmática para el pensamiento político occidental, se plasma es que la pregunta por la justicia estaba siempre relacionada con la pregunta por el Estado. En otras palabras: la justicia era algo que se pensaba solamente realizable dentro de los confines institucionales del Estado. ¿Representa la justicia un concepto digno para un estudio que se ocupa de los marcos teóricos para un mundo en el cual muchas preguntas remiten a un plano más allá de los confines de los estados nacionales? La respuesta que Brain Barry da a una interrogante parecida es convincente: “En la antigüedad, el descuido del tema de la distribución internacional podía excusarse más, por dos razones. En primer término, los medios de redistribución eran débiles. Las noticias viajaban lentamente, las provisiones aún más despacio. [...] Ahora que los hombres pueden caminar en la Luna y enviar fotografías de la Tierra tomadas desde el espacio, todo esto suena muy extraño. La distancia no es en la actualidad una barrera con respecto a la capacidad de ayudar o de dañar. Si no hay obligación de ayudar a los desafortunados que están a distancia, esto requiere un argumento moral. El alegato de incapacidad no funcionará” (Barry, 1995: 20-21).

Si bien el argumento de Barry suena algo paternalista, creo que en principio es correcto: no podemos ya hablar de justicia (o de cualquier otro horizonte normativo conceptual) absteniéndonos de comprender la dimensión “posnacional” (Habermas), o global de estos problemas. Estamos viviendo efectivamente en *un mundo* “of exacerbated material inequality-in income and

property ownership; in access to paid work, education, health care, and leisure time; but also more starkly, in caloric intake and exposure to environmental toxicity, and hence in life expectancy and rates of morbidity and mortality” (Fraser, 1997: 11) que no respeta las fronteras nacionales.

Ante esta problematización es difícil de entender la abstracción de la que Rawls parte todavía en su *Teoría de la justicia* pero también en su *Liberalismo político*. Se remite a sociedades muy particulares, a saber, las “democráticas liberales constitucionales”, enfatizando además que la suya pretende ser una concepción de justicia para una “sociedad cerrada”, es decir, una sociedad “contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades” (Rawls, 1995: 36). Explicable es esta abstracción solamente si la entendemos como consecuencia de una decisión principalmente aceptable, a saber, la de situar la cuestión por la justicia en un contexto institucional concreto. Esto señala que Rawls no se deja engañar —como Elias, por ejemplo— por un *wishful thinking* que sugiere que los problemas normativos de ciertas sociedades se resuelvan una vez que estas sociedades se entreguen a una comunidad humana mundial hacia donde el proceso de la civilización las conducirá automáticamente. En comparación a estas proyecciones demasiado idealistas la concepción de Rawls procura una base firme mediante un realismo normativo necesario.

Desde este realismo Rawls lanza su ataque contra teorías que se basan en presuposiciones metafísicas, ante todo las utilitaristas. “A Rawls le parecían irreconciliables dos características del utilitarismo. Objetó, primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Pero, [...] Rawls también objetó el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona al que debe darse atención normativa” (Cohen, 1996: 28).

La punta del ataque que Rawls arroja contra el utilitarismo se condensa en dos principios de justicia: “First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) responsibly expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all” (*Ibid.*, 60-61).

Estos dos principios pertenecen a las frases más citadas de Rawls. Sin lugar a dudas son importantes, ya que representan la columna vertebral de su con-

cepción de la justicia, entendida como “justicia como imparcialidad” (*justice as fairness*<sup>3</sup>). Cabe resaltar que no se trata de principios metafísicos como resultados de abstracciones altamente generalizadas para explicar “lo que hay”<sup>4</sup>; no se trata de una definición universal teleológica de instituciones sociales en general. No se trata pues de principios que describen una suerte de utopía que solamente espera a su aplicación en la realidad concreta. Como Rawls aclara sobre todo en sus trabajos posteriores a *Una teoría de la justicia*, su intención es la de desarrollar una propuesta “práctica” (1995, 34). “El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida.” (*Ibid.*) Lo destacable es aquí la referencia a la “razón pública”. Con esto Rawls intenta bajar el uso de la razón práctica kantiana a un nivel político-práctico. Los dos principios de la justicia son, en otras palabras, el *resultado* de la “razón pública”. No se trata de una prescripción de un ser supremo con el cual el teólogo o el filósofo estaría en contacto, no se trata en absoluto de una “doctrina comprensiva”; se trata más bien de un consenso público sobre los principios o *procesos* de la justicia en el interior de las sociedades “democráticas liberales constitucionales”. De esta manera, el filósofo no “inventa” (Walzer) los principios de la justicia social gracias a alguna superioridad moral, sino que articula solamente en argumentos racionales y con la pretensión de argumentos racionales, el consenso ya —por lo menos intuitivamente— existente en las sociedades “democráticas liberales constitucionales” (Kersting, 1999) e inscrito en sus instituciones. El filósofo realiza una doble labor: construye y reconstruye (McCarthy, 1997; Forst, 1999) argumentos razonables (*reasonable*).

En este momento la filosofía en general y la *Teoría de la justicia* en particular dejan algo de su carácter pretencioso al autolimitarse: delegan responsabilidades importantes a un ámbito extra-filosófico, extra-teórico, a saber, a la “cultura política pública” en la cual los ciudadanos discuten en “discursos prácticos” (Habermas, 1983) la validez normativa de sus instituciones.<sup>5</sup> La teoría no aboga en favor de *valores* como la libertad o la igualdad, sino expone o mimetiza solamente los principios racionales de las cuales la praxis política, que involucra a la “cultura política pública” y a las instituciones sociales se debería hacer



valer. Dicho de otra manera: la teoría expone o mimetiza los principios según los cuales se construyen discursivamente los acuerdos políticos (véase Forst, 1999).

De ahí deriva el papel del filósofo. Su tarea no es la de defender las instituciones políticas concretas, apoyándose en “doctrinas comprensivas” (sean estas religiosas, morales o filosóficas). La tarea del filósofo político no consiste en diseñar un marco conceptual coercitivo para instituciones concretas. Esto sería más bien una recaída en las falacias de la filosofía política clásica moderna. El filósofo político de corte rawlsiano no mantiene estas relaciones directas con las instituciones. Si la función del uso público de la razón es la de llegar discursivamente a un consenso normativo frente a las instituciones sociales, la tarea de la filosofía política dentro de esta empresa es la de buscar “una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias [respecto a cuestiones normativas de las sociedades democráticas constitucionales].” (*Ibid.*, 26) El cumplimiento con esta tarea se puede pensar como la búsqueda de los mejores argumentos; argumentos que no pueden ser superados racionalmente. Sin embargo, Rawls advierte: “it is often thought that the task of philosophy is to uncover a form of argument that will always prove convincing against all other arguments. There is, however, no such argument.” (Rawls, 1999: 123). La tarea del filósofo no es la de construir argumentos para las discusiones públicas. Todo esto deja al filósofo en una posición mucho menos pretenciosa que en épocas anteriores. Lo único que de él se puede esperar es una sensibilidad más aguda de la racionalidad que subyace —o debe subyacer— a los debates políticos en cuanto procesos en los cuales se enfrentan diferentes opiniones que, a su vez, se pueden basar en diferentes doctrinas comprensivas.

De tal suerte que la filosofía política representa solamente un *modelo* de la “racionalidad discursiva” que puede ser ejemplar para los debates políticos en las sociedades liberales constitucionales. Precisamente por la acentuación del carácter procedimental-formal de su modelo Rawls piensa responder a la exigencia de una teoría no-metafísica.

Hasta aquí sólo he reconstruido las *intenciones* metateóricas que subyacen a los trabajos de Rawls. Éstas parecen, de acuerdo con el pensamiento post-metafísico, que pretenden superar la brecha entre teoría y praxis. Sin embar-

go, el éxito de este programa depende en gran medida de las estrategias teóricas más concretas que Rawls propone para llegar a sus objetivos metateóricos.

## 2. El fundamento normativo de la teoría de la justicia

A raíz de la publicación de *Una teoría de Justicia* en 1971, se desató una ola de críticas, empezando con el famoso libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1983). El conjunto de estas críticas, en las cuales participan autores como Robert N. Bellah, Alasdair McIntyre, Richard Rorty, Charles Taylor, Michael Walzer, entre otros, se conoce hoy como “el debate comunitarista” (véase Honneth, 1993). Lo que los comunitaristas denuncian es sobre todo la carencia de autores como Rawls de no reconocer que también sus propias propuestas teóricas no son universales, o transculturales, sino que solamente son entendibles dentro del contexto histórico-social en el cual fueron desarrolladas. Cualquier teoría política y social tiene un fundamento sustancial donde se explican los contenidos siempre particulares. En contra de las ideas deontológicas de las teorías liberales, los comunitaristas proponen la hermenéutica y el contextualismo para llegar a definiciones de lo bueno. Este regreso hacia lo sustancial lleva a Charles Taylor a un interés ontológico: “Cuestiones ontológicas se refieren a factores que se considera como determinantes [...]. Dicho de ‘modo formal’ se refieren a conceptos, que uno entiende como decisivos a nivel de las explicaciones” (Taylor, 1993: 103).

Sin embargo, a lo largo de la discusión entre liberales y comunitaristas el propio Rawls ha tratado de definir con mayor claridad algunas de sus ideas centrales. Hay quienes ven en esto el resultado de las insistentes críticas por parte de los comunitaristas (Apel, 1997). Rawls mismo, sin embargo, explica que si bien “es cierto que en algunos aspectos [ha] cambiado [sus] perspectivas” (1996: 23), la teoría de justicia como imparcialidad *siempre* ha tratado de evitar las “pretensiones de validez universal” (*Idem.*). Rawls destaca que sus propuestas conceptuales se erigen sobre el fundamento de ciertas presuposiciones normativas que se arraigan profundamente en los cimientos de las sociedades occidentales modernas. De la misma fuente surgen también los dos principios de justicia que más arriba he citado.

El hecho de que estos principios pueden cumplir con la tarea de llevar a un consenso público sobre las cuestiones normativas respecto a las realidades político-institucionales se explica de la manera siguiente: “el método propuesto puede permitirnos concebir de qué forma, dado el deseo de un acuerdo libre y no coercitivo, se podrá llegar a un entendimiento público coherente con las condiciones históricas y las restricciones de nuestro mundo social” (*Ibid.*, 30). En esta frase se refleja la autocomprensión de la labor filosófica de Rawls. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta no consiste en una conciencia de alguna superioridad moral o ética, sino en la sensibilidad argumentativa del filósofo gracias a la cual éste se encuentra en condiciones de articular lo que son las “convicciones más firmes” que rigen, aunque de manera intuitiva y no siempre evidentes a las prácticas políticas concretas, a la cultura política de las sociedades democráticas liberales constitucionales. En otras palabras: los dos principios de justicia que Rawls propone derivan directamente de las intuiciones normativas que *ya existen* en las sociedades democráticas constitucionales. Es precisamente esta idea que se expresa en la cita anterior donde Rawls habla de un “entendimiento público coherente”. Los principios de justicia pretenden estar en *coherencia* con las intuiciones normativas pre-reflexivas que habitan ya en la cultura política moderna. Wolfgang Kersting hace hincapié en que al basar su concepción de la justicia en la interrogación del *common sense*, Rawls ya da una respuesta adelantada a las críticas de los comunitaristas (Kersting, 1999: 26) evitando al mismo tiempo la necesidad de fundamentaciones normativas sustanciales.

Esto es posible gracias al uso que Rawls hace de la *teoría de la coherencia* (*Kohärenztheorie*). Wolfgang Kersting explica: “Una filosofía política normativa-contractualista [...] no puede pretender desarrollar principios últimos, objetivamente válidos. Ella tiene que contentarse con aprehender la visión de la justicia de su tiempo. Sus explicaciones siempre se subordinan al control de la moralidad del *common sense*” (Kersting, 1999: 27-28).

Ahora bien, a pesar de esto la teoría de Rawls contiene un aspecto que parece estar en contradicción con la justificación en el sentido de una teoría de coherencia: se trata del experimento mental de la “posición original” y del “velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*) que le sirve a Rawls metodológicamente como una suerte de prueba de la validez transcultural de sus principios de

justicia. Si bien Rawls está consciente que su teoría solamente piensa lo que en la cultura de las sociedades liberales constitucionales se puede pensar, pretende —al igual que Berlin— una cierta validez transcultural que permita ir más allá de la pluralidad de simples doctrinas comprensivas. La función de la idea del “velo de ignorancia” es la de llegar a una “posición originaria” en la cual la pregunta por la justicia no se ve opacada por las contingencias culturales. Dicho de otra manera: mediante este experimento mental el filósofo se imagina una situación pre-social y no-histórica en la cual los principios de justicia aparecen en toda su claridad, purificados de cualquier contagio de contenidos sustanciales que podrían resultar de ciertas doctrinas comprensivas. La estrategia metodológica del “velo de ignorancia” es, por lo tanto, importante para poder construir una teoría que —como arriba hemos manifestado— no se entiende como simple confirmación ideológica de un conjunto de instituciones concretas con sus impurezas y contingencias. Si bien una teoría de las instituciones políticas debe hacer caso a las particularidades de las circunstancias socio-históricas concretas, la teoría de la justicia se debe abstraer de ellas. Solamente de esta manera llega a argumentos que obedecen a los requisitos indispensables de la “generalidad” y de la “reciprocidad” de los principios propuestos, y, finalmente, sólo cuando los principios expresan un cierto grado de generalidad y de reciprocidad necesaria podemos presuponer que se trata de argumentos que todos pueden aceptar. O, como dice Rainer Forst: “Solamente aquellos principios y normas pueden pretender validez que pueden ser aprobados de manera *recíproca* (sin pedir de otros más de lo que uno está dispuesto a dar y sin proyectar los intereses de uno sobre los demás) y *general* (sin la exclusión de afectados y de sus necesidades e intereses fundamentados)” (Forst, 1999: 108).

Parece que tras estas aclaraciones la presunta contradicción entre una justificación en el sentido de una teoría de coherencia, por una parte, y el experimento mental del velo de la ignorancia y de la posición originaria, por la otra, desaparece. Se puede argüir que lo que aquí se expresa representa más bien algo así como una jerarquía de argumentos: mientras a nivel de una evaluación de las realidades institucionales concretas los principios de justicia reclaman generalidad y reciprocidad, a un nivel superior se encuentra la decisión sobre los principios de la justicia misma, que remite (según la teoría de la

coherencia) siempre a un consenso dentro de una comprensión normativa como la que se halla solamente en el interior de las sociedades modernas. Esta comprensión de la jerarquía argumentativa hace que la teoría de justicia de Rawls sea más consistente.

Pero también existe la posibilidad de interpretar a Rawls de otra manera; como una propuesta que, a pesar de su origen aceptadamente particular, reclama validez universal. Así lo ve Kersting: “El velo de la ignorancia proporciona, según Rawls, algo así como un punto de Arquímedes. Un punto que no se encuentra en el interior de algún perfil institucional de una sociedad particular, sino que se encuentra fuera de cualquier sociedad, de cualquier formación histórica de sociedad, esto es: fuera de la historia. Un punto, sin embargo, que permite en cualquier momento un cuestionamiento objetivo de cualquier sociedad histórica respecto a su concepción de la justicia” (Kersting, 1999: 26). Esto es, según Kersting, criticable: “Lo que desde la perspectiva interior del argumento de la justificación aparece como si fuera el punto de Arquímedes se revela desde una perspectiva exterior como el resultado de una abstracción filosófica que contiene, como cualquier producto de abstracción, las huellas de su origen. Esto significa: la interpretación filosófica de las convicciones éticas del sentido común no puede quitarse lo contingente. Con la selección del modelo de la coherencia para la justificación filosófica se renuncia estructuralmente a la fundamentación última (*Letztbegründung*) y a la validez atemporal” (*Ibid.*, 27). La crítica de los comunitaristas tendría razón: a pesar de todo, Rawls recae en una argumentación universalista que simplemente se olvida de sus limitaciones y de su propia contingencia.

Esta problemática se plasma de manera más clara en un escrito reciente en el cual Rawls hace referencia a la condición internacional (Rawls, 1999). En *The Law of Peoples* Rawls trata de “extender” su teoría de justicia al ámbito del derecho internacional (*Ibid.*, 4). Mientras en *Una teoría de justicia* y en *Liberalismo político* Rawls enfoca, como ya he dicho más arriba, a una “sociedad cerrada” en el sentido de las sociedades nacionales como las conocemos, en *The Law of Peoples* parte de la visión de una “Society of peoples” en la cual los diferentes pueblos pueden participar. La condición es, sin embargo, que se trate de “pueblos bien ordenados” (*well-ordered peoples*, *Ibid.*), esto es, “pueblos liberales” o por lo menos “pueblos decentes”<sup>6</sup> cuyas instituciones garantizan un compro-

miso suficiente con las orientaciones normativas que la teoría de justicia requiere. Rawls sabe que a nivel internacional no basta extraer las intuiciones normativas que están inscritas en las instituciones de cada sociedad y reconoce una cierta pluralidad. Al lado de las sociedades bien ordenadas que cuentan con una oportunidad real para construir una “sociedad de los pueblos” existen aquellos casos que no están aptos. Rawls menciona aquí los *outlaw states*, las *societies burdened by unfavorable conditions* y, finalmente, los *benevolent absolutism* (*Ibid.*, 5). Para mi argumentación no importa como Rawls entiende las diferencias entre estas categorías. Lo que sí importa es que su teoría de justicia pierde ahora, en el momento de su aplicación a nivel internacional, más claramente que antes, sus fundamentos normativos. Si nos hacemos valer del realismo que Rawls propuso para extraer sus ideas normativas de las sociedades liberales constitucionales para una teoría normativa a nivel internacional no encontramos tan fácilmente un consenso. No encontramos realidades institucionales que se inscriban tan claramente en la tradición moderna liberal. Consecuentemente, Rawls se ve ahora obligado a admitir la dimensión no solamente contrafáctica sino incluso utópica de su teoría: la figura de la “sociedad de los pueblos” representa el resultado de su “utopía realista” (*Ibid.*, 4). “political philosophy is realistically utopian when it extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in doing so, reconciles us to our political and social condition. Our hope for the future of our society rests on the belief that the social world allows a reasonably just constitutional democracy existing as a member of a reasonably just Society of Peoples” (*Ibid.*, 11).

Ahora bien, el problema no es que Rawls tenga estas utopías, sino que las declare como realistas y deseables para todas las sociedades del mundo. De esta manera su teoría de la justicia se convierte definitivamente en teleología, reanimando el logocentrismo y los vicios metafísicos de las especulaciones filosóficas, exponiendo, al mismo tiempo, un ejemplo más de la violencia (Butler, 2003) teórica occidental.

### **3. La falta de visión sociológica**

En sus estudios sobre la posibilidad de una “teoría crítica de la justicia” en Rawls y en Habermas, Rainer Forst estaría de acuerdo con los dos autores, en

que una teoría normativa en la actualidad ya no se debe plantear en términos metafísicos, sino que precisa de un anclaje en las realidades sociales. Y Forst también estaría de acuerdo con Rawls y Habermas que un tal anclaje en las realidades sociales solamente se alcanza mediante una referencia al proceso discursivo en el cual los ciudadanos se ponen de acuerdo sobre los principios normativos de la sociedad en cuestión. Pero, así concluye Forst, si eso es así, entonces, en cualquier *teoría crítica* de la justicia, la justicia misma debería convertirse en objeto de los procesos comunicativos acerca de los principios normativos: “En las dos teorías se perfila la idea de una fundamentación (*Begründung*) de la justicia ‘independiente’, incluso ‘autónoma’, la que debe su validez exclusivamente a su capacidad de fundamentación intersubjetiva. De esta manera, la propia pregunta por la justicia se convierte en un proyecto discursivo y su respuesta queda inacabada, abierta para la crítica. En ello yace, en mi opinión, el núcleo normativo de una teoría crítica de la justicia, socialmente situada. De acuerdo a ésta, la justicia en sí no tiene ninguna autoridad fuera de la que ‘se ha ganado’; la justificación pública es el campo de experimentación de toda normatividad” (Forst, 1999: 112).

Si bien para Forst queda claro que tanto Rawls como Habermas afirmarían esta idea principalmente, pienso que en el caso de Rawls esto no es tan evidente. Al contrario: Rawls presupone que su insistencia en la justicia apunta hacia un acuerdo pre-reflexivo que se está almacenando en los niveles más profundos de la construcción normativa del pensamiento político y social moderno. La justicia misma no se discute, ya que ella representa, como hemos visto, “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought” (Rawls, 1971: 3). Lo que Rawls trata de hacer es *justificar* esta “primera virtud”. A eso se refiere Habermas en su crítica a la propuesta metodológica de la posición original de Rawls. Habermas ve en esta construcción una recaída en una suerte de “egocentrismo” que no reconoce la *intersubjetividad* de los procesos de definición de los principios normativos. Este egocentrismo se reduce a la presuposición de una “regla de oro” del tipo: “Lo que no quieras que te hagan, tampoco lo hagas a los otros (Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu)” (Habermas, 1997: 75). El problema es: “mientras revisamos [esta regla de oro] de manera monológica quedan siempre perspectivas individuales y particulares desde las cuales todos nos imaginamos de

manera privada lo que todos pueden querer” (*Idem.*). Habermas concluye: “Esto es insatisfactorio. [...] Rawls obliga a los partidos de la posición originaria a una perspectiva común, haciéndose valer de la limitación de información y, de esta manera, neutraliza artificialmente, desde el principio, la pluralidad de las perspectivas interpretativas particulares” (*Idem.*). En otras palabras: el filósofo se eleva, una vez más, a una esfera superior a la de los actores laicos.

Pero más aún: en vez de aceptar la idea del *procedimiento* (*Verfahren*) intersubjetivo como constitutivo para acuerdos normativos, Rawls pone un acto especulativo que se abstrae de las realidades sociales concretas y del pluralismo cultural y normativo que caracteriza sobre todo las sociedades modernas actuales. De esta manera la filosofía de Rawls no solamente se eleva nuevamente por encima de las realidades sociales, políticas y culturales concretas, sino ignora también la complejidad de estas últimas.

Este problema, que llamaría *carencia de visión sociológica*, se manifiesta también en otro contexto. Mientras la *Teoría de la justicia* de Rawls se contenta con una propuesta de principios de justicia generales y recíprocos, nos dice muy poco sobre las condiciones o “contextos” (véase Forst, 1994) que se requieren para que estos principios sean realistas. Forst menciona algunas de ellas: para poder esperar justicia como virtud de las instituciones sociales, se necesita de ciertas “virtudes de la justicia por parte de los ciudadanos” (Forst, 1999: 166). Se requiere de una “eticidad democrática” (Wellmer) o de un “*ethos* de justicia” (Forst). Forst concluye: “En el centro de una concepción constructivista de la justicia se encuentra la justificación de una estructura básica justa, mientras en el centro de una teoría crítica de la justicia se encuentra el análisis y la crítica de las relaciones jurídicas, políticas y sociales los que no se pueden fundamentar de manera general y recíproca. Se requiere de una crítica de las condiciones de la justificación en un sentido doble: tanto con respecto a la posibilidad real de la justificación discursiva como respecto a los resultados supuestamente ‘generalmente’ aceptados y aceptables” (*Idem.*).

No quiero discutir aquí las propuestas de Forst, tampoco si una teoría crítica de la justicia es posible o deseable. Pero lo que sí me interesa es llamar la atención sobre las implicaciones de lo anteriormente dicho que se pueden resumir en la siguiente fórmula: una teoría de justicia requiere de sensibilidad sociológica no solamente para averiguar el grado de realismo que tiene su



aplicación en ciertos contextos concretos, sino también para comprender el grado en el que la propia *idea* de la justicia depende de contextos socioculturales muy específicos.

Rawls sabe de esta necesidad pero piensa que una sensibilidad hermenéutica para comprender los *discursos* políticos modernos basta para dibujar una imagen clara de la médula normativa de nuestras sociedades. Esto me parece demasiado atrevido. No corresponde a la pluralidad de discursos a nivel internacional ni doméstico. Es más, esta pluralidad de discursos normativos se expresa en la propia casa de la filosofía contemporánea. Cabe recordar solamente el énfasis que hacen hoy en día muchos autores en “lo otro de la justicia” (Honneth) que tematiza exigencias normativas que remiten al “reconocimiento”. Queda claro que estos discursos no se pueden reducir a las exigencias de la justicia. Quizá se evidencia en esta situación actual por lo menos una duplicación de orientaciones normativas: una con vista en la justicia y la otra con vista en la autonomía o la autenticidad.

Fuera de la institución de los discursos filosóficos la situación está todavía más compleja. Ahí podemos observar justamente lo que Rawls no acepta, a saber, una pluralidad normativa que se debe, en parte, a la imbricación de discursos normativos que son públicos y orientaciones en valores que no siempre lo son. Parece que Isaiah Berlin tuvo una sensibilidad más desarrollada de esta pluralidad normativa que el propio Rawls (véase Ramírez, 1999), pero no me queda ninguna duda que esta última solamente se habilita a partir del trabajo de las ciencias sociales.

En lo que sigue presentaré una objeción frente a la teoría de la justicia de Rawls que nace de una sensibilidad sociológica más aguda.

#### **4. La sociedad decente: Avishai Margalit**

El libro de Avishai Margalit, *La sociedad decente*, ha recibido mucha atención después de su publicación en 1996 (aquí 1997). Eso se demuestra en la revista *Social Research* que dedicó un número (Primavera 1997) a la discusión de “algunas de los temas provocativos” que se encuentran en esta obra. Desafortunadamente, la recepción crítica de este trabajo se limita al mundo anglo-sajón.

Ni en Alemania ni en América Latina el libro ha encontrado mucho eco. Eso es sorprendente, ya que en él se presentan algunas objeciones muy sugerentes frente a *Una Teoría de la justicia* de Rawls que se encuentra en el foco de las discusiones normativas también en Europa y en América Latina. Lo que en el contexto de la discusión, que aquí pretendo, me motiva a hacer por lo menos una breve referencia a este libro: no sólo se le puede entender como un ejemplo que evidencia la limitación de las especulaciones meramente conceptuales, sino también la necesidad de una sensibilidad más aguda de las realidades de las sociedades realmente existentes. Eso no quiere decir que el libro se entienda como un trabajo sociológico, lo que plantea es una alternativa conceptual que nace de la experiencia de alguien que *vive* en una sociedad multicultural y que ha comprendido que en ésta radica la exigencia de que la justicia no puede ser la última palabra en cuestiones normativas.

Interesante es la génesis de la idea de la sociedad decente. Margalit relata que hace unos 20 años obtuvo esta idea de Sidney Morgenbesser, quien plas-maba “que el problema más acuciante no era la sociedad justa, sino la sociedad decente” (Margalit, 1997: 13). Margalit constata que en este remoto momento no había entendido lo que Morgenbesser tuvo en mente al pronunciar su enunciado, pero que en los últimos veinte años la idea de la sociedad decente empezó a concretizarse a través de sus experiencias en la sociedad israelí. Estas se caracterizan por la necesidad de convivencia de muchos grupos culturales y étnicos diferentes. No solamente entre árabes y judíos, sino también entre distintos grupos de judíos, problemática más bien opacada por el conflicto entre judíos y palestinos. Para Margalit queda claro que el sufrimiento de los integrantes de algunos de estos grupos no se explica simplemente con la carencia de bienes sociales y su distribución injusta. Lo que para Margalit parece más bien el problema es la falta de “honor”, o dicho en términos positivos, la “humillación” que sufren individuos que pertenecen a ciertos grupos.

Esta comprensión de la problemática de una sociedad multicultural como la israelita le lleva a Margalit a la necesidad de buscar posibilidades de teorización más allá del liberalismo. Margalit aclara: “El ejemplo del kibbutz nos muestra que aunque sus miembros se sientan comprometidos con la justicia, ello no asegura una sociedad decente. En sus mejores tiempos la sociedad del kibbutz fue lo más parecido que conozco a una sociedad que intentaba ser

justa para sus miembros, aunque no era una sociedad decente. Muchas de las personas que se han relacionado con un kibbutz sin pertenecer al mismo se han sentido, justificadamente, humilladas por él” (*Ibid.*, 211). Para Margalit esta experiencia no se limita a la realidad israelí, sino se repite en sociedades en las cuales los trabajadores extranjeros (*Gastarbeiter*) llevan una vida al margen de la dignidad.

Lo que llama la atención es la función que Margalit da a la teoría filosófica. Margalit está convencido que ésta no se debe limitar a plantear conceptos normativos positivos como el de la justicia. El concepto de la sociedad decente no representa una simple sustitución a nivel conceptual. La filosofía política necesita más bien de una conciencia de las realidades sociales concretas que se expresa en las realidades institucionales. Y a diferencia de la actitud teórica clásica, la tarea de la filosofía, o —para decirlo en términos más generales— de la teoría, se limita a una construcción *negativa*, es decir crítica, a partir de la constatación de las patologías de las realidades sociales e institucionales concretas.

Margalit no trata de minimizar la relevancia de la justicia en las sociedades actuales. Más bien introduce un aspecto complementario a la cuestión de la distribución de bienes. De ahí resulta una manera diferente, a la que hemos conocido en Rawls, respecto a la evaluación de las instituciones sociales. Implementando como medidor de la eficiencia moral de una sociedad la decencia de sus instituciones, Margalit enfatiza que existen básicamente dos maneras de comprender a las instituciones sociales: el “anarquismo” y el “estoicismo”. Lo que las dos tendencias comparten es su punto de referencia se puede expresar en la siguiente pregunta: ¿De qué manera podemos decir que las instituciones sociales humillan a las personas? Mientras el “anarquismo” presupone que todas las instituciones son humillantes por naturaleza, los “estoicos” piensan que las sociedades humillantes no existen y que a pesar de la coacción de las instituciones, las personas tienen la posibilidad de desarrollarse autónoma y libremente.

La posición de Margalit se distingue de las dos opciones teóricas: tanto el “anarquismo” como el “estoicismo” le parecen demasiado radicales. No se trata de rechazar ni justificar absolutamente a las instituciones sociales, sino de encontrar una fórmula para una sociedad con instituciones no-humillantes.

Solamente una tal sociedad merece el atributo “decente”. Lo importante es, sin embargo, el método que le permita a Margalit llegar a una tal evaluación. Este pretende ser un procedimiento crítico y negativo. Pero, como nota también Axel Honneth: “in attempting to obtain an overview of wrongful forms of institutional humiliation, Margalit also has to grant that he cannot completely do without identifying positive modes of conduct; this is the case because what must be regarded, with good reasons, as morally reprehensible humiliation becomes evident only on the condition of having a notion of how human subjects ought to be treated morally. Thus Margalit’s proposal leads to an idea that essentially coincides with the general appreciation of categories of recognition: a decent society would be a society whose institutional practices and measures respect all the subjects affected in the sense that each can see him- or herself recognized as a member of the human community” (Honneth, 1997: 17-18).

El problema del reconocimiento, que Honneth con buenas razones destaca, parece ser el problema que subyace a las consideraciones de Margalit. Pero la orientación teórica en este problema no solamente ofrece una alternativa filosófica-conceptual como “lo otro de la justicia” sino requiere también de una visión sociológica que permite vincular las herramientas conceptuales con las necesidades normativas que las distintas sociedades de nuestra modernidad global realmente manifiestan.

## Referencias

- Karl-Otto Apel, “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, 1997, (inédito).
- Brain Barry, *Teorías de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- G. A. Cohen, “¿Igualdad de Qué? Sobre el bienestar de los bienes y las capacidades”, en Martha C. Nussbaum & Armatya Sen (eds.), *La calidad de vida*, México, FCE, 1996, pp. 27-53.
- Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994.
- Rainer Forst, “Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls’ Politischer Liberalismus und Habermas’ Diskurstheorie in der Diskussion”, en Hauke Brunkhorst & Peter Niesen (eds.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1999, pp. 105-168.

Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York-London, Routledge, 1997.

Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1983.

Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.

Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York, Campus, 1993.

Axel Honneth, "Recognition and Moral Obligation", en *Social Research*, Spring, 1997, pp. 16-35.

Axel Honneth, "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne", en Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000, pp. 133-170.

Wolfgang Kersting, "John Rawls: Vertrag und Gerechtigkeit", 1999, (inérito).

Steven Lukes, "Isaiah Berlin: Entre filosofía e historia de las ideas", *Metapolítica*, vol. 2, abril-junio 1998, pp. 297-309.

Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

Thomas McCarthy, "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Mario Teodoro Ramírez, "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, 1999, pp. 125-145.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.

John Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

John Rawls, "La justicia como equidad: política, no metafísica", en *La Política*, N° 1, 1996, pp. 47-64.

John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1999a.

Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.-New York, Campus, 1993, pp. 103-130.

Elie Wiesel, "El vidente de Lublin, o la melancolía jasídica", pp. 119-120; en Wiesel, *Contra la melancolía*, Madrid, Caparrós Editoresm 1996, pp. 112-139.

## Notas

1. Elie Wiesel, "El vidente de Lublin, o la melancolía jasídica", p. 119-120; en: Wiesel, *Contra la melancolía*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 112-139.

2. Solamente en determinadas situaciones podemos presuponer un consenso valorativo, por ejemplo: “en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones” (Berlin, 1983: 250).

3. La traducción de “fairness” al castellano no es tan clara. Parece que la traducción más común es la de “equidad”. Encontré también casos en los que se traduce esta palabra por “imparcialidad”. Creo que la última opción expresa mejor el carácter negativo que Rawls tenía en mente.

4. Hago aquí referencia a lo que Rawls entiende por metafísica: “Entiendo la metafísica de tal manera que por lo menos contiene una explicación general sobre lo que hay, incluyendo enunciado generales básicos y no limitados —por ejemplo: el enunciado ‘cada acontecimiento tiene una causa’ o ‘todos los acontecimientos ocurren en espacio y tiempo o pueden ser relacionados con estas dimensiones’.” (cfr. Forst, 1999: 125).

5. Aunque cabe recordar aquí que el concepto de la “cultura política pública” de Rawls es mucho más limitado que el concepto de la “esfera pública” de Habermas. Se trata sobre todo de “espacios y funciones gubernamentales y *quasi*-gubernamentales: por ejemplo, debates parlamentarios, actos y pronunciamientos administrativos y labores de la judicatura, pero también [de] campañas políticas, política de partido, e incluso con del acto de votar” (McCarthy, 1997: 43).

6. Con vista en el último apartado de este artículo en el cual discutiré la propuesta de una “sociedad decente” de Avishai Margalit, cabe resaltar que Rawls define los “pueblos decentes” de manera distinta. Sin adelantar la discusión podríamos decir que se trata de una clase de pueblos inferiores que todavía no han desarrollado las características de los “pueblos liberales” completamente. El propio Rawls enfatiza que de esta manera su definición difiere de la de Margalit (1999, 3).

---

# *Dossier*

**Ortega y Gasset, en el  
cincuentenario de su muerte**

---





# LOS ESCRITORES DEL 98 EN LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA

Javier San Martín  
UNED- Madrid

**A**l lector de Ortega no le pasa desapercibida la frecuencia con que en sus obras, sobre todo juveniles, aparecen los escritores españoles del momento, con quienes muestra una gran familiaridad. Tal familiaridad dista mucho de ser algo así como un adorno con el que pudiera enriquecer sus textos, más bien todo lo contrario. De entrada conviene formular la tesis ya establecida entre los comentaristas de que el máximo maestro de la filosofía española en el siglo XX —José Ortega y Gasset— configuró su pensamiento en un diálogo continuo con esos escritores; por lo que deberíamos decir que aspectos muy importantes de nuestra filosofía se constituyen en gran medida en la filología.

No es muy ambicioso y profundo el objetivo de esta contribución, pues quien frecuente los textos de Ortega —aunque esto no sea muy usual, al menos, por parte de la filosofía académica—, conoce, seguramente, todo lo que voy a decir, porque en realidad sólo quiero llamar la atención sobre la tesis anterior, señalando de modo más o menos ordenado los conceptos y elementos que, en una inspección superficial, aparecen en el contexto de esa relación de Ortega, sobre todo con los escritores que fueron llamados “la Generación del 98”. Empezaré por una pequeña clarificación respecto a esta denominación, misma que ha podido llegar a suscitar tanto encono, en algunos hasta empeñarse en negarla, atribuyéndola a un invento del ya superado franquismo. No voy a entrar en esto último, porque sólo quiero exponer, muy brevemente pero con la fuerza que tienen los hechos, algunos datos muy tempranos, al

alba misma del siglo XX, que pueden ayudar a hacerse una idea sobre el sentido de este grupo de escritores.

En la segunda parte me referiré a la relación de Ortega con Unamuno; aunque sea brevemente, algo se debe decir también de esa relación, pero, puesto que de la polémica entre Ortega y Unamuno ya he hablado en otra ocasión y lo dicho en público ya ha sido editado<sup>1</sup> como capítulo primero en mi libro *Fenomenología y cultura en Ortega*, me permito por ello remitir a ese capítulo. Esa brevedad me autoriza a centrarme en las partes tercera y cuarta que servirán para fijarme más a fondo en Pío Baroja y Azorín, porque son estos autores los que más influyen en Ortega, ya que, en la discusión de la obra de estos dos, fragua aquél elementos básicos de su filosofía. Así podré circunscribir con cierta precisión el lugar que esa reflexión ocupa en la obra de Ortega.

Tengo que añadir que la razón, en este momento, para publicar este texto, que procede de una conferencia,<sup>2</sup> es el reproche que, por parte de algunos filólogos, suele hacerse a los filósofos por despreciar o ignorar la relación de Ortega con la literatura, primando la relación con Unamuno que, en esa apreciación, sería filósofo más que escritor. La razón de esa acusación sería que muchos pensamos que *Meditaciones del Quijote*, en su actual formato, es una respuesta a las posiciones de Unamuno, olvidándonos con ello del diálogo más inmediato que esos textos mantienen con Baroja y Azorín. Como es la postura común de varios “filósofos”, parece que tendría como resultado un olvido de la intertextualidad de *Meditaciones del Quijote*; cayendo en una sobreinterpretación alejada de los textos, me ha parecido oportuno publicar esta conferencia pronunciada con motivo de la celebración del centenario de la fecha misma de 1898, mostrando con ello que, al menos por mi parte, nunca he olvidado la intertextualidad de *Meditaciones del Quijote*, como tampoco creo que la hayan olvidado los intérpretes a los que más me puedo aproximar.

Los descubrimientos de Inman Fox son, para todos nosotros, tan irreversibles que sólo desde esa publicación nos preguntamos, yo al menos continuamente, por qué Ortega cambia su primer proyecto, de explicar el fracaso de la novelística de Baroja, por el actual texto. Y la razón no está —no puede estarlo, es absurdo defender lo contrario—, en la Guerra, sino en el desafío de Unamuno de 1912. El proyecto de *Meditaciones* tal como fue publicado y se acabó de imprimir “en la Imprenta Clásica española de Madrid el día 21 de julio de

1914”, como consta en la primera edición, no es de 1914, por tanto, nada tiene que ver con la Gran Guerra, que estalla en agosto de ese año, cuando el libro ya está impreso. Tampoco es una deducción constatable que Ortega barruntara la Guerra y que respondiera ya a ella con ese proyecto. Esa posición carece totalmente de sentido, lo mismo que decir que en la época de *Meditaciones* Heidegger es un “conmitón obligado” de Ortega,<sup>3</sup> cuando en esa época, 1911/1913, Heidegger era un doctorando, y como el 99,99% de los doctorandos absolutamente desconocido, y además residente en Friburgo de Brisgovia, ciudad con la que Ortega no parece tener ningún contacto. Lamentablemente, eso es improvisar de oídas.

Otra advertencia importante. He dicho ya en varios lugares que la aproximación a Ortega entre nosotros está por lo general guiada por el afán de exponer grandes teorías. No estoy contra ello, incluso me parece fantástico, y muestra de considerable creatividad; pero también es conveniente advertir que ese afán nos ha llevado a desdeñar el acercamiento a los textos, a esas florecillas del camino que nos pasan desapercibidas. Yo prefiero atenerme a los textos más inmediatos y tratar en ellos de leer lo que mi modesta “fantasía” me permite, que suele ser poco, pero al menos los textos suelen estar ordenados. Todos mis comentarios han sido de ese estilo, primero los textos, y sólo después las teorías, si son necesarias. En este comentario me muevo en un terreno muy sencillito, pero creo que es previo a las grandes teorías. Por eso mi objetivo aparece como profundamente modesto, tanto más cuando a mi alrededor tengo grandes interpretaciones sobre lo mismo, pero que quizás han olvidado la humildad de los textos.

## 1. Ortega y “La Generación del 98”: la irrupción de los bárbaros

Todos sabemos la agria polémica suscitada en torno al nombre mismo de “Generación del 98”, polémica que sigue su curso aún en la actualidad. Cada vez que se quiere discutir sobre el tema, surgen tantos partidarios de su existencia como detractores de la misma, en todo caso siempre hay quien denuncia la mistificación del término y su utilización por el franquismo. Yo no quiero entrar para nada en lo que pueda haber de verdad en esas tesis, ni siquiera en

lo que hay de verdad en cuanto a la comunidad literaria de los autores aludidos, cuestión que puede ser muy discutible. Me voy a limitar a unos pocos datos muy tempranos, que surgen casi al alba del nacimiento del “grupo” —llamémosle así— que me gustaría pudieran quedar asentados y que, por estar comprobados, habría que respetar en cualquier polémica al respecto. La mayor parte de ellos provienen de las investigaciones de Vicente Cacho Viu expuestas en su libro *Repensar el noventa y ocho*<sup>4</sup>, y el interés de repetirlos es que lleguen a los lectores de este texto, ampliando así el marco de acción de aquellas investigaciones.

Ortega había nacido en 1883, por tanto, en 1898 tiene 15 años. En mayo de ese mismo año, después de un curso en Deusto, hace exámenes en Salamanca, con Unamuno, que entonces tiene unos 34 años, de vocal en el Tribunal examinador. Ese año ingresa en la Universidad de Madrid. En 1902 ya es licenciado con 19 años. No sabemos mucho de esos años juveniles, sólo que se enamoró de una mujer a la que veía como la cazadora Diana y que ese enamoramiento le costó suspender el árabe en la Universidad. Eso sería seguramente en el primer curso en la universidad de Madrid, en el curso 1898-1899 ó 1899-1900. No sabemos mucho más de esos años, pero de 1904 ya sabemos algo muy importante. Ortega tiene veinte años, Unamuno, que había nacido en 1864, iba a cumplir los 40 y se cartea con Ortega, lo que seguramente para el joven no podía menos que ser un gran honor; y en la primera carta ya encontramos unas claves decisivas, que quiero señalar. La carta es de enero de 1904, Ortega ni siquiera ha cumplido los 21 años, tiene 20. En esa primera carta Ortega, de veinte años —no se olvide— establece una distinción entre los de veinte años, es decir, los entonces jóvenes que salen de la universidad y los señores de treinta años, entre ellos Baroja que tiene justo 31 —había nacido en 1873—, Azorín que tiene 30, y Maeztu que tiene 29, ya que había nacido en Vitoria en 1875. Dice Ortega, éstos, los de treinta años, “traían algo de frescura y de vida antiliteraria” e “hicieron una irrupción de bárbaros en estos campos de ideas. Más vale, es cierto, algo que nada. Pero yo, dígoles francamente, no me allano al papel de bárbaro”.<sup>5</sup> Tenemos, pues, marcada una diferencia fundamental entre los de veinte años y los de treinta, que representan una “irrupción de bárbaros”.

Pues bien, esta frase, que Ortega la expone ya a los veinte años, va a ser una de las columnas vertebrales de su pensamiento y la acuña precisamente para

pensar la actitud de aquellos escritores de treinta años. Sobre “la irrupción de los bárbaros” volveremos más adelante. La frase procede de un “muchacho de veinte años que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria”;<sup>6</sup> lo mismo había dicho un año antes, en 1903, en el primer artículo que firma como Rubén de Cendoya, pues Ortega pertenece a “los que hemos abierto los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos”;<sup>7</sup> se entiende a la hora de los fracasos políticos de España. Lo interesante es que Ortega toma conciencia de pertenencia a una generación, pues esas cosas las dice un miembro de los que en el año del desastre eran quinceañeros, un “adolescente cuando el desastre” (Cacho Viu, ob. cit., 111 y ss.), miembro por tanto de los *teenager* del desastre, diríamos ahora, en una concesión “cursi” que propone el propio Cacho Viu.<sup>8</sup> Ortega tenía entonces quince años. No olvidemos un detalle muy interesante, Moreno Villa tenía entonces sólo once años, mas Ortega lo considerará de su misma generación. Ortega tiene presente justo a esa generación cuando en 1908 hace una llamada al Partido Socialista para que no se ocupe de las próximas elecciones, sino que prepare bien las de 1913: “sus electores serán los que en 1898 tenían de diez a quince años” (X, 81).

Precisamente, al filo del comienzo de 1913, reflexiona Ortega sobre su generación, la que ese año llega a los treinta, la mitad en el camino de la vida. El año 1898 coincidió con su iniciación en la mocedad. Esta generación se enfrentaba entonces con la realidad y la contestación que recibió fue lo que ocurrió en 1898, el aniquilamiento subitáneo de la historia de España. Pues bien, a esta generación, es decir, a la suya, llama Ortega en 1913 “La generación del 98”, aquellos españoles de 1898, que ahora, en 1913, tienen treinta años. Un poco más adelante vuelve a hablar de la “generación de 1898” (X, 228). Todo esto aparece el 8 de febrero de 1913. Al día siguiente, el 9 de febrero, en una continuación en el periódico *El imparcial*, llega a asignar una misión a esa generación, la suya, 1898:

Una nueva España sólo es posible si se unen estos dos términos: democracia y competencia. La instauración de la democracia sólo es posible en España mediante la revolución de la competencia. ¿No ve en esto la Generación de 1898 una segunda parte de su misión? (X, 231). (9-II-1913).

Con anterioridad a febrero de 1913, Azorín —que yo sepa— nunca había empleado esa denominación de “Generación de 1898”. Pues bien, el lunes día 10, al día siguiente de publicados los dos artículos de Ortega, y en los que éste con toda claridad atribuye la denominación de “Generación de 1898” a los de su edad, Azorín fingió entender que la denominación de Ortega se refería a su generación, y empezó a publicar en el diario ABC una serie de cuatro artículos bajo el título genérico de “La generación de 1898”, término ahora atribuido a quienes en 1898 habían contemplado el “Desastre” desde su juventud, es decir, no eran *teenager*, de los de diez a quince o diecisiete años, sino aquéllos de más de veinte, treinta, cuando de ellos habla Ortega ya en 1904.

Ortega, como se sabe, no protestó por el cambio de sentido que Azorín hizo del término e inmediatamente empezó a publicar en *El Imparcial* “Primeros de lo vulgar”,<sup>9</sup> sobre Azorín, quien le dio las gracias, pero retuvo otro escrito, a pesar de que había empezado a imprimirse, no dejándolo así publicar el otro texto fundamental en el que se expresa sobre la generación anterior a la suya, aquellos de treinta años, en los cuales había visto una “irrupción de bárbaros”.

Pero no es éste mi tema fundamental, porque lo que me interesa es más el contenido que las denominaciones. En primer lugar quiero aludir a la importancia de la frase “la irrupción de bárbaros” con que Ortega califica a la sensación que da la aparición de los de treinta años cuando él tiene veinte. En el tomo V (p. 481) de *El Espectador*, en el último artículo que se titula “Fraseología y sinceridad”, parece Ortega hacer un balance importante del resultado de esa generación anterior a la suya: habla del “nuevo clima moral” que empezó por 1900 caracterizándose por ir contra la fraseología, prototipo de “insinceridad”. Así, frente a ésta, el nuevo clima moral se caracterizaba por la “sinceridad”, en ella las cosas se han *nudificado*, y por esa “espléndida nudificación de las cosas” “Todo ha vuelto a estar en cueros” (II, 489), ha vuelto a no ser más que lo que es; se trata, entonces, de un retorno al estado nativo. Empieza, por tanto, con la confesión de un “cinismo triunfante”, cinismo tomado en sentido etimológico, es decir, como superación o deconstrucción de los convencionalismos, de la cultura. Para Ortega esta actitud es la propia de los sindicatos. En política esa actitud es *acción directa*. Pues bien, dice Ortega —y el texto no lleva fecha, pero es de suponer que es aproximadamente de los años

1925 ó 1926—, “Por los agujeros que dejan las ‘frases’ [la fraseología] ausentes ascenderán al haz de la vida pública [...] tipos humanos que desde hace mucho tiempo estaban soterrados socialmente” “constituyendo lo que Rathenau<sup>10</sup> llamaba una ‘invasión vertical de los bárbaros’” (II, 489 y ss.).

Ya antes, en un texto de 1920 titulado “El Quijote en la escuela”, había aludido a esta “invasión vertical de los bárbaros”, que representa el movimiento obrero (II, 283), sólo que en este texto se ve lo positivo de lo salvaje, porque ahí está la espontaneidad, la fuente de la creatividad. La frase, por tanto, no proviene de Rathenau, como pudiera parecer al lector de “Fraseología y sinceridad”, pues ya estaba en Ortega. Pues bien, la tesis fundamental del Ortega de *La rebelión de las masas* es que en éstas se da “una invasión vertical de los bárbaros”, aunque ahora la frase adquiera todo el valor de censura y reproche que antes aún no tenía. Y tengamos ahora en cuenta que al principio mismo de la correspondencia entre Ortega y Unamuno, aquél califica a los de treinta años como la irrupción de bárbaros. Efectivamente, la calificación fundamental que hará de Baroja será precisamente esa. Pero antes de analizar la relación con Baroja y Azorín, veamos muy brevemente la relación con Unamuno.

## 2. La relación con Unamuno

Como ya he dicho, la relación de Ortega con Unamuno es muy antigua, pues empieza en 1898, en los exámenes de Salamanca. A partir de entonces, Ortega mantendrá con Unamuno una correspondencia bastante asidua, prácticamente durante toda la vida. Puesto que he hablado de esta relación extensamente en el libro que ya he citado, no voy a dar más que los datos fundamentales, que son los siguientes: El desastre de 1898 es para todos los que entonces eran maduros o adultos la cima de la decadencia de España. A partir de entonces se piensa en la necesidad de regenerar a España. La regeneración queda formulada en general como la necesidad de *européizar a España*, de incorporarla al gran movimiento de cultura que representa Europa. Esa cultura europea termina siendo fundamentalmente la cultura alemana, es decir, la *Kultur*, cultura con K.

Ortega, que ha ido a estudiar a Alemania en 1905, se apuntará decididamente a esa *européización* de España. Y ahí interviene Unamuno de manera

polémica con Ortega, tanto en la correspondencia que ambos mantienen como en diversos artículos que escriben. La sustancia de la polémica está en que Ortega propugna la necesidad de introducir en España la cultura alemana, lo que significa incorporar la ciencia alemana. Mientras que Unamuno, adelantado a su tiempo, ha visto la *esterilidad de esa modernidad* que se sitúa más allá de la vida, que mata “a la vida y a la muerte”, como terminará diciendo explícitamente al final del libro que escribe durante esos años de la polémica: *Del sentimiento trágico de la vida*. La Modernidad que ha triunfado, al matar la vida y la muerte, seca las fuentes del sentido de la vida. Pues bien, frente a esa Modernidad, Unamuno sigue creyendo en una modernidad alternativa, la que está representada entre nosotros por San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Entonces, Unamuno propone desarrollar nuestra propia cultura como una alternativa a lo que es Europa. Nótese, de paso, la actualidad de esa polémica, que no hace sino adelantar en un cuarto de siglo las críticas que sobre todo Husserl formulará en su libro *La crisis de las ciencias europeas*, frente al resultado de la Modernidad en el siglo XIX. En cierta manera podemos decir que Ortega, gracias a Unamuno, estuvo al tanto de los problemas de la Modernidad en el momento en que fragua su filosofía.

Pues bien, el núcleo de la polémica está ante todo en qué es cultura. Los artículos de Ortega de esa época responden en gran medida a esa pregunta de qué es la cultura. Mientras está manteniendo la polémica, Unamuno está escribiendo el libro ya citado, que, después de varios avatares con el título,<sup>11</sup> por fin aparecerá a lo largo de 1912 en folletones y, a principios de 1913, como libro. Pues bien, al final del libro lanza un reto a los *européizadores*, “bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante”, les llama, comparándolos con ese personaje un tanto rastrero de *El Quijote*. Entre esos “bachilleres Carrascos” está, obviamente, Ortega; él, que se veía más como el nieto esperado de Cervantes, es llamado ahora “bachiller Carrasco”. Unamuno les dice que importen la cultura con K, mejor, que la traduzcan, total para nada, porque su cultura, esa cultura, la de la ciencia, la ética, es decir, la Modernidad europea, no decide sobre los fines de la vida, es sólo una cultura instrumental. Eso es lo que significa matar la vida y la muerte, por tanto secar el sentido de la vida; no le da a la vida ningún sentido porque ella sólo puede dar instrumentos, nunca otro tipo de perspectivas.



Ortega acepta el desafío; pero en ese momento, 1912, ya no es el mismo que en lo más ardoroso de la polémica. En 1911, estando de nuevo en Alemania, ha cambiado profundamente. En 1906 y 1907, cuando estaba en Marburgo, era kantiano y por tanto defendía la alta cultura alemana, la cultura con K. Después de 1911 ya no lo es, ha salido de la cárcel de Kant y se ha abierto a la cultura inmediata, es decir, ha comprendido que detrás de los grandes ideales, de las frases, de la Cultura con K, es decir, de la *Kultur*, está la vida inmediata, esa vida inmediata que mejor que nadie sabe captar Azorín, y entonces interrumpe el trabajo que estaba haciendo sobre Baroja, y con el texto básicamente teórico de ese trabajo, el que estudia la novela como género, contesta a Unamuno, pero en gran medida DÁNDOLE LA RAZÓN; Ortega no está contra la Modernidad, pero es necesario antes saber qué es la cultura, si sólo es con K, o si hay antes una cultura con *c*, que hay que desarrollar. En todo caso hay que explotar nuestra propia forma de ver el mundo, que él ejemplariza en Cervantes, en el *Quijotismo* de Cervantes.

El texto que Ortega compone con esa orientación es su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que es así una respuesta a Unamuno pero desde presupuestos muy distintos a los que rigieron en la polémica inicial. La disputa, pues, con Unamuno está en la génesis concreta del formato del primer libro de Ortega.

### 3. Ortega y Baroja

Pero he dicho que en esa obra Ortega aprovecha un texto que había redactado como un amplio estudio sobre Baroja. ¿Qué pasa con ese escrito? ¿Qué es ese escrito sobre Baroja? ¿En qué medida tiene importancia Baroja en el pensamiento de Ortega, si es que algo se puede deducir de ese escrito? ¿Cuál fue el destino de ese texto?

La primera vez que Ortega cita en sus escritos a Baroja es en 1911, cuando ha vuelto de su último viaje a Alemania y una vez que ya ha abandonado el neokantismo, y lo cita precisamente para la reivindicación de la cultura alemana, pero le asegura que “la generación de usted y la mía y la que se anuncia, participan de este temperamento” (I, 214). Eso es de 1911. Ortega sigue con

detenimiento la novelística de Baroja, que en 1912 aborda por escrito con la máxima decisión. Como nos dice el editor que ha reconstruido el texto original del que fue extraído una parte para *Meditaciones del Quijote*, a lo largo del ensayo “Ortega alude a casi todas las obras barojianas escritas hasta 1911, fecha de la publicación de *El árbol de la ciencia*”. Efectivamente, un cuaderno de apuntes, conservado en la fundación Ortega y Gasset, demuestra que fue lector asiduo de todo Baroja.<sup>12</sup>

Pues bien, una vez que ya ha decidido cambiar el escrito y utilizar su parte teórica sobre la novela para la contestación a Unamuno, publica en 1913 el estudio sobre Azorín: “Meditaciones del Escorial. Azorín: primores de lo vulgar”, al que hay que añadir el artículo de 1912 sobre las *Lecturas españolas* de Azorín, y que luego comentaré inmediatamente —incluso llegó a dar a Azorín las galeradas—, iba a empezar a publicarse el texto sobre Baroja, pero lo retiró porque quizás le parecía muy duro, aunque Azorín le dice que Baroja no guarda ningún resquemor.

Pero veamos ya ese texto, que en parte salió en 1916, luego en 1928, y después, por fin, en el tomo IX, ya en los escritos póstumos, y que hoy podemos leer en la magnífica edición de I. Fox citada en la nota 5.

Voy a tratar de resaltar los puntos fundamentales, cuyo sentido es precisamente dar contenido a aquella frase con que Ortega calificó a los de la generación de treinta años cuando él tenía veinte, el carácter “bárbaro” con que Ortega en 1904 había percibido su actuación. En efecto, el principal escrito de Ortega sobre Baroja es una reflexión profunda sobre la actitud de esa generación que tenía treinta años cuando él tenía veinte y que entonces le dio la impresión de estar constituida por unos bárbaros.

Precisamente esta calificación, con la que Ortega operará a lo largo de los años y en algunas de sus obras principales, aunque sea con sentidos diferentes, obliga a Ortega a reflexionar sobre lo contrario, sobre la vida de la cultura frente a la vida bárbara, lo bárbaro frente a lo culto. Así barbarie y cultura, con sus diversos matices y valoraciones, positivas y negativas según los momentos, arrancan de lo que representaba la generación de treinta años en 1904. Y justamente el prototipo de esa actitud bárbara es Baroja. Toma de Baroja su última novela, que había salido en 1911, *El árbol de la ciencia*, la historia de Andrés Hurtado, aunque, en realidad, el protagonista Andrés Hurtado, mé-

dico como el propio Baroja, es, en primer término, el propio Baroja; luego es, lo dice expresamente (MLA, 135), un grupo de escritores que comenzaron a publicar en 1898. Es un poco “el logaritmo de la época” (MLA, 143). Y a todos esos autores “Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz, Baroja...” les llamará a su entrada en la escena pública “una irrupción insospechada de *bárbaros* interiores” (MLA, 139). Pues bien, ante todo, el protagonista, Andrés Hurtado —que es el propio Baroja— es un precursor, y por eso está inadaptado a su momento, inadaptado a la cultura del momento, cultura que, de acuerdo a Baroja, es el pragmatismo o, tal como lo llama Ortega, la mitología.

Varios puntos se pueden señalar en el comentario de Ortega. Primero, Baroja, para superar la cultura del momento, en la que no encaja, sintiéndose inadaptado, retrocede a la denominación simple de las cosas, a la SINCERIDAD máxima, a aquella sinceridad en la que las cosas se *desnudan*. En esta sinceridad se da también el arte. Ante todo ARTE ES SINCERIDAD, llegar al íntimo fondo de la realidad, y Baroja hace eso mediante el balbuceo. Segundo, en la situación en que está nuestro país, España es un gesto vacío, vacuo, un puro ademán, pueblo sin ideales, porque los ha metido en la realidad. Cree que es lo que no es, y eso es un ademán alucinado.

La denuncia que Valle Inclán hace respecto al teatro de Echegaray, que era un pésimo escritor, representaba una conmoción para el sistema. La nueva sensibilidad que estaba surgiendo aparece como una escisión, como un rechazo total de esa “España del ademán”. La España fuerte que se buscaba no podía salir de la vieja España (MLA, 141). Se imponía, así, una barbarie redentora. Su acción es por tanto negativa, crítica, llena de improperios, de agresión, de rebeldía. Pero justamente por eso son aún débiles; salen del incendio de la España vieja y andan buscando otro albergue. Por tanto su acción es negativa.

En tercer lugar, hay que fijarse en la estrategia artística de Baroja, que es la siguiente: el mundo de la España vieja es el mundo de la farsa. Frente a la farsa él propugna la sinceridad. Precisamente en este texto expone Ortega su teoría de la cultura, la cultura como cauce de la vitalidad. Como la cultura española ha ahogado la vitalidad, es necesario deshacerse de la cultura y volver a la vitalidad, volverse a sumergir en el hombre salvaje u orangután que somos.

Así, hay que hacerse cínicos, en sentido etimológico, por eso es Baroja el *can*. Hay que desvestirse de todos los hábitos culturales, romper el hilo de todos los convencionalismos, de todas las convenciones porque todo, en la cultura española, es farsa (MLA, 146). La sinceridad es la nueva tabla de salvación (MLA, 147), por eso cita Ortega de *El tablado de Arlequín*, “breviario del barojismo”:

Yo creo posible un renacimiento en la vida. Creo que sin el peso de las tradiciones podría ser nuestra existencia más enérgica. Creo que podríamos gastar más decentemente las fuerzas de la vida. Ese debe ser nuestro deseo: agotar todos los instintos, derrochar todas las energías, tenemos que reivindicar nuestro mundo de deseos, etcétera (MLA, 147).

Está claro que con estas ideas, con estos principios, los libros de Baroja son “ladridos a unas ruinas hediondas” (*Idem.*). Lo de los “ladridos” encaja muy bien porque son las expresiones del perro, del can, de Baroja el cínico, pues, frente a la farsa, se trata de la sinceridad, que se manifiesta por la técnica del *improperio*. Ahí se puede ver la individualidad de Baroja (MLA, 152).

Pero, y es el cuarto punto, hay que asumir la escasa capacidad expresiva de matices que tienen los improperios. Precisamente el carácter tan poco concreto y tan fuerte de los mismos que lo hacen escasamente apto para la literatura. Y en conclusión, su uso como técnica muestra la escasa voluntad artística de Baroja. Baroja no escribe en última instancia por amor estético (p. 153). Además, el improprio es una palabra que lleva una excesiva carga afectiva, por eso es “síntoma de la regresión de un vocabulario hacia su infancia” (MLA, 155). En realidad, en el uso de improperios se hace manifiesta una especie de *histerismo* español, el ir salpicando el lenguaje de afectos descontrolados: “cada palabra es un jaulón donde aprisionamos una fiera” (MLA, 160).

Junto al improprio, en general la forma barojiana de escribir es siempre contra alguien: “Baroja eriza las páginas de sus libros entorno a sí mismo como un erizo con púas” (MLA, 161). Eso es lo que le viene a decir expresamente Lulú a Andrés Hurtado, con quien se casará, que es un erizo porque está preocupado de su propia defensa (*Idem.*).

Según Ortega, a Baroja le falta, en general, la plenitud o intuición que parece necesaria para la obra poética. Baroja, dice Ortega, no ha conseguido “suscitar en torno” a sus personajes las condiciones de vida para que se nos

hagan patentes sensiblemente (MLA, 126), y ésta es la condición del arte, como la acababa de definir en *Adán en el Paraíso*. Antes que plasmar plásticamente la vida de sus personajes, Baroja más bien los definiría (MLA, 125). Y el arte, la novela no debe definir sus tipos sino mostrarlos, como nos dirá más adelante en su “Idea de la novela” (O.C. III, 391 ss.). Pero en todos los personajes de Baroja hay una nota común: “La energía bárbara de hombres que rajan la costra de la sociedad a fin de salir al aire libre” (MLA, 162).

Este es su tema general. Por eso bajo su aparente escepticismo tiene fe Baroja en algo, en lo silvestre que perdura en el hombre. *Y en todo lo que se cree se cree lo mismo* (MLA, 165) dice Ortega de pasada, en una frase que, como la de la irrupción de los bárbaros, en adelante se hará presente en el núcleo de la teoría del conocimiento orteguiana. El conocimiento es una fe que lleva en sí la confianza en lo conocido como algo existente. El conocimiento es confianza. Esta perspectiva barojiana es fundamental. Ortega mantendrá esta frase del libro de Baroja *Aurora Roja* a lo largo de toda su vida, ya que además encontrará plena fundamentación para ello en las *Ideas* de Husserl que Ortega leerá poco después de haber escrito el texto sobre Baroja.

Pero, si en Baroja no hay voluntad estética, ¿quiere ello decir que en el novelista vasco no hay arte? Así llegamos al quinto punto. Y a este respecto Ortega es claro y contundente: porque, a pesar de todo, en BAROJA HAY ARTE, a pesar de la inadecuación entre su sensibilidad, lo que él quería, proponer personajes vitales que sean centros de vitalidad, y la realidad, aquello que le sale, las novelas en las que estos personajes no hacen más que charlar, charlar y teorizar (MLA, 165). De acuerdo a esta realidad *Aurora Roja* es más bien un manual de Derecho político. Pero de todas maneras Ortega ve a Baroja “movido por un sincero y admirativo afecto» (*Idem.*), para completarse en el trato con personajes silvestres. A Baroja no le inspira el arte sino la filosofía, le interesa la constitución de la sociedad en que vive. Ese es el problema de Baroja, la sociedad (MLA, 166). Baroja “quiere romper los moldes sociales en que se tiene que encauzar el individuo. Lo que caracteriza a Baroja es el anhelo de unas maneras más complicadas y múltiples convivencia”. Baroja parece invitarnos a que “lubriquemos nuestros usos y conquistemos nuevas costumbres” (MLA, 172).

Las novelas de Baroja, dada la flagelación de la sociedad que en ellas hay, serían del género picaresco (*Idem.*). Aunque junto al “puro apicaramiento hay

también fuertes ímpetus”, es decir, no es sólo arte de copia, como será la novela picaresca, sino que une la crítica y el momento dinámico, pícaro e ideal, pero es más pícaro que ideal. Por eso su héroe es el vagabundo, un fugitivo de las costumbres, que iba atravesando los ambientes como cuadros de viajes. Esto es contra la intención de Baroja, que querría mostrar cómo el medio es el lugar de las personas.

Es cierto que Baroja fracasa en sus intenciones estéticas. Esto no quiere decir que en Baroja no haya una intención estética, pues su obra está llena de intenciones estéticas, pero la promesa no llega a hacerse tangible (MLA, 179), no podemos quedarnos en la obra, que nos despide a su autor, es decir, no muestra su independencia, pues trata de salvarse en la realidad del autor (MLA 180).

Pero no todo en ella nos lleva al autor; y eso es un principio fundamental de la estética, que los elementos se mantengan por sí mismos, lo que había dicho de crear las condiciones de la vida de los personajes. Entonces ¿a quién remiten? ¿Quién los ha hecho? ¿Quién ha sido el autor de esos personajes? Y aquí contesta Ortega con una frase que también va a marcar ampliamente su pensamiento, el autor es el artista, el *yo artista* que nada tiene que ver con la persona concreta que va y viene por la vida. De éste recibe el artista lo que fue hecho, lo que ya está en su época, y ahí empieza el yo artista. Así la obra es resultado de dos autores, la época, de la que es representante el *yo-no artista*, la persona ordinaria, y el *yo artista*. Baroja es un caso ya de inspiración del siglo XX pero que ha fracasado, que ha naufragado en el siglo XIX. Eso es lo que ve Ortega en él, sincerismo, pues por él, lo que aparece es el hombre-circunstancia.

La sinceridad es condición del arte, no su constitución. No es tan fácil como quiere hacer ver el cinismo, es difícil captar el yo integral, en realidad lo que hay que hacer es buscar, organizar nuestras personas. La sinceridad es constructora (MLA, 189). Venimos al mundo a hacer cosas. El protagonista de *El árbol de la ciencia* es Baroja, que no se ha preparado para la lucha contra el medio, que por fin lo aniquila. Así hace Baroja, que siendo enemigo del ambiente, se alimenta del ambiente y éste lo envenena. El deseo de escribir novelas es lo que encorsetaba a Baroja. Ortega estima al autor, pero piensa que sus libros son fracasos ¿Qué es lo que fracasa en Baroja? Porque hay una intención

germinal, un principio de vida que ha sido mutilado en la cuna y eso es lo que hay que salvar de Baroja.

#### 4. Ortega y Azorín

Empecemos para nuestro comentario aludiendo de nuevo a ese hecho, que ya hemos visto al comienzo, de en qué medida Azorín se apropia de la denominación que Ortega hiciera de “generación de 1898”, referida a su propia generación, la que luego se conocerá como la del 14, para atribuirla a los que en esa fecha ya estaban escribiendo. Ortega no protesta para nada, se calla. ¿Por qué? Primero, Ortega sabía que los autores más cercanos a Azorín, a saber Baroja y Maeztu, el llamado “clan de los tres”, compartían básicamente el diagnóstico de los problemas de España hecho por él mismo. En *Troteras y danzaderas*, Ramón Pérez de Ayala, en el delicioso capítulo sobre la conferencia de Raniero Mazorral (Ramiro de Maeztu) (ob. cit. pp. 292-306) relata el tema de la conferencia: que “España no había entrado aún en la comunidad de las naciones civilizadas; que civilización era sinónimo de cultura, de objetividad científica, y tanto valía decir cultura y ciencia como Europa, por donde si España pretendía salvarse debía incorporarse a la cultura, europeizarse...”, todo ello “una canción vieja”, pues “Las ideas y emociones de esta conferencia eran obra de Tejero” (*op. cit.*, 296 ss.).

Segundo, frente a la nómina de autores propuesta por Azorín, Ortega no puede reivindicar su nómina, porque en su generación no hay aún nómina, sólo puede, y muy relativamente, reivindicar su nombre o el de algunos creadores de su edad, pero realmente eran muy principiantes. Tercero, por la novela de Pérez de Ayala, sabemos que ya entonces, febrero de 1913, se reconoce el liderazgo de Ortega, quien, bajo el nombre de Antón Tejero, es presentado como el “jefe inspirador de la juventud culta”.<sup>13</sup> Ortega había arrastrado, se dice en la citada novela, a la zaga de su persona y doctrina, una “mesnada de ardorosos secuaces” aunque su obra “apenas si llegaban a dos docenas mal contadas de artículos”.<sup>14</sup> Poco podía Azorín contra esto, pero tampoco estaba Ortega en condiciones de reivindicar nada menos que ser el portaestandarte de una generación. En realidad Ortega no termina de publicar su interpreta-

ción de Baroja, porque en ella hay juicios tal vez excesivamente arriesgados, cuando ya han sido ganados para la causa. Él tiene las ideas claras, esa generación, los que 1898 eran ya maduros, tenían hecha la vida y emergieron con un afán destructor. Frente a los más jóvenes representaban para Ortega la vertiente negativa, bárbara, pero que no eran capaces de exponer propuestas positivas.

Como dice Cacho Viu, “Ayala, que no tenía por qué guardar esa prudente reserva” (*op. cit.*, 153), sí entendió “la tarea de la recién bautizada ‘generación de 1898’[...] circunscrita al ‘estadio previo’ de la ‘destrucción’ de los valores vigentes en la España de fin de siglo sin que llegara en ocasión alguna a proponer ‘valores sociales, valores que futuridad, no valores personales’”.<sup>15</sup> Pero es que además, si repasamos la realidad de lo que será llamado “La generación de 1898”, o después “Generación del 98”, cuyo núcleo sería el “grupo de los tres”, que intentaron formar una asociación en 1902, en realidad no pretendían más que hacer de puente para hacer llegar al pueblo los conocimientos de la ciencia en general. En última instancia, esa generación no puede ofrecer nada al país, sólo le cabía airear su propio desconcierto. Ortega captó muy bien esa situación y la expone en su trabajo sobre Baroja. Ortega entiende perfectamente la situación de esa generación y está convencido de que tiene que atraerlos hacia el pensamiento de un proyecto de reconstrucción de España. Así Ortega quiere ejercer, o apunta a ello, un liderazgo intergeneracional, integrando a los miembros de la generación finisecular.

¿Qué pasa con Azorín? En 1907 Azorín era diputado conservador. Dos años después Ortega le reprochará dirigir su pluma “a avivar las más bajas pasiones de la sociedad española: la inercia mental de las clases acomodadas, ola codicia capitalista y la vanidad aristocrática de quienes no son aristócratas ni de alma ni de nación” oral. Pero en 1911 le halaga diciéndole “aquel admirable escritor desaparecido hace cuatro años” (O.C., I, 200), es decir, cuando fue elegido diputado. En 1912, Azorín publica su libro *Lecturas españolas*, en el que parece asumir los principios de ideas propias de la generación nueva, a saber, que los males de España estaban en la falta de Modernidad. Sobra decir que Ortega se apresuró a comentar el libro de Azorín, en un bello artículo (O.C., I, 239 ss.) que, en mi opinión, es decisivo para la formulación definitiva del pensamiento de Ortega, pues en ese artículo aparece con plena claridad la *teoría estética* de Ortega, puesta aquí a prueba con bastante eficacia, y que luego



se continuará en una ampliación de los análisis de Azorín, que a mí me parece muy importante, porque en esa ampliación trasparece una preocupación fundamental de Ortega, la necesidad de EMPEZAR POR LAS COSAS MÁS INMEDIATAS y más pequeñas.

Dos son pues los temas fundamentales orteguianos que aparecen en los comentarios sobre Azorín: la teoría estética de Ortega y la necesidad de fijarse en lo más nimio y pequeño de nuestro alrededor. Y justamente en ese detenimiento moroso fijará Ortega la definición del héroe, primera negativa, héroe es el que desprecia lo inmediato, porque busca lo ideal; pero enseguida, héroe verdadero será el que es capaz de buscar el nervio divino en lo más nimio, como hace Azorín. Es cierto que la confrontación o el contacto de Ortega con Azorín tenía que mantenerse relativamente ambiguo e incómodo, porque su colaboración con los conservadores tenía que resultarle a Ortega un poco descorazonadora y desazonadora. En definitiva, Ortega no puede callárselo cuando quiere comentar *Lecturas españolas* de 1912. Para Ortega el libro es una especie de arrepentimiento y no le reprocha ser conservador, sino empeñarse entonces en decir que dos mas dos son cinco (I, 240).

Pero ahora a Ortega le interesa ya el comentario del libro. Mas antes de exponer ese importante comentario, creo que es preciso aludir a algo muy relevante en relación a la crítica literaria y que Ortega lo ha dicho ya en su trabajo sobre Baroja: se supone que se ha leído el libro: “yo supongo que antes de estas páginas se ha leído la novela y, en general, se ha leído la obra de Baroja” (MLA, p. 120). La crítica literaria no puede ser nunca una suplantación de la obra poética, toma de ella todo su jugo. Esto, que es válido para Baroja, lo es mucho más para Azorín, porque sin la lectura es muy difícil percatarse de lo que Ortega llamara “El mecanismo estético de Azorín” (I, 241). Pues bien, es fácil explicar ese “mecanismo estético”, en Ortega además será una teoría clásica suya, aunque desgraciadamente bastante mal entendida. En el “Ensayo de estética a manera de prólogo” está explicado este mecanismo mediante la explicación de cómo funciona una metáfora. Aquí lo aplica al texto de Azorín, pero si no se conoce el texto de Azorín, no se capta lo que Ortega dice.

En efecto, hay que centrarse en la lectura de Azorín; hay que leerlo y eso significa recogerse en la lectura. Es un error, bastante extendido por otro lado, pensar que la experiencia estética se da de cualquier forma, en cualquier lugar

y en cualquier momento. En esto Azorín es patente, sólo que posiblemente Azorín mismo es capaz de las condiciones de la experiencia estética: su estilo literario, a poco que uno se detenga en él, es como una ruptura con el mundo de la vida ordinaria. Y aquí tenemos una primera condición de la experiencia estética: la ruptura con el modo de la vida ordinaria, el abandono del yo ordinario, del yo de la vida de las preocupaciones cotidianas. Desde las preocupaciones cotidianas no se puede disfrutar del arte.

Pero lo que hace Azorín con su estilo es introducirnos en ese otro mundo, el del arte, que justamente no es el de la vida ordinaria. Leamos *La ruta de Don Quijote*, o *Lecturas españolas*, por no citar el ya muy depurado y posterior a los años de los que estamos hablando *Una hora de España*. ¿Qué notamos en una lectura de las obras de Azorín? Que el movimiento de las cosas se *suspende*; que la postura en que el escritor las sorprende se perpetúa, como el gesto de la Infanta de *Las meninas* queda suspendido en la eternidad. En Azorín el tiempo queda suspendido, en un artificio análogo al de la pintura. Las cosas comienzan a vivir “una existencia virtual, viven sin vivir en sí” (*Idem.*) Pero, dice Ortega “en un perenne eco sentimental” (I, 240). Esa suspensión del tiempo produce el eco sentimental. Azorín reduce el pasado y el futuro a una sola dimensión, el presente. Todo esto está en el presente. En esa actitud de presente, presente incluso literario, porque la frase corta, como una melodía sencilla de notas armoniosas que se suceden pero cerradas en sí mismas, hincha el presente, produciendo una sensación, un sentimiento muy especial que sólo quien lee a Azorín lo experimenta. A mí me impresionó personalmente la lectura de *Una hora de España* a mis catorce años. De ese recuerdo se nutre mi vivencia de la sublimidad de la experiencia estética.

Azorín describe un mundo paralizado y esa paralización que es una paralización del tiempo, se realiza también mediante la repetición de frases y de motivos que saltan en sus obras en seguida. No es posible comprender esto sin leer a Azorín. Esta estrategia, que aquí comenta Ortega, será convertida muy pronto en la teoría fundamental del arte, porque el arte produce su efecto precisamente de ese modo: suspendiendo la realidad ordinaria para, de esa manera, ponernos ante el valor sentimental de las cosas. Para Ortega todo tiene un valor sentimental. Y yo creo que ya depende del artista qué cosas trata, una vez suspendida su conexión con la realidad, para que en ellas apa-

rezca el valor sentimental que constituye la sustancia de la experiencia estética.

Pero la experiencia estética no es sólo un disfrute, un gozo por la envoltura de gozo que se produce en el alma de la experiencia estética. La experiencia estética es también un modo de conocimiento, que nos lleva a la intimidad de las cosas. Y de nuevo esto está a la vista en el libro de Azorín. Yo haría de estas *Lecturas españolas* de Azorín una lectura obligatoria en la historia de la literatura española en bachillerato; porque aparte de producir la experiencia estética sublime, nos da a conocer unas ideas básicas para la historia, la historia desde el problema radical. Pero el problema radical está en la preocupación por algo. El corazón, es decir, un sentimiento, es el órgano problemático. La historia desde un problema radical es la historia desde una pregunta llena de sentimiento, de preocupación. Y la pregunta fundamental en esa hora es dónde está España, cómo han sentido los escritores españoles esa pregunta, Cadalso, Castela, etcétera. Azorín rastrea en la historia de las letras españolas el problema de España y con su técnica estética nos lleva a la intimidad más íntima del problema de España.

Aún me quedaría, para terminar, aludir a otro aspecto de la técnica de Azorín que Ortega resalta, el fijarse en un mínimo hecho humano, sujetarlo con pinzas, destacarlo en primer término sobre el fondo gigante de la vida y hacerlo reverberar al Sol. Esos hechos humanos son los momentos angustiosos, las alegrías, lo más propio de la vida, eso que la ampulosa filosofía de la historia olvida. Azorín se queda en la vida inmediata, que para cada uno es lo primero, se fija en la vida inmediata de este pueblecito, de un escritor, lo que primero resalta de un paisaje. De ese modo Azorín puede acercarnos a las emociones de otros hombres, así podremos “columbrar” si el mundo camina “hacia una cordial satisfacción o perdura idéntica la distancia entre los anhelos y realizaciones”, como se pregunta Ortega (II, 164; MLA, 316).

Yo creo que una de las ideas fundamentales de Ortega, la idea de que cualquier menudencia del universo está atravesada por un logos, por un sentido, por un nervio divino, está en íntima conexión con el modo de trabajar estéticamente de Azorín.

Tenemos, por tanto, que sacar la conclusión de que ideas fundamentales de Ortega se fragan literalmente en su contacto sobre todo con Baroja y Azorín. Y no son ideas marginales de su filosofía, sino ideas que van a constituir pila-

res sustanciales de su filosofía a lo largo de su vida. De ahí que la lectura y consideración de ambos autores sea una exigencia ineludible para entender a Ortega.

### Notas

1. El texto de este artículo procede de una conferencia de 1998 pronunciada en un curso de verano dirigido por D. José Romera, a la sazón Decano de la Facultad de Filología de la UNED, curso organizado para conmemorar justamente el centenario de la discutida “Generación”. Agradezco al profesor Romera por su generosidad en la invitación. Dos años antes había pronunciado en el mismo lugar la conferencia sobre la relación entre Ortega y Unamuno. El libro aludido salió en la editorial Tecnos el año de 1998.

2. El texto procede de una conferencia que, en 1998, dio el autor en el Curso de verano organizado por el profesor José Romera, a la sazón Decano de la Facultad de Filología de la UNED, para conmemorar justamente el centenario de la discutida “Generación del 98”. Agradezco al profesor Romera por su generosidad en la invitación.

3. Como se dice en el trabajo de Antonio García Berrio preparado para conmemorar el IV Centenario del Quijote “Ortega, meditador ‘circunstancial’ del *Quijote*”, en Revista de Occidente, n. 288, p. 108.

4. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.

5. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, ed. Laureano Robles, Ediciones El Arquero, 1987, p. 30 ss.

6. *Op. cit.*, carta II, p. 33.

7. “Moralejas” en *Helios* 2, (diciembre de 1903), pp. 607 ss. La cita la tomo de Vicente Cacho Viu, *op. cit.*, p. 110 ss. y nota 78. El texto entero lo dio a conocer Noé Massó, en su tesis doctoral *La imagen del ser humano en el joven José Ortega (1902-1916)*, que tuve el honor de dirigir, y que se presentó en 2000, obteniendo sobresaliente *cum laude*, tesis que esperamos sea publicada cuanto antes, porque en ella se hace una revisión, de momento definitiva, de la mocedad de Ortega. Esta referencia está tomada de la página 46, que cita la primera “moraleja” de las dos que escribió Ortega y referida al principio de la nota publicada en el Revista *Helios* en 1903.

8. *Op. cit.* p. 97, 103 y 105. Cacho Viu elabora la categoría en el modelo de lo que pasa en Francia, con motivo de la derrota de 1870, y luego en Grecia en 1897, “en su contencioso con Turquía por la isla de Creta”. Todo la descripción en los § 29-31.

9. “Azorín o primores de lo vulgar” salió en *El Espectador II*, por tanto en 1917; Ortega dice que lo escribió en 1916, incluso el texto empieza por un comentario de su viaje a Argentina en 1916. Sin embargo ya en 1913 aparece el título “primores de lo

vulgar”. Cfr. Nota de Inman Fox, en Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, (en adelante MLA), Edición de I. Fox, Castalia, p. 307, donde se habla de que el 24 de febrero, 17 y 31 de marzo, aparecieron en *El Imparcial* una serie de Ortega con el título “Meditaciones del Escorial, Azorín o primores de lo vulgar”.

10. Rathenau era Ministro de Industria en la República de Weimar, y la actuación de los sindicatos le merecía esa calificación.

11. Varias veces comenta Unamuno a Ortega que está escribiendo el *Tratado del Amor de Dios*, que es el que luego titulará definitivamente *Del sentimiento trágico de la vida*. Ver Epistolario completo Ortega-Unamuno, edición de Laureano Robles, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, pp. 39 (carta III), 50 (carta VII), y 86 (carta XIX).

12. Ver MLA p. 161, nota.

13. Cfr. Pérez de Ayala, *Troteras y danzaderas*, Editorial Castalia, p. 297.

14. Cfr. Pérez de Ayala, *op. cit.* p. 184, y nota 262.

15. Las palabras entre comillas proceden de Pérez de Ayala, “Los nuevos valores franceses”, *El Imparcial*, 26 de junio de 1913. En Cacho Viu, 154, nota, 106.

# ORTEGA Y GASSET: LA REBELIÓN DE LAS MASAS COMO FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Rosario Herrera Guido  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*A Javier San Martín, mi maestro de Ortega en la UNED de Madrid, España.*

*Ortega quiere ante todo elaborar un diagnóstico del tiempo, de la cultura de su tiempo y en principio es éste: nuestra vida, como repertorio de posibilidades, es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas, pero simultáneamente esa exuberancia ha impuesto un modo de ser de las masas que encierra en sí inmensos peligros.*

**Javier San Martín, Ensayos sobre Ortega<sup>1</sup>**

*Ante todo habría que decir que el hombre-masa es el resultado —y no la causa— de un conjunto de factores que tienen su origen en el s. XIX. Y lo que nos indica su existencia es el abismo existente entre la altura de los tiempos y el estado en que viven la mayor parte de los hombres.*

**Jesús María Osés, La sociología en Ortega y Gasset<sup>2</sup>**

## 1. Preámbulo

**E**n su primer libro de ensayos, *Meditaciones del Quijote* (1914), José Ortega y Gasset (1883-1995), enuncia su filosofía, a la que concibe como ciencia general del amor que entrelaza las cosas y las liga entre sí, ofreciendo “posibles maneras nuevas de mirar las cosas”. El núcleo de las meditaciones es el acerca-

miento a la realidad, entendida como circunstancial, adherida al momento del hombre: “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. Cada época entiende al ser humano de distinta manera, mediatizado por el mundo interno y externo: “yo soy yo y mis circunstancias”. Frase célebre que recuerda el devenir griego. El Quijote se halla entre la realidad y la ficción: “Don Quijote es la arista en que ambos mundos (realidad e irrealidad) se cortan para formar un bisel”. El Quijote permite volver la mirada a lo español, la generación del 98, que es el escalón de Ortega para enfrentarse al irracionalismo, además de alcanzar “la razón vital”, el máximo encuentro de la metafísica orteguiana, cuyo objetivo es el individuo enraizado en su casta.

En su ensayo *España invertebrada* (1921), Ortega medita sobre el ser y la naturaleza del pueblo español, como colectividad nacional, Ahí, el drama de España reside en la carencia de élites: “Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos escogidos “. Pero España nunca ha poseído una minoría semejante. Aquí, deja ver su espíritu germano: las naciones de Occidente deben su grandeza al germanismo; los visigodos ibéricos eran los más débiles, los más romanizados de las tribus germánicas, y no fueron capaces de imponer, como los francos, el derecho de soberanía a las masas vencidas. España es la única que no conoció el feudalismo, un sistema rector de la educación aristocrática de los pueblos. La historia de España —para Ortega— es la historia de la decadencia. El deber de los intelectuales es oponerse al dominio de las masas creando, por la vía de la selección, una verdadera élite española. España padece de aristofobia: a saber, el odio a los mejores. Ante esta posición de Ortega, no hay que olvidar que la crítica a la hiperdemocracia de Ortega, es a una democracia que mira con temor y rabia, crecer monstruosamente y confundirse con la demagogia. Estas tesis las desarrollará más profundamente en su libro *La rebelión de las masas*.

*El tema de nuestro tiempo* (1923), esboza el sistema filosófico de Ortega. Como discípulo de Cohen, el máximo exponente del neokantismo, una vez superada la crisis de esta filosofía, postula que la realidad radical del hombre es la “razón vital”. Se trata de un sistema filosófico que descubre la vida como realidad radical del hombre, como un hacer, como un quehacer dinámico del yo con las cosas: “Yo soy yo y mis circunstancias”. La razón vital es una con el vivir. Las cosas sólo son comprensibles dentro de la vida, puesto que ella es la que le da razón a esas cosas. Pero como la vida humana es histórica, la razón vital es

razón histórica, ya que la historia es razón sustantiva, por lo que es narrativa, que supone una previa analítica de la vida y de la historia. El tema del tiempo de Sócrates es el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla por la pura razón: el *lógos*. El tema de nuestro tiempo consiste en someter a razón la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico y lo espontáneo. Una tesis renovada que más tarde enuncia María Zambrano como “razón metafórica” o “lógica del corazón”. Y que desde la original filosofía jánica, que mira al futuro y al pasado como el dios romano Jano, a través de la razón fronteriza, Eugenio Trías postula un límite habitable entre la razón luminosa de los ilustrados y el inconsciente nocturno de los románticos.

En *La rebelión de las masas* (1930), Ortega amplía y desarrolla las tesis de *España invertebrada*. Se trata, como sostienen muchos filósofos, del libro más coherente y logrado de un pensador que trata de articular todo un sistema de interpretación filosófica de la historia, inspirándose en sus formas de gobierno. Y que para Ortega sólo hay uno aceptable: el de las minorías selectas. Sólo las minorías pueden y saben crear, enaltecer; las masas viven en el instinto de rebajamiento e indiferenciación. En cambio, el hombre ilustre es el único factor determinante de la historia; él es protagonista; la masa sólo es el coro. Aunque hoy —advierte Ortega— sólo hay coro. Porque asistimos al triunfo de la hiperdemocracia, en la que la masa actúa directamente sin ley, por medio de presiones, imponiendo sus gustos y caprichos. Para sacar al hombre masa de su torpeza es preciso construir una gran nación europea, con los distintos pueblos continentales, para darle vigor al latido europeo. Una tesis que palpita, de algún modo, en el intento fallido de la Constitución Europea para la Unión Europea, a la que se opuso —como diría Eugenio Trías— el “Santuario Local” al “Casino Global”.

## 2. La rebelión de las masas y la cultura

*Cambalache*  
*Que el mundo fue y será una porquería ya lo sé.*  
*En el 506 y en el 2000 también [...]*  
*Pero que el siglo XX es un despliegue de maldad insolente,*  
*ya no hay quien lo niegue.*



*Vivimos revolcados en un merengue  
y en un mismo lodo todos manoseados.  
Hoy resulta que es lo mismo  
ser derecho que traidor [...]  
Todo es igual. Nada es mejor.  
Lo mismo un burro que un gran profesor.  
No hay aplazados ni escalafón.  
Los inmorales nos han igualado...*  
Fragmentos del Tango de Enrique Santos Discépolo  
(1935).

Los fragmentos del tango que tomo como epígrafe, me parecen evocar de manera paradigmática la crítica a la cultura de masas y a la hiperdemocracia, en su faz demagógica, que lleva a cabo José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*.

Paulino Garagorri, en la *Nota preliminar* que escribe para *La rebelión de las masas*, conmina al lector a no olvidar que Ortega y Gasset concluye su obra subrayando que el fundamento que la recorre es “una doctrina sobre la vida humana”. Se trata de un recordatorio que previene para no confundir el texto con un panfleto político, más aún, para situar al lector en un libro que no pretende quedarse —como sostiene Ortega— en las superficies de la interpretación política, sino en hacer filosofía de lo humano, es decir, crítica cultural desde la filosofía, o lo que me propongo ahora como hipótesis de trabajo: una filosofía de la cultura.

En el *Prólogo para franceses*, Ortega habla de la humanidad de su tiempo, más precisamente del hombre europeo y su cultura, como un chocante síntoma de la homogeneidad: “apenas hay lugar en el continente donde no acontezca estrictamente lo mismo”.

Los pueblos occidentales, que edificaron su historia sobre las ruinas del mundo antiguo, han llevado en realidad una vida cultural dual: mientras cada pueblo iba creando su característica distintiva, la generalidad de los pueblos compartía un conjunto de ideas, ánimos y estilos de vida. Fueron homogéneos y diversos. La novedad alimentaba la diversidad. Hasta el ideal del s. XIII, que impone el deber a todos los pueblos de tener una constitución idéntica, inspira los proyectos de conciencia nacional, como una exigencia de acceder

cada cual a su propio proyecto. Para todos los pueblos europeos vivir significó desde el s. XI moverse en un espacio común. Tuvieron que vivir con los demás, en guerra o en paz. Por lo que Ortega piensa a los pueblos europeos desde tiempo atrás como una sociedad, una colectividad, incluso cual unidad estatal europea. Una sociedad de la que dice “hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo”. Hace siglos —señala Ortega— los pueblos de Europa están sometidos a un poder público que sigue el modelo mecánico del “equilibrio europeo”. Este es el verdadero gobierno de Europa que ordena a los pueblos en su paso por la historia. Se trata de una unidad que no es imaginaria sino real; ilusoria más bien es la creencia de cualquier nación de Europa en su independencia. Mas se trata de una unidad plural. Ortega lo resume con una imagen afortunada: “Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo”.

Por supuesto, Ortega no se queda en la superficie de la idea triunfalista de la unitaria pluralidad europea, a la que Balzac valora como la *grande famille continentale, dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystere de civilization*,<sup>3</sup> y advierte que semejante homogeneidad amenaza la libertad que exige la diferencia y la singularidad. De esta familia continental y de este misterio de civilización, me parece que Ortega extrae el fenómeno del *hombre-masa*, hombre a la carrera, sostenido de un pobre manojito de abstracciones, regado por toda Europa, y que pareciera hecho con el mismo molde, sólo que previamente vaciado de su propia historia, sin pasado y presa fácil de todas las modas internacionales. Guiñapo postrado ante los ídolos del foro, el hombre masa no quiere ni tiene algo íntimo que considere inalienable, por lo que su mimetismo es dócil al punto de parecerse a todo menos a sí mismo, a un yo irrevocable. Vacío de destino, sin saber qué hacer, o sin querer hacer algo irrenunciable, es insensible frente a los proyectos históricos y en consecuencia violento enemigo del liberalismo. Al respecto, en *Meditación del pueblo joven*, Ortega advierte el peligro en el que se abisma la cultura moderna: “De nada sirve a un hombre tal el que se acumulen en su derredor los medios más abundantes y poderosos. No sabrá qué hacer con ellos porque no conoce su objetivo; no le fallan las cosas en torno a él, sino que se falla a sí mismo. Se es a sí mismo estorbo y radical dificultad. Pues bien: yo creo que esto es lo que hoy acontece a los hombres de Occidente: no saben de verdad qué hacer, qué ser, ni individual ni colectivamente”.<sup>4</sup>

Disertar sobre esta fatal consecuencia de la cultura moderna que es el hombre-masa, requiere por necesidad toda la claridad que el lenguaje y sus conceptos pueden aportar a este ser parlante que es el hombre. Para ello está el discurso filosófico y no el político. Ortega lo aclara en *La rebelión de las masas*: “Ni este volumen ni yo somos políticos”. Ortega habla de la cultura y al hacerlo hace lo que considera la labor genuina de la cultura, yo diría de la filosofía de la cultura. Hay que tener *la luz como imperativo*, si de pensar y hacer cultura se trata; éste es el ideal de las *Meditaciones del Quijote*: “Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida [...] La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”.<sup>5</sup> En realidad la política va más bien con el fenómeno de la rebelión de las masas, puesto que la masa lo que primordialmente ha perdido es la capacidad de conocimiento, por lo que su política es rupestre y bárbara, y lo que es peor, pretende sustituir al conocimiento, la vía regia del quehacer cultural. Y es que la política es la causa del vacío interior en el que se goza el hombre-masa. A la prédica política no le importa alumbrar los conceptos de cultura, historia, sociedad, derecho o Estado, prefiere cobijarse con la noche más parda de los gatos.

Ir de la oscuridad a la luz es lo único a lo que Ortega se compromete en *La rebelión de las masas*. Su tarea, como él mismo señala, es “una primera aproximación al problema del hombre actual [...] descender a lo más profundo del hombre”. Un tipo de hombre que se resiste al cambio y amenaza con hacer sucumbir la cultura europea, porque es un ser cerrado a cualquier instancia superior. ¿Cómo despertar a este hombre genérico a la vida personal? Es ocioso para Ortega responder que el solo progresismo, en el que confiaba Spencer, puede gestar individuos, pues la historia también sufre retrocesos. A Ortega le resulta improbable que el hombre-masa acceda a sus deseos personales, antes bien lo percibe tomando cómodamente respuestas colectivas, actos masivos, tras el escudo del solidarismo que es insensible a las ideas históricas y sociales. Nada más complicado que querer salvar una cultura presa de la demagogia.

*La rebelión de las masas* es una anatomía del hombre genérico, no sólo de su epidermis sino también de sus entrañas, sobre todo en sus posibilidades de

“adherirse a la cultura”, ya que ésta debe tomar en consideración la fatalidad que representa el hombre-masa. Que las masas hayan arribado al poder social en este s.XX, impotentes como son para dirigir la sociedad, es razón suficiente para examinar la crisis cultural europea que provoca la rebelión de las masas. Un fenómeno que no puede ser reducido a una connotación política, pues la vida pública es también cultural, económica, religiosa, etc. Para acercarnos a tal fenómeno, Ortega destaca la aglomeración en todos los espacios de lo social, al punto de no haber sitio. Los individuos que forman a estas multitudes ya estaban presentes, mas no elevados al rango de muchedumbre, y menos poseionados de lugares selectos que antaño sólo ocupaban las minorías, gracias al refinamiento de la cultura. Entendiendo por masa “el hombre medio”, que para no ser confundido con la cantidad debe ser comprendido como cualidad. El hombre-masa es el que no se diferencia de los otros, que se repite en el resto e incluso es capaz de saborear la experiencia de sentirse idéntico a los demás.

Pero este hombre-masa no es toda la sociedad. La humanidad para Ortega se puede clasificar en dos clases: las masas y las minorías selectas. No se trata de dos clases sociales, sino de dos tipos de seres humanos: 1). los que se exigen a sí mismos, eligen caminos difíciles, aspiran a la perfección y se crean deberes; 2). los que no hacen ningún esfuerzo para ser mejores y van como los cangrejos con la corriente. Ortega lo precisa: “En rigor, la masa puede definirse, como un hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no.<sup>6</sup> Hay en la clase burguesa hombres-masa, herederos, que creyéndose merecedores de todo, rayan en la barbajanería; existen obreros forjados en la disciplina y las virtudes culturales. También es posible encontrarse con intelectuales a los que las bibliotecas no les han ayudado a limarse las pezuñas; hay almas analfabetas labradas con paciencia para los deberes e ideales que exige toda gran cultura.

La consecuencia más grave de la rebelión de las masas es que aspiran a gobernar los asuntos más delicados de la polis, que es el coronamiento de la masa. La hiperdemocracia que ya denuncia en su tiempo Ortega, contradictoriamente, o por aberraciones de la historia, vive sin ley, más precisamente, ella cree encarnar la ley, con chantajes, amenazas y trampas impone sus deseos y

hasta sus caprichos. El s. XVIII que ya había arengado al pueblo para que ejerciera como propios los derechos humanos, no logró lo que el s.XIX, en el que por fortuna asumió su soberanía, pero en el que por desgracia expulsó de los discursos de la libertad los deberes.

El s.XIX produjo un tipo de hombre que creyó que la historia y la vida habían llegado a su realización plena, la cima que todos los siglos anteriores anhelaron, en la ciencia, la técnica, la organización política, etc., un futuro asegurado que ya sólo había que disfrutar. Pero toda esta sensación de triunfo, parece anclada a una ilusión: que los siglos anteriores, llenos de penurias, nunca lograron satisfacer ni a medias sus necesidades y deseos. Con fina agudeza, Ortega advierte que la satisfacción es equiparable a la muerte; y cita a Cervantes: “el camino es mejor que la posada”. Una frase de la que se puede colegir que la satisfacción es la muerte del deseo, la parálisis de la creatividad y de la historia. Los tiempos satisfechos —dice Ortega recordando la *Filosofía de la historia* de Hegel— “mueren de satisfacción”. Es este deseo de plenitud que se gesta en el s. XIX, y que se considera llevado a su conclusión lo que se denominó a sí mismo *Cultura Moderna*. Se trata de un nombre —sostiene Ortega— que por sí mismo interroga, pues es demasiado que un tiempo se nombre moderno, es decir, definitivo, ante el cual los demás resultan ser puros intentos fallidos. Es a esta euforia causada por ilusiones sin porvenir a la que Ortega recibe con frases como: “Un camino así es más bien una prisión que, elástica, se alarga sin libertarnos”. No así los momentos de duda, de la lucha por el futuro, de los tiempos esforzados por hacer perfectible y no perfecto el mundo: “eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida”.<sup>7</sup>

Una de las consecuencias históricas que pone en obra el ideal de la cultura moderna es el desprecio al pasado, pues ningún valor ni norma sirven a estas alturas de tan magnánimo progreso. Por lo que todo se resume en el actualismo. El s. XIX, considerándose superior a los anteriores, siente que nace a un destino hecho y asegurado, sin atreverse a externar los temores frente a su posible agonía. Desde luego, Ortega no habla de la cualidad de la vida de su tiempo, sino de la cantidad en términos de potencial de recursos para la permanencia de la sociedad, y que paradójicamente convive con una decadencia que no es por cierto cultural, sino de la vitalidad humana, que afecta al devenir históri-

co, y de manera notable, a uno de sus elementos secundarios: la cultura. Y es que como consecuencia de la aglomeración y de la prisa, no hubo tiempo de cultivar a las muchedumbres en los saberes clásicos ni en recoger las grandes lecciones de la historia.

A dos principios se debe el crecimiento sin precedentes de la población europea: la democracia liberal y la técnica. El hombre-masa, es más sano que el de antaño pero más simple; es un primitivo que brota en medio de una añeja cultura. Al hombre medio se le enseñan las técnicas de la vida moderna, que al parecer aprende con denuedo, pero no se le ha podido educar en valores, virtudes y saberes; a ello se debe que esté reñido con el espíritu. Por lo que el hombre-masa puede ser considerado “pura potencia del mayor bien y del mayor mal”.

Gustav Le Bon en su *Psicología de las multitudes* (1895), describe la inconsciencia y la impotencia de las masas para pensar, decidir y actuar. Freud, cuya obra sufre un destino similar a la de Ortega, siempre mal leída, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), pone el acento en el yo, como fuente de todos los imaginarios de las masas que les impiden pensar, asumir sus obligaciones simbólicas y culturales, que es pensar y decidir al margen del grupo y del líder. Todas estas preocupaciones coexisten en un tiempo histórico que, gran paradoja, al parecer tanta luz en lugar de alumbrar encegució a las generaciones que siguieron al iluminismo. Ortega lo advierte en *Sobre la razón histórica*: “La época que empieza en el siglo XVIII y llega a 1900 se ha llamado siglo de las luces, *Aufklärung*, iluminismo. El hombre tenía la impresión de haber llegado, por fin, a ver claro. Por ello, en *Sobre la razón histórica*, Ortega señala: “Y he aquí que esas luces se han extinguido y que el hombre vuelve a sentirse rodeado de tinieblas y oscuridad —o lo que expresa lo mismo con otra imagen, faltos de suelo firme nos sentimos caer en el vacío”.<sup>8</sup> La historia es previsible, puede anticipar el futuro. En 1900 el obrero tiene una vida más fácil, no por ello sin lucha; en cambio el hombre medio es pura exigencia y derechos, sin tener que agradecer a nadie por los beneficios recibidos, ni al estado ni a la sociedad.

El perfil psicológico con el que Ortega dibuja al hombre masa es lo que constituye la psicología del niño mimado: libre satisfacción de los deseos y radical ingratitud hacia lo que hace posible tanta felicidad. A este hombre

mimado todo le está permitido y a nada obligado, al punto de no tener límites, creer que está solo en el centro del mundo y no hay ninguna instancia superior a él. El hombre masa exige los derechos comunes, que son una propiedad pasiva, no conquistada ni ganada con esfuerzo, simple usufructo y beneficio, don del destino.

En consecuencia el hombre-masa que produce la cultura moderna, no es el inmerso en la muchedumbre sino el indolente e inerte. El pensamiento de este hombre-masa no está hecho de ideas ni tiene cultura. Las ideas requieren referirse a la verdad y aceptar las reglas que ella impone; este es un principio de la cultura. Y no hay cultura donde no hay ley ni normas, donde no hay legalidad civil a la que referirse y apelar. No hay cultura sino barbarie. Así la masa interviene en la vida pública a través de acciones directas. Y es que renuncian a sus obligaciones simbólicas, como dice Baudrillard en *A la sombra de las mayorías silenciosas*. El gran peligro del s. XX, es que se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre al que le importan un bledo los principios de la cultura, y que sólo le interesan los anestésicos, las vacunas, las modas, los autos, las vacaciones y la diversión. En suma, evitarse el peligro de pensar y el dolor de vivir.

Pero “La forma más contradictoria de la vida humana [...] es el señorito satisfecho. Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana”.<sup>9</sup> Esta es la gran ilusión del hijo de familia, hombre-masa, para el que hasta los más grandes delitos son revocables y pueden quedar impunes. La familia tolera faltas que a la luz pública podrían sufrir lamentables condenas. Mas el señorito satisfecho se autoriza comportarse fuera de casa como en su casa, pues cree que nada es fatal, en consecuencia, que puede hacer su gana. La frivolidad de este ser, producto de las ventajas de un mundo tan organizado como el de la modernidad, no es más que la trinchera donde se defiende de toda tragedia. El señorito satisfecho cree que su destino está en lo que tiene ganas y no en lo que debe hacer; canalla vil, se da el lujo de pretender ser lo que tiene que ser; creencia inútil porque su auténtico ser, cual espectro culpígeno lo persigue. Para este señorito “Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante la evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con ese ser que tiene que ser”.<sup>10</sup>

La civilización ha abortado al hombre-masa, con ayuda del liberalismo y de la técnica. Y ésta ha sido engendrada por el capitalismo y la ciencia experi-

mental. Ortega destaca que no toda técnica es científica, justo para mostrar que la modernidad creó el imaginario de que la técnica es hija legítima de la ciencia, por lo que es garantía del progreso.

Hoy el poder social —subraya Ortega— está en las irresponsables manos de los técnicos: el ingeniero, el médico y el maestro, que responden a un cliché de hombre de “ciencia”. Este hombre de ciencia es el paradigma del hombre-masa, en la medida en que es la ciencia de la cultura moderna la que lo convierte en un bárbaro civilizado. El progreso de la ciencia, que exigió la especialización, produjo ese tipo de científico ignorante, que al refugiarse en una pequeña porción de la ciencia se ha quedado con una caricatura de ciencia, pero que a nombre del quehacer científico se autoriza a opinar de todo abrogándose la autoridad en la materia. Curiosamente, a más científicos hay, menos hombres cultos. Este técnico olvida que sólo a “una interpretación integral del universo”, puede llamársele con propiedad ciencia, cultura, civilización europea. “También él cree que la civilización está ahí, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia”. Se trata del hombre satisfecho con su ignorancia, y esto es lo más grave, pues para Ortega esa imaginaria satisfacción del hombre-masa significa la suspensión de la historia, del deseo, y por ende, de la cultura, lo que trae consigo una fatal desmoralización de Europa.

La masa tiene por destino ser dirigida, conducida, manipulada, hasta para dejar de ser masa. Requiere, sin embargo, una instancia superior en la que se encuentran las minorías excelentes. Éstas, a diferencia de aquéllas, esa instancia la descubren por sí mismos, mientras que las masas la tienen que recibir de las minorías excelentes. Es la pretensión de las masas de actuar por sí mismas a lo que Ortega llama *la rebelión de las masas*, pues no aceptan su destino y se rebelan contra sí mismas. Por ello cuando la masa actúa no puede hacer otra cosa que linchar, incendiar, destruir.

El mayor de los peligros es el Estado contemporáneo, producto de la cultura moderna. Y como el hombre-masa lo admira y se protege a su sombra, el mayor riesgo es la anulación de la espontaneidad histórica, que guía el destino humano. Lo más grave es que este Estado-masa se goza con aplastar a las minorías creadoras. Peor aún, la seguridad de las mayorías exige equipar al Estado con ejército y policía, que creados para el orden público, como una fatal consecuencia, imponen el suyo.



### **3. La filosofía de la cultura**

En lo que sigue, trato de extraer algunas consecuencias para dar fundamento a la filosofía de la cultura que se desprende de *La rebelión de las masas*, así como de las consideraciones que el filósofo español Javier San Martín vierte en su libro *Ensayos sobre Ortega*.

En la etapa neokantiana de Ortega prevalecen dos ideas fundamentales de importantes consecuencias para una primera filosofía de la cultura. Como resultado de la escisión del yo, la barbarie queda representada por un yo al que llama *individual*, cuyas características son a tal punto primarias que está pensado en términos de naturaleza, de animalidad y de incultura; mientras el yo superior, que abandona sus caprichos, se inserta en la cultura y adopta en su actuar la moral de la humanidad universal, que piensa las mismas verdades y opta por un gusto estético válido para todos. En realidad en este momento, anterior al de *La rebelión de las masas*, Ortega piensa que la riqueza y el devenir histórico de la cultura deben estar en manos de las mayorías, desde luego pensadas como racionales.

Pero es importante destacar que, cuando Ortega se adentra en el pensamiento neokantiano, reclama a los alemanes no haber descubierto el arte, ni recurrir a la sensibilidad vital para concebir la vida como una fiesta y no como una maquinaria de pura razón, así como haber negado que la vida es un espectáculo guiado por un poeta y no por un moralista. Es al parecer el pensamiento estético, a su necesidad de dar cuenta del arte, lo que lo lleva a interrogar esa moral universal que reclamaba para la cultura. No obstante su recurrencia a la sensibilidad, las consecuencias no se hacen esperar; después de su primera estancia en Alemania, su fe en la cultura moderna le impele a pensar en el gran proyecto histórico-filosófico de transformar a España, dándole la ciencia y la cultura superior, a la medida de los tiempos; esto significaba dar a Europa la filosofía del arte y la educación sentimental que sólo España o Italia podían otorgarle. El arte lo lleva a pensar en un fundamento: la vida radical, que no es otra que la individual. Y es que el arte español, el de Zuluaga, era de tal particularidad que le resultaba imposible seguir sosteniendo la tesis del valor universal. El neokantismo adolece de veracidad, en la medida en que somete los datos a la teoría que ha creado.

Desde 1913, momento en que ya la fenomenología influye en su pensamiento, Ortega señala que la ciencia, la cultura y la razón no son nada si no están ancladas en la vida, es decir, en la subjetividad concreta. Toda razón debe ser una razón vital. Esta concreción del sujeto expresada en el individuo, como se aprecia, ya lo ha hecho cambiar de rumbo respecto del universalismo de una razón sin vida. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega destaca la importancia de la vitalidad para la cultura con estas palabras: “Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa toda esta posible novedad y aumento quedan irremediabilmente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno”.<sup>11</sup>

El cambio a la fenomenología, además de la crítica al neokantismo, se encuentra influida por la crítica cultural a los deplorables resultados de la modernidad en el s. XIX, con su concepción cuantitativa y fáctica del ser humano, la otra faz del neokantismo. Si despreciamos lo inmediato porque nos parece falta de sentido, entonces la vida se convierte también en algo fáctico y sin sentido, una extraña especie producto del azar. Hay que recordar que para el neokantismo es la ciencia, la teoría, la que le da sentido a la vida inmediata, y que la historia misma es el resultado de puros hechos. Ortega pronto se da cuenta de que la crítica fenomenológica afecta al neokantismo.

Como ha señalado Javier San Martín, *La rebelión de las masas* es una crítica social radical, y también un texto que provocó que a Ortega se le etiquetara de reaccionario, derechista y fascista. El peligro que significó este libro, está en el fracaso y la decadencia que el libro denuncia y profetiza para la cultura europea. Pensador burgués y reaccionario porque la sociedad de *La rebelión de las masas* no está dividida en clases sociales sino en masas y minorías selectas, además de que los males de la sociedad no proceden de la explotación capitalista, por lo que la solución no es la revolución social y económica (propuesta que lleva a *La rebelión de las masas* al plano de los libros proscritos en Europa del Este).

Sin embargo, la lectura cuidadosa de este texto de Ortega, permite una lectura diferente. Se trata de una crítica de la lamentable situación cultural europea, que amenaza la permanencia de la convivencia social. Hay asimismo que considerar que no se trata de un libro aislado, pues pertenece a un interesante conjunto de textos en los que Ortega plasma la crítica a la modernidad, desde la perspectiva fenomenológica, tratando de integrar la teoría y la práctica. *La rebelión de las masas* es una crítica a la cultura moderna, iniciada ya en *El tema de nuestro tiempo*, un texto que pone en crisis el racionalismo utópico y antihistórico, la razón ilustrada. Si la razón moderna pretende estar alejada de la vida, el tema de nuestro tiempo tiene que ser vitalizar la razón, hacer que ésta retorne a la vida que es histórica, a través de un nuevo sentido, una sensibilidad renovada, un auténtico sentido histórico. La rebelión de las masas es un libro que no sólo describe sino que reflexiona y trata de comprender cómo y por qué la razón moderna ha actuado en los hombres modernos concretos, y cómo ha sido posible que se haya perdido el sentido histórico.

Si las primeras páginas de Ortega iluminan un fenómeno característico del s.XX, las multitudes por doquier en espacios antes reservados a las minorías, una presencia de las masas que muestra un nivel histórico vital superior al del pasado, ello responde a que Ortega lee desde la fenomenología que “el mundo ha crecido y con él y en él la vida. Y es que el mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales”, la circunstancia en la que cada cual se encuentra, lo que de nuestra vida nos es dado o impuesto. Pero se trata de un crecimiento que proporciona una seguridad imaginaria de triunfo y de satisfacción que significa al mismo tiempo carencia de proyectos vitales y de claridad en el pensamiento, de una tenebrosa visión del futuro y de una grave pobreza filosófica. Es la filosofía la que ha de dar un relámpago a las tinieblas. Porque, como afirma Ortega en *¿Qué es filosofía?*: “La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de medio día. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *aletheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, lógos. Si el misticismo es callar, filosofar es decir: descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser —ontología. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces”.<sup>12</sup> Es con esta luz de la filosofía que Ortega alumbra el malestar de su tiempo.

El s. XIX imaginaba que había logrado lo que otras épocas anhelaban y se creía un siglo pleno. El s. XX recoge este pensamiento pero evita referirse al pasado. Su vida, hecha de pura exuberancia, desborda de pronto los principios, normas, valores e ideales heredados por la tradición. El pasado ya no es punto de referencia; todo lo aporta el presente. Las experiencias y enseñanzas de los padres pierden su poder educador. La vida del s. XX ya no tiene que inventar su propio destino. Desde 1900 todo es posible —afirma Ortega. El mundo que rodea al hombre del s. XX parece no limitarlo en ningún sentido, antes bien es un acicate a sus apetitos y caprichos sin fin. El hombre-masa es el resultado de la modernidad, es decir de la técnica, la ciencia y la industria, así como de las formas políticas de convivencia social de Occidente: la democracia liberal. La asunción de las masas al imperio político es lo que constituye *la rebelión de las masas*, que al sustituir a las minorías, las aplastan y las desoyen. Por ello las masas desactivan la historia; aunque en realidad ellas sólo llevan a la realización lo que ya venía gestándose a nivel del pensamiento.

Para resolver los problemas del presente es decisivo desarrollar un primer sentido histórico, por tanto un nuevo tipo de razón. Para plantear el pensamiento de la vida histórica, Ortega recurre a Martin Heidegger y a Wilhelm Dilthey; es este último quien le proporciona las categorías de la vida histórica, por ejemplo el hecho de que nuestra vida es una estructura de significado, un sistema, en el que cada momento toma sentido, en que cada acontecimiento adquiere su significado del conjunto de la vida, que es un proyecto que nos hacemos y desarrollamos a manera de drama, es decir, como biografía, narración, ya que cada uno de nosotros somos una novela.

El segundo sentido de la historicidad se gesta a través de la diferencia entre dos posibles actitudes ante el mundo: 1). la actitud directa, en la que *contamos con* el mundo y sus cosas, usándolas sin hacernos problema de ellas; 2). la actitud en que *reparamos en* el mundo, dudamos, nos preguntamos qué ha pasado, a qué responde el fracaso y teorizamos para dar repuesta. La pregunta por lo que son las cosas es aportado por la tradición (el hombre es heredero, historia).

El s. XIX posee en realidad una idea cuantitativa de hombre; lo genuinamente social sólo es lo grupal; lo propiamente humano es lo común a todos, lo genérico, universal, comunal. Esta es la esencia del neokantismo: el yo objeti-

vo sólo puede ser un yo social; desde luego es lo social lo que domina al individuo.

El diagnóstico que Ortega hace del s. XIX en sus *Meditaciones del Quijote*, se puede resumir: siglo burgués por excelencia, democrático y positivista, para el que la voluntad no existe y el hombre es algo hecho por el ambiente. Esta es en realidad una idea que ya había expresado Descartes, en los albores de la Edad Moderna, y que le arrebató a la naturaleza sus cualidades humanas; para Descartes el mundo deja de ser mundo cualitativo humano inmediato, para convertirse en pura *res extensa*, en mundo cuantitativo. La Edad Moderna va contra todo lo inmediato, condición del racionalismo y el positivismo; el primero por suponer que los seres racionales habitan fuera de la realidad inmediata, constituyendo mundos racionales puros, que niegan la realidad concreta; el segundo por suponer que los hechos no tienen significado, que son hechos muertos. El racionalismo alimenta las ideas revolucionarias, las utopías, olvidando lo inmediato, lo concreto. La consecuencia política no se hace esperar: la democracia burguesa con la igualdad teórica y cuantitativa de todos.

Hay en Ortega, como respuesta a la modernidad, la propuesta de una posmodernidad que se dirige a lo inmediato, lo original y lo diferencial. La crítica a la cultura moderna Ortega la lleva hasta sus últimas consecuencias: la superación de la cultura moderna. Para ello es necesario reivindicar un nuevo empirismo que vivifique al mundo, gracias a no negar las ventajas del racionalismo ni las del empirismo. El núcleo de este empirismo exige el rescate del individuo como fuente de todo sentido del mundo. Mientras la democracia afirma que quien debe ejercer el poder público son todos los ciudadanos, el liberalismo pregunta y responde por los límites del poder público. Para Ortega la Edad Moderna se ha preocupado por la democracia, pero sus bases filosóficas la han llevado a descuidar el liberalismo, el respeto por la persona a cuyo servicio debe estar el Estado. Sin embargo, la propuesta posmoderna de Ortega no pretende negar radicalmente los logros de la modernidad; ni la ciencia ni la cultura deben ser abolidas; antes bien, se les tiene que poner al servicio del hombre concreto, individual e intransferible.

Muy temprano supo Ortega apreciar el valor de la crítica cultural inherente a la fenomenología, justo en el momento en que a ésta se le desvinculaba de la crítica. Los textos de Husserl sobre las ciencias europeas fueron interpreta-

dos como desarrollos puramente intelectuales, científicos, carentes de valor político, con lo que se pretendió neutralizar a la fenomenología. Por ello Javier San Martín nos recuerda que Ortega no empezó a escribir manifiestamente de filosofía sino de política. No hay crítica cultural sin crítica política. Una crítica que no es pura negatividad sino positividad, crítica propositiva.<sup>13</sup> En 1914 Ortega define el liberalismo por el que pugna: una emoción radical, vivaz siempre en la historia, que excluye del Estado toda influencia que no sea humana, que requiere reconducir la política como acción vital, frente a la estatización mecánica de la Edad Moderna.

En un primer momento, como crítico de la cultura, Ortega interviene en la política con la idea de la europeización de España, con el objetivo de educarla, de darle la cultura, la ciencia y la modernidad, cuando el neokantismo impregna su pensamiento. Pero en un segundo momento, Ortega cambia de rumbo al asumir la fenomenología, cuando para él ya no se trata de europeizar a España, sino superar la modernidad. La crítica de la cultura moderna que lleva a cabo Ortega, parte de la idea filosófica de superar la modernidad, rebasando la vieja política para generar una nueva política en la que la sociedad civil y la intensidad de la vida sean los objetivos fundamentales. Pero en un segundo tiempo de su pensamiento, festeja que España no haya pasado por la modernidad, porque ello la pone en mejores condiciones para acceder a la posmodernidad.

En cuanto a las minorías, contra la opinión común —dice Ortega— son gentes exclusivas que no hacen masa, porque estas viven en la servidumbre. No les sabe la vida si no sirven a un fin trascendente, por lo que servir no es algo opresivo ni denigrante. Las minorías toman la vida como disciplina, es decir la vida noble. Y la nobleza en sentido estricto se define por las obligaciones y no por los derechos: *Noblesse oblige*. Vivir a gusto en realidad es de plebeyos. El noble aspira al orden y a la ley. Los privilegios de que goza la nobleza y por lo que se le juzga no son dádivas espontáneas de la vida sino conquistas. Los derechos privados, los privilegios no son pasiva posesión y simple goce sino el esfuerzo de la persona. Noble significa el conocido, justo porque sobresale de la masa por su esfuerzo. La nobleza del hijo es fama gratuita. Los pocos hombres capaces de hacer un esfuerzo excesivo son los nobles, que son seres activos y no reactivos, para quienes la vida es permanente tensión y entrenamiento, *askesis*, ascetismo.

A la rebelión de las masas, el imperio político de las mayorías, corresponde su reverso: la deserción de las minorías en su función dirigente, no de manera autónoma sino como resultado de la cultura del s. XIX, de la modernidad, su ideal de progreso y racionalismo utópico, que instalado en el futurismo ya no se preocupa del futuro, al que supone imaginariamente sin sorpresas ni secretos, y que por inercia imaginaria se dirige en línea recta hacia un porvenir que es un puro presente. Razón por la que nadie se ha ocupado de prevenir el futuro, que ya está dado en ese dejar pasar la historia. De modo que la minoría noble, que tenía la misión de interpretar la tradición para hacer viable el presente, hoy parece obligada a evitar todo esfuerzo y resignarse a descansar.

#### **4. Conclusiones**

La filosofía de la cultura que Ortega desarrolla en *La rebelión de las masas*, no se reduce al campo de la descripción ni al de la interpretación. Tanto la crítica fenomenológica como la psicología que aplica para denunciar a los pseudohombres que produjo la razón moderna, agentes de la desactivación de la historia, tiene por función dar cuenta de los cambios que sufre la subjetividad a partir de las utopías que gestó el iluminismo, la hiperdemocracia, la teoría del Estado benefactor y la divinización de la ciencia y la tecnología. Un sujeto sujetado al fenómeno grupal, carente de proyectos, sin pensamiento propio y temeroso de asumirse como histórico.

Con los pensamientos de Etienne de La Boétie, Fridrich Nietzsche, Martin Heidegger, Gustav Le Bon, Wilhelm Reich, Sigmund Freud, Jean Baudrillard, León Rozitchner, Jacques Lacan y Gérard Pommier, se podrían mantener interesantes diálogos con José Ortega y Gasset, sobre todo a partir del eje de la renuncia de las masas al deseo, al pensamiento, la libertad y la historia. Un diálogo indispensable que desafortunadamente no voy a poder desarrollar aquí. Sin embargo, me ha parecido necesario avanzar una hipótesis de trabajo, a partir de ese contraste tan importante que hace Ortega cuando habla de las minorías: que la distancia necesaria que toman de la masa, es la condición para hacerse sujetos de la ley, del leguaje, del *lógos*, del pensamiento, de la historia y de la cultura.

Siempre que se trata de teóricos que proponen un cambio más profundo de la dimensión política de la subjetividad, no es de extrañar que se les tache de idealistas, utópicos, conservadores y hasta reaccionarios. Cuando el problema de fondo para Ortega no es un cambio superficial de amos sino el derrocamiento del amo en nosotros mismos, así como la creación de una nueva subjetividad y sensibilidad vital al servicio de la cultura y la activación de la historia, en lugar de un Estado-Masa que aplasta toda singularidad.

### Notas

\*Conferencia Magistral Inaugural, dictada en el *I Coloquio Nacional "Ortega Pensador"*, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro 24 al 26 de octubre de 2005.

1. Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, p. 41.
2. José María Osés, *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.152.
3. Frase a la que recurre Ortega y cuya traducción puede ser: gran familia continental, donde todos los esfuerzos tienden a yo no sé qué misterio de civilización. (T. de A).
4. José Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, p.61.
5. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, México, Espasa-Calpe, 1994, p. 87.
6. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1995, p. 49.
7. *Ibid.*, p.65.
8. José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1993, p.194.
9. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 123.
10. *Ibid.*, p. 125.
11. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 94-95.
12. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza, 1993, p.91.
13. Javier San Martín, *op. cit.*, pp. 286-287.



# ORTEGA, INTÉRPRETE DE HUSSERL

La idea de Europa como enlace fenomenológico\*

Dr. Eduardo González Di Pierro  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 0. Introducción

**E**l tema de la relación entre Ortega y la fenomenología husserliana no es, desde luego, una novedad; se ocuparon de ello casi desde el inicio pensadores como Julián Marías, José Gaos y, en épocas recientes, Antonio Pintor-Ramos, Pedro Cerezo y Javier San Martín, todos ellos españoles. Sin embargo, me parece pertinente dar cuenta de una temática que sigue relativamente inexplorada, a saber la del Ortega fenomenólogo o, por lo menos, como título el presente artículo, el Ortega intérprete de Husserl.

Y es que coincidimos plenamente con Pintor-Ramos, para quien, aunque José Ortega y Gasset haya dicho que casi inmediatamente “superó” la fenomenología, ello no obsta para que el trabajo filosófico de Ortega deba entenderse como una dirección propia en el conjunto del movimiento fenomenológico. Y así lo pensamos. Y es que, respecto del movimiento fenomenológico, Ortega es en España lo que Levinas en Francia o Antonio Banfi en Italia, con una relevancia pedagógica y crítica que, pese a su palmaria evidencia, se olvida frecuentemente. Es gracias a Ortega que la fenomenología, rápidamente superada según él, cobra vida en España y aterriza en personajes tan importantes como Zubiri, María Zambrano y José Gaos. En el caso del primero, la mediación orteguiana es contrastada también con el estudio directo del pensamiento husserliano, pero en el caso de María Zambrano y José

Gaos, ambos representantes fundamentales del exilio español, la fenomenología, aun con interpretaciones cuestionables respecto de la ortodoxia, es la que Ortega conoce, estudia e interpreta. Las repercusiones fueron importantísimas porque, sólo por mencionar uno de los ejemplos más cercanos a nosotros, la fenomenología es difundida en México gracias a la obra de José Gaos, que la había aprehendido de su maestro Ortega; me refiero a la difusión sistemática y, por así decir, “científica” de la misma, pues, como sabemos, ya, a su manera, algunos miembros del Ateneo, Caso y Ramos de modo eminente, habían introducido el método y los contenidos fenomenológicos en nuestro país.

Volviendo al asunto central que nos ocupa, diremos, pues, que Ortega absorbe la fenomenología tan tempranamente como 1913, a raíz de la publicación de *Ideas I*, y de una manera que podríamos denominar casi inconsciente, incorpora gran parte de las consideraciones husserlianas ahí formuladas. De este modo, intentaré presentar algunos de los puntos esenciales que Ortega interpreta desde la fenomenología husserliana y que forman parte de su formulación filosófica original, tratando de rastrear elementos fenomenológicos presentes en el célebre circunstancialismo, en el racio-vitalismo, y en la concepción orteguiana misma de la filosofía, que, pese a su indiscutible filiación heideggeriana, no deja de ser, precisamente por ello, un desarrollo fenomenológico. Crítica a Husserl, por un lado, pero, en la crítica a Heidegger, también hay una recuperación de la fenomenología “clásica”, como veremos. En un segundo momento, una vez presentados estos contenidos fenomenológicos presentes en la filosofía orteguiana, trataré de dar cuenta de una problemática específica, como ejemplificación de esta cercanía entre Husserl y el pensador español a través de la cuestión de Europa como problema filosófico, donde nos percataremos de cómo, pese a todo, la fenomenología continuó presente en la filosofía de Ortega y Gasset hasta en sus últimas fases.

### **1. La “fenomenología de Ortega”. Recepción e interpretación de las *Ideas* de Husserl**

Si bien Ortega había ya leído en su momento las *Investigaciones Lógicas* y comprendido, por lo tanto, el programa general de la fenomenología husserliana en tanto crítica del psicologismo y de otros relativismos imperantes en la épo-

ca, como el historicismo y el neopositivismo empirista, es a través del contacto con *Ideas I*, como dijimos, que Ortega aprehende en qué consiste la tarea y el cometido fenomenológico aunque, obviamente, no alcanza a percatarse del programa unitario que Husserl persigue y, naturalmente, como veremos rápidamente enseguida, cae en las típicas críticas y acusaciones contra Husserl en el sentido de la vuelta a un idealismo inadmisibles.

Nos centraremos principalmente en las breves consideraciones que Ortega escribiera en 1913 en una reseña escrita para la *Revista de libros* sobre la publicación del libro de Hoffmann titulado *Estudio sobre el concepto de sensación*; la reseña se titula justamente “Sobre el concepto de sensación”.<sup>1</sup> En ella, Ortega da cuenta de una interpretación característica de quienes se aproximan por primera vez a la fenomenología como Husserl la formula, a saber, como mera “descripción de esencias”. Sabemos que esta consideración es limitada, y sólo es verdadera en un sentido muy preliminar y restringido. Es claro que, en ese sentido la conclusión de Ortega parezca plausible: “semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología”,<sup>2</sup> refiriéndose a que las esencias descritas tienen como tema fundamental a la conciencia. Sin embargo, a esta última la describe en sentido fenomenológico fuerte, siguiendo bastante bien a Husserl y mostrando una comprensión inusitada del problema, a nuestro juicio, dando cuenta de una de las problemáticas fenomenológicas que después cobrarán mayor importancia, a saber, el problema mismo de la *constitución*, pues nos dice Ortega: “por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos”.<sup>3</sup> No ocurre lo mismo con respecto al central concepto de *fenómeno* que, si bien al inicio parece comprender plenamente como diferente, desde luego, de la acepción kantiana,<sup>4</sup> luego reduce a *apariencia*, remitiéndonos a la etimología clásica de *φαινόμενον*, lo cual, como sabemos, no es compartido por el fundador de la fenomenología; para Husserl, en efecto, el fenómeno sí se refiere al plano de objetividad primaria, como identifica Ortega, pero no agota su ser en su carácter de *apariencia*.

Ahora bien, en la aproximación preliminar y tan temprana de Ortega a la fenomenología husserliana, muy afortunada es la consideración terminológica y la consiguiente traducción del término *Erlebnis*, donde Ortega es precisamente quien la traslada al español bajo el nombre de *vivencia*, en una acuñación sin precedentes para dar cuenta del vigor de este término germánico que,

en otras lenguas como el inglés o las romances diferentes del español, no tuvo tanta suerte,<sup>5</sup> y adoptada, desde luego, después por el propio José Gaos para traducir el término.

La cuestión esencial es que Ortega se quedó con una visión “incompleta” o trunca de la fenomenología, es decir, la formulación estática de la misma que luego sería completada por la genética, en un segundo momento; el problema es que Ortega, al igual que algunos de sus discípulos de Gotinga y Munich, interpretaron las consideraciones vertidas en *Ideas* como un retorno a un idealismo, lo cual será objeto de crítica por parte de los “primeros fenomenólogos”, como por ejemplo Adolf Reinach y Hedwig Conrad-Martius. Podemos atribuir esto, en el caso de Ortega específicamente, a dos motivos fundamentales. El primero, el acceso tan temprano a los contenidos fenomenológicos, especialmente por lo que se refiere al primer tomo de las *Ideas*, que incorporó vorazmente y creyó entender. El segundo, derivado del anterior, porque una vez “comprendido” el proyecto fenomenológico, le pareció aún alejado de una concepción que él ya maduraba desde entonces, a saber, el raciovitalismo que lo volvería célebre como pensador independiente y original, viendo en el método de la *epoché* un alejamiento de la realidad concreta y vital; Husserl, lo sabemos, llegará a la formulación de la *Lebenswelt*, mundo de la vida, como consecuencia o ápice de la continuación del método fenomenológico en sentido genético y ya no estático. La imagen derivada de la “donación de sentido antepredicativa” y el concomitante “mundo de la vida”, pre-categorial y precientífico es la imagen de una fenomenología alejada y hasta incompatible con la que sus críticos, entre ellos Ortega en el sentido ya descrito, han siempre obstinadamente sostenido, es decir, la imagen de una especie de idealismo metafísico caracterizado por un predominio de la conciencia y un subjetivismo tanto abstracto como arbitrario. Ortega no se daría cuenta, en cambio, de cómo su propia filosofía coincidía en muchísimos puntos y formulaciones con la fenomenología de Husserl, desarrollada en su tránsito de lo estático a lo genético, desde inicios de los años 20 hasta su muerte; siempre de acuerdo con Javier San Martín, parece no haberse percatado de ello hasta su encuentro y sus conversaciones con el gran discípulo de Husserl, Eugen Fink, en Alemania, lo que se reflejará en el libro *La idea de principio en Leibniz*, cuya nota inicial sobre la fenomenología está en las antípodas de la consideración sobre la mis-

ma que Ortega tenía y que hasta aquí hemos expuesto, aun cuando es en ese mismo texto donde se consigna la célebre declaración de su inmediata superación de la fenomenología una vez conocida.

Por supuesto, en otros textos “tempranos” de Ortega se refleja esta captación de la fenomenología, centrándose principalmente en la “intuición” como modalidad novedosa de aproximación a los objetos, más allá, o “más acá” del puro entendimiento. Y ya en las *Meditaciones del Quijote* y el *Prólogo para Alemanes* encontramos formulaciones extraídas directamente de la fenomenología y críticas que, sin Ortega saberlo, eran en realidad coincidencias con los desarrollos posteriores del propio Husserl, principalmente por lo que se refiere al contenido de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En varias de las obras husserlianas posteriores a los años 20, encontramos paralelismos asombrosos entre las consideraciones, temas, ideas, nociones y contenidos husserlianos, y las del propio Ortega. Ya varios autores recientemente han mostrado, por ejemplo, cómo el lema *A las cosas mismas* prefigura al de *Salvación de la circunstancia en las cosas*, más que un desarrollo del negativismo heideggeriano de la noción de *Sorge*.

## 2. Husserl y Ortega: Europa entre Crisis, Renovación y Posibilidad

Sólo como una ejemplificación de la presencia indeleble de la fenomenología en Ortega, presentamos las concepciones paralelas que sobre la realidad europea llevaron a cabo tanto el fundador de la fenomenología, como el pensador español. Hay, desde luego, otras temáticas, como la de la historia, el problema mismo de la subjetividad, la reformulación de la racionalidad, etc., que podrían ser, igualmente, válidos y eficaces ilustraciones de esta influencia permanente de la fenomenología en Ortega; hemos elegido el tema de *Europa* justamente porque en ambos pensadores se vuelve *tema* filosófico, y porque la importancia y la vigencia de pensar este tema actualmente salta a la vista de todos, no sólo por lo que respecta a la realidad estrictamente “europea” en sentido geográfico-político restringido, sino porque se trata de un repensar la cultura occidental a la que pertenecemos los que nos inscribimos en el universo filosófico, europeos o no.

Edmund Husserl inicia su reflexión acerca del problema europeo a partir de la noción misma de *renovación* como un requerimiento exigido por una cultura que *ha perdido la fe*. Esto significa que Husserl, al igual que Ortega, fundan la fortaleza de una civilización en la noción de *fe*. Paradójico, podría parecer, si pensamos que el término, al menos desde la modernidad, aunque desde la misma Edad Media, se ha opuesto al de *razón*, y, por lo tanto, en sentido amplio, al menos, a la actividad filosófica misma. Además, en la fenomenología fundada por Husserl, la fe pertenecería a una esfera peculiar de vivencias, cuyo objeto —Dios— no se manifiesta en una *Gegebenheit* para la conciencia como evidente. Sin embargo, Husserl entrevé que la fe es parte de la racionalidad misma y que a lo que se opone, en realidad, es a la actitud pasiva que se resigna a la fatalidad; es más, tal actitud pasiva puede identificarse con lo que se denomina *pérdida de la fe*. Tanto la fe como la razón constituyen fuerzas activas que conducen a la construcción de valores en los que una cultura *crea* y *reflexiona* y en los que, luego de tales procesos, se funda. La primera debe hallar su prolongación en la segunda para que se exprese efectivamente: “la fe que nos anima [...] puede entonces ‘mover montañas’ no en la fantasía, sino en la realidad, sólo si se transforma en pensamiento objetivo, racionalmente evidente [...]. Y en tal modo la fe se procura a sí misma el fundamento de su propia justificación racional”.<sup>6</sup> Esto significa que fe y razón, para el padre de la fenomenología, están en línea de continuidad filosófica, en la que el impulso creador nace necesariamente de un acto de asentimiento de fe, pero en la que, al mismo tiempo, su perfeccionamiento debe desarrollarse racionalmente. La racionalidad no puede partir desde sí misma, pero la fe no puede permanecer en sí misma.

Así, el ideal de ciencia rigurosa para la filosofía, tan importante para Husserl, se funda en la posibilidad de adherir a una creencia fuerte que dé inicio a los actos creadores de los que toda cultura se constituye, a favor de la superación de un escepticismo radical así como, dice Husserl, de “la impudicia de la sofística”, que conciben al ámbito ético-social tan sólo como un medio para alcanzar fines innobles como los de un “nacionalismo degenerado” que ya el pensador de Moravia entreveía en el *statu quo* de su país, devastado ya por una guerra mundial, y encaminado hacia otra conflagración con consecuencias aún peores que la primera.

El problema, para Husserl, es que la posibilidad de renovación sólo puede darse fundándose en una verdadera ciencia racional de lo humano y la comunidad, las que, a su vez, son las fuentes primigenias del ámbito de lo político, de la esfera ética, tanto personal como social así como de la misma praxis social. Conocemos la resolución husserliana, en el sentido de que es absolutamente necesaria una ciencia que fundamente y, sobre todo, que explique racionalmente los hechos prácticos y empíricamente dados de lo humano, del mismo modo en que la matemática lo hace, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, respecto del universo empírico para explicarlo racionalmente; sabemos, de cualquier modo que, para Husserl, tanto en los ensayos sobre la renovación, como en la *Crisis*, hay una diferencia radical y esencial entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, porque hay una diferencia inicial entre ambas realidades y diferencias ulteriores también; en este escrito no expondremos de qué diferencias se tratan,<sup>7</sup> nos contentaremos con decir que, para que la renovación pueda darse o, al menos, pueda pensarse acerca de la posibilidad de ésta, es necesario superar todo tipo de prejuicio naturalista, para lo cual es necesario, a su vez, partir desde luego del paralelismo antes descrito entre la matemática y la ciencia ideal del espíritu, pero también superar la analogía constante que nos llevaría a la comparación continua entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, a causa de la confrontación entre sus objetos generales —espíritu y naturaleza—, en que ésta última sería paradigma y modelo a seguir para la constitución del primero y sus derivaciones como las realidades del universo cultural, social, artístico y religioso.

Ahora bien, Husserl considera que las ciencias humanas, al ser empíricas, no pueden suministrarnos el medio adecuado para alcanzar una renovación en sentido pleno. Aquí se nos presenta una primera cuestión: ¿no acaso el problema de la renovación, al referirse a la cultura, es un problema que está referido necesariamente a hechos, esto es, a elementos fácticos y, por lo tanto, las ciencias empíricas humanas podrían hacerla objeto de su investigación y reflexión? La respuesta consiste en pensar que la facticidad está necesariamente sometida a una nomología racionalmente fundada, en palabras del propio Husserl: “Toda meditación profunda nos conduce nuevamente aquí a las cuestiones *de principio* relativas a la razón práctica que se refieren al individuo, la comunidad y su vida racional en una generalidad esencial y puramente formal, una generali-

dad que trasciende todas las factuales empíricas y todos los conceptos contingentes”.<sup>8</sup>

Es conocido que Husserl rechazó la constitución de una “antropología filosófica” como ciencia verdadera, debido a su inevitable asociación con un “antropologismo” emparentado con el “psicologismo”, pero ello no significa que el propio Husserl no emprendiera un notable esfuerzo intelectual en dilucidar la esencia de lo humano y, por tanto, no significa que no haya intentado establecer una disciplina como la que nosotros llamamos antropología filosófica, lo cual se vuelve especialmente evidente en el libro II de las *Ideas*, en donde la idea de *Humanidad* ha de estar objetivamente fundada para alejarse de cualquier relativismo, y donde, igualmente, se intenta fundar la idea de hombre en la captación esencial que trasciende todas las realidades empíricamente determinadas de ser humano y los conceptos contingentes ligados a ella. Claro, lo que sucede es que, tal antropología como ciencia que se ocupa de la esencia del hombre en general, otra no es que la filosofía misma tal como Husserl la plantea, esto es, una filosofía fenomenológica que, en este caso, puede ocuparse de la *persona* sin caer en ningún relativismo, llegando a las estructuras últimas del ser humano concreto como constituido por cuerpo, psique y espíritu.<sup>9</sup> Esta reformulación de la subjetividad concreta es compartida por el propio Ortega, aunque no utilice los mismos términos. Estas manifestaciones personales, no son otras, para Ortega, que la *vida misma*, esta vida concreta que cada uno somos.

Ahora bien, respecto del problema de la *renovación*, vemos, igualmente, que, desde la fenomenología, no se trata de describir las realidades fácticas particulares y contingentes que son manifestación de culturas igualmente determinadas y específicas, sino que se trata de dar cuenta de la estructura general, formal, *esencial* de la cultura humana, independientemente de sus advocaciones particulares. Pero entonces, ¿cómo abordar el problema específico de la humanidad europea, y, entonces, de la idea misma de Europa sin caer en un relativismo claramente anti-fenomenológico y alejado de los ideales husserlianos? Husserl apela nuevamente a la necesidad de dirigirse a las posibilidades esenciales, siempre *a priori*, que fundamentan luego las formaciones concretas, donde estas últimas *no* son negadas sino sometidas a necesaria *epojé*. “Si no recorremos la vía fantástica de la utopía, sino que nos dirigimos más



bien a la fría verdad objetiva, este proyecto debe asumir necesariamente la forma de una determinación de esencia puramente conceptual, y las posibilidades de la realización de la idea deberían ser análogamente consideradas *a priori* de manera rigurosamente científica como puras posibilidades de esencia”.<sup>10</sup> Igualmente, para Ortega la *epojé* es fundamental para el filosofar porque, aplicándola, nos revela esa vida concreta que somos cada uno, como dijimos hace un momento, en palabras de San Martín, “la *epojé* [...] es la condición para poder filosofar y el resultado debe ser conseguir la vida radical como la estructura básica de sujeto y objeto simultáneos, porque no hay uno sin el otro”.<sup>11</sup>

Es muy interesante subrayar que, partiendo nuevamente de un acto cuya estructura es la de la fe, Husserl da cuenta de la necesidad del replanteamiento de una “nueva” humanidad europea, partiendo, incluso, por negación: el ser humano se percata de la posibilidad ideal de una humanidad que es tipificada moralmente como positiva porque previamente ha extendido un juicio reprobatorio de la cultura humana en que vive, y tal juicio implica la *creencia* en una idea “verdadera, auténtica y objetivamente válida” de la cultura a la que se aspira. Husserl se erige, así, en un verdadero filósofo de la cultura, y define a ésta como “el conjunto de las acciones y operaciones puestas en acto por hombres que están en común en sus continuas actividades; operaciones que existen y perduran espiritualmente en la unidad de la conciencia de la comunidad y de su tradición mantenida siempre viva”.<sup>12</sup>

Finalmente, es muy importante destacar que la visión husserliana se dirige directamente a la ética, entendida tanto en el plano individual como en el plano social. Este último, ha de ser entendido como *ética de la comunidad*, y ésta es la que se aplica a “Europa” en tanto realidad comunitaria y no sólo como entidad ideal. Es interesante hacer notar que, al contrario de lo que comúnmente se cree, Husserl se preocupó por problemas éticos concretos, y de hecho el título completo del ensayo sobre este asunto lo atestigua, pues se titula *La renovación como problema de ética individual*,<sup>13</sup> y en él la idea que priva es la de que la constitución ética de una “humanidad” (como la europea) tiene su base en la constitución ética del hombre singular, del individuo concreto, en efecto, “una humanidad puede, es más, debe ser considerada un ‘hombre en grande’ y ser pensada en su posibilidad de determinarse de manera que responda a una ética de la comunidad, y por tanto en su deberse determinar éticamente”.<sup>14</sup>

No otra cosa hace Ortega, quien en 1949 pronuncia en Berlín su conferencia sobre Europa. Las consideraciones orteguianas se encuentran en plena sintonía con las concepciones husserlianas recién vistas. Visionariamente, Ortega da cuenta de su objetivo, que no es otro que el de mostrar la importancia de una unidad supranacional entre los estados europeos, prefigurando filosóficamente los proyectos de Schuman, De Gasperi y Adenauer al respecto. Ortega plantea un elogio de la idea misma de Nación, pero, por supuesto, no en clave ideológica, sino como autoconciencia crítica surgida de la defensa del sentimiento nacional, no nacionalista; este último es, al contrario, inconciliable con ese horizonte de posibilidad que es una Europa unida; sólo una formulación positiva del concepto de nación puede desembocar en una unidad armónica entre los diferentes pueblos y culturas del Viejo Continente.

Para Ortega, como para Husserl, hay una pre-existencia de lo europeo respecto de la formación concreta de los estados nacionales específicos surgidos en la época medieval, no como entelequia, sino como una realidad moral e intelectual y, en tanto tal, susceptible de unidad, porque cargada desde su inicio de pluralidades diferentes. Sólo lo plural puede ser unificado, si algo es ya, desde su partida, una totalidad unitaria, entonces no hay nada que unir. Esto, que puede parecer una obviedad, es enfatizado por Ortega filosóficamente en el sentido de que Europa no es sustancia sino equilibrio e ideal a alcanzar, precisamente porque proviene de la existencia de una pluralidad. Esta última es condición *sine qua non* para que ese equilibrio se mantenga.

Y claro, como ya Husserl lo entreveía y Ortega lo vivenciaba, el segundo conflicto mundial y las atrocidades que consigo trajo fue producto de la ruptura de tal equilibrio por parte de la radicalización de la conciencia y el sentimiento nacionales, degenerados en nacionalismo. Por supuesto, ya Ortega había iniciado, como bien lo hace notar Javier San Martín, el análisis del “fracaso” europeo, encarnado en la guerra del 14 y que desembocará en la obra cumbre *La rebelión de las masas*. Pero la influencia fenomenológica es patente, por lo que respecta a la necesidad de superación de la modernidad a causa de las insuficiencias, mismas que se ven expresadas en esa barbarie en que la conciencia europea ha caído; respecto de esta última, la barbarie es, bajo la óptica de Ortega, precisamente la condición en que Europa ha caído, importándola *desde sí misma* y no desde el exterior.

Es evidente la línea de continuidad, guiada por un hilo fenomenológico finísimo, entre las consideraciones orteguianas de entreguerras y las consideraciones de la *Meditación de Europa*, de la conferencia berlinesa. El equilibrio que Europa representaba en su pluralidad, muestra su crisis sometido a pruebas cada vez más duras hasta la completa defenestración que representó y sigue representando Auschwitz. Coincidimos con Renato Cristin, quien en la reseña de la versión italiana de la *Meditación de Europa* escribe: “Ortega sostiene el nacimiento de una estructura supranacional que no se olvide de las singularidades nacionales y regionales. Este nacimiento no será indoloro, y nosotros hoy lo vemos muy bien, porque habrá de superar no sólo a los particularismos, sino también al universalismo que suprime las diferencias”.<sup>15</sup> La conferencia de Berlín de Ortega está llena de profetismo, pero éste es, igualmente, resultado de una concepción fenomenológica de la historia, a saber, una visión que se encuentra en polémica contra los extremos representados por la filosofía de la historia bajo perspectiva hegeliana y la filosofía de la historia del historicismo alemán, que privilegia el relativismo; la razón vital orteguiana y la *Lebenswelt* husserliana erigen la posibilidad de una filosofía de la historia que no excluya el elemento universal e ideal hacia el que tender, pero tampoco al elemento particular y contingente que predomina en cada época histórica, como se refleja en la noción orteguiana de *circunstancia*, sin que por ello se reduzca únicamente a pura contingencia y azar.

La originalidad de la filosofía de Ortega radica precisamente en un desenvolvimiento del ideal que la fenomenología persigue desde el inicio, desenvolvimiento que no es, por así decir “consciente”, sino que se da por la exigencia misma que las circunstancias españolas y europeas parecen solicitar al autor, sin darse cuenta de que está, paralelamente a Husserl, llevando a cabo un proyecto que desde los esbozos de la fenomenología se encontraba en el horizonte de las posibilidades de este nuevo filosofar. Esto tiene no sólo el mérito de reforzar el carácter original y propio de la filosofía de Ortega y Gasset, sino que además confirma la validez objetiva del método fenomenológico.

Claramente, existen muchos otros filones de análisis que darían cuenta de la presencia de la fenomenología husserliana en el pensamiento de Ortega, filones que, utilizando la terminología de la moderna genética, son como “genes recesivos” que, en nuestro caso, se verán reflejados en filósofos como Gaos,

García Bacca, Recaséns, como lo han mostrado principalmente José Luis Abellán y Tzvi Medin, y luego también en generaciones más recientes de la filosofía de lengua española, pues trazas de fenomenología las encontramos en Villoro, Portilla, Uranga, Zea, y aunque sean eso, trazas, lo poco que se ha rescatado y ha prendido en nuestro país concretamente de la fenomenología, filtrado a través de Gaos, y no siempre afortunadamente, ha sido, finalmente, la fenomenología que Ortega aprendió e interpretó. Esta filosofía hispanoamericana es profundamente deudora de la filosofía de Ortega, lo sabemos, y una de estas grandes deudas es justamente la presencia y el desarrollo de la fenomenología en España y América Latina, que José Ortega y Gasset, sabiéndolo o no, poco importa, nos transmitiera y heredara con la enorme obra que hoy conmemoramos.

### Notas

\*Este artículo es una reelaboración de la ponencia presentada, con el mismo título, en el 1er. Coloquio Nacional *Ortega, pensador*, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro el 26 de octubre de 2005.

1. J. Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas*, Tomo I, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus-Santillana, 2004, pp. 624-638.

2. *Ibid.*, p. 632.

3. *Ibid.*

4. Escribe Ortega: “Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo”, en *Ibid.*, p. 631.

5. Por ejemplo, en italiano, el término *Erlebnis* ha sido traducido por la mayoría de los traductores como “vissuto”, lo cual equivale a nuestro “vivido”, como forma de participio; el problema es que esta forma de participio da cuenta de una pasividad excesiva que para nada pertenece al carácter de la *Erlebnis*, misma, que, al contrario, denota una actividad de la conciencia y no sólo un padecer.

6. E. HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, p. 5; trad. italiana a cargo de Corrado Sinigaglia de *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 3-94, aparecido en el volumen XXVII de Husserliana. A partir de aquí, lo abreviaremos como *IE*.

7. Para la exposición completa por parte de Husserl acerca de la diferencia esencial entre realidades naturales y espirituales, *cfr. IE.* , pp. 8-10.

8. *IE*, p. 10.

9. Tarea que llevó a cabo ejemplarmente Edith Stein, su gran discípula, a partir de consideraciones no suficientemente desarrolladas por Husserl en *Ideas II*, especialmente por lo que se refiere a la vivencia de la empatía (*Einfühlung*) como acceso privilegiado para comprender la intersubjetividad personal, al mismo tiempo que la estructura misma de lo que ya el propio Husserl denomina *persona*. Para la cuestión de esta antropología filosófica en clave fenomenológica, consúltese mi texto E. GONZÁLEZ DI PIERRO, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México, Editorial Driada-UMSNH, 2005.

10. *IE*, p. 11.

11. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega, Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 78.

12. *Ibíd.* p.26.

13. *IE*, p. 25-51. En toda esta parte, Husserl se dedica a tratar de esclarecer la relación esencial que hay entre la renovación ético-social y la renovación ético-individual, en donde el análisis de la segunda es el *leitmotiv* de este ensayo y que aquí no profundizamos mayormente, limitándonos en decir que, para ello, el autor de las *Meditaciones cartesianas* se basa en la búsqueda de la esencia que ya había expuesto en su anterior ensayo y que, claro, no puede ser otro que el de la descripción fenomenológica con pretensión de objetividad y absolutamente *a priori*. Por otro lado, el análisis que conducirá se referirá al problema antropológico, dando cuenta del ser humano como portador de los rasgos distintivos de la *personalidad* y de la *libertad* como esencialmente constitutivos de su esencia. Nuevamente, vemos que aquí Husserl aborda temáticas que —a diferencia de lo que muchos piensan erróneamente— son atribuidas exclusivamente a algunos de sus discípulos, en particular y de manera destacada Edith Stein, especialmente por lo que se refiere al problema de la persona como problema filosófico y objeto de análisis fenomenológico.

14. *IE*, p. 27

15. R. Cristin, “Presentazione” en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa*, Edizioni Seam, 143 pp. versión italiana de la *Meditación de Europa*. La traducción es mía.

# ORTEGA Y GASSET Y LA TECNIFICACIÓN DEL MUNDO<sup>1</sup>

Raúl Garces Noblecía

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

José Ortega y Gasset es uno de los pensadores más originales del siglo que nos precede, sus reflexiones filosóficas tanto como su peculiar estilo y expresión han marcado decisivamente al pensamiento hispanoamericano. No es atrevido afirmar que la herencia filosófica que hemos recibido del pensamiento de María Zambrano y José Gaos, a través de sus originales propuestas, esto es, de la existencia de una “razón poética” emancipadora y la evaluación del liberalismo formuladas por la pensadora; así, como la concepción de la “vida filosófica como vocación” y “acto abierto e inmanente” elaborados por el intelectual asturiano se encuentran precedidas, es decir, no influidas sino indirectamente inspiradas en los conceptos de “razón vital e histórica” expresados por los ensayos de su antecesor.

Pero, más que desentrañar las relaciones teóricas y las diferencias conceptuales entre los autores cuyas obras los reúnen, nuestra pretensión es descubrir en el pensamiento del último, algunos motivos y referencias cruciales para esclarecernos las funciones de la práctica filosófica y formativa en la actual recomposición de la hegemonía tecnológica mundial. En este contexto, la importancia de las meditaciones sobre la técnica formuladas por José Ortega y Gasset constituyen un importante punto de partida para discutir el papel de nuestra actividad filosófica frente a las diversas manifestaciones de la globalización. Por tal motivo, hemos decidido exponer brevemente tres ejes de su pensamiento sobre la tecnificación del mundo: 1) el problema de la técnica desde una perspectiva antropológica; 2) la crítica del “tecnicismo mun-

dial” en tanto adaptación irreflexiva y vacía del sistema de la racionalidad instrumental; y 3) las tareas de la filosofía hispanoamericana frente al tecnicismo globalizado.

A nadie extraña que los problemas actuales sobre la clonación de los seres vivos, la robótica industrial y la globalización de la información audiovisual, sus profundos impactos sociales y consecuencias éticas, superen y resulten obviamente ajenos a la reflexión filosófica de Ortega y Gasset. Inclusive, se objetará que la llegada del hombre a la luna, se tiene en muy remota posibilidad, cuando en 1933 nuestro filósofo imparte el curso *¿Qué es la técnica?* en la Universidad de Verano de Santander.

No obstante, estas objeciones fácticas, mostraremos que sus meditaciones sobre la técnica se inscriben en una tradición filosófica vitalista y profundamente crítica de los presupuestos y los efectos implicados en la tecnificación del mundo. Consideramos que los pronósticos y anticipaciones del ensayista filósofo, severos e inteligentes, lúcidos y prudentes nos pueden servir para orientar al actual pensamiento hispanoamericano, ya que encontramos en sus reflexiones la incitación y el desafío para pensar críticamente los espejismos y las ficciones impuestas por los procesos de la globalización tecnológica.

### La técnica como “necesidad antropológica”

*“La idea que hoy tenemos de la técnica nos coloca en una situación trágico cómica, así, se nos puede ocurrir una cosa extravagante —por ejemplo el viaje a los astros— sin atrevernos a asegurar que resulta imposible de realizar. Tenemos miedo de que al momento de hacerlo llegase un periódico y nos comunicara que habiéndose logrado proporcionar a un proyectil una velocidad de salida superior a la fuerza de gravedad, se había logrado colocar un objeto terrestre en las inmediaciones de la luna. Lo cual significa que el hombre está hoy, en su fondo azorado precisamente por la conciencia de su propia ilimitación. Y acaso, ello contribuye a que no sepa ya quién es, —porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, no sabe lo qué efectivamente es— desconoce que es capaz de hacer y no sabe con certeza quién es”.<sup>2</sup>*

La meditación crítica sobre el poder ilimitado de la globalización tecnológica significa, recuperando la perspectiva de Ortega y Gasset, preguntarnos

sobre el sentido, las ventajas, los daños y los límites de la técnica para la vida humana. ¿Qué valor y provecho tiene el avance tecnológico en nuestros días? ¿Cuales son los peligros y los riesgos implicados en su aplicación indiscriminada e irreflexiva? ¿Está la humanidad destinada a rodearse de inventos y de medios tecnológicos? ¿Podemos seguir afirmando que la técnica es constitutiva a la existencia humana?

Para resolver estas interrogantes Ortega y Gasset intenta en primer término, superar la idea comúnmente aceptada pero equivocada, que tiene a la técnica como un conjunto de actos instrumentales que el *hombre necesita para imponerse* sobre la naturaleza, medios por los que extrae sus productos y satisface sus necesidades fundamentales. Y contrariamente, se propone mostrar que la humanidad se ha encargado mediante la invención de artefactos, de ir *creando un entorno sobrenatural* conformado por circunstancias inéditas que le permiten adaptar la naturaleza a sus necesidades vitales, tanto necesidades inmediatas como espirituales: “*La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio natural, se trata de la adaptación del medio a los actos artificiales del sujeto*”.<sup>3</sup>

En segundo término, incorpora la idea de “necesidad vital” a su concepción antropológica de la técnica para mostrar la mutua afectación entre los actos técnicos y las fantasías humanas. Esto significa que las denominadas *necesidades vitales o humanas* comprenden indistintamente aquello necesario para vivir, es decir, los recursos indispensables tanto como los productos superfluos. La cobertura de las condiciones básicas alcanzadas mediante las técnicas, pero quizás aún más la satisfacción de las aspiraciones vitales y espirituales encarnadas en las creaciones culturales. En efecto, la humanidad ha tomado por indispensable lo que hace perdurar su existencia, pero considera como necesario aquel conjunto de actividades en apariencia inútiles que le confirman el valor de su vida y la autocreación de su existencia.<sup>4</sup>

Así, pues, nuestra vida no puede identificarse con una extensión orgánica ni fisiológica, como tampoco se corresponde únicamente con una mera dimensión espiritual: *lo propio de la vida es hacerse así misma*. Ya que la realidad radical de la vida no consiste en satisfacer necesidades sino en un inmanente e histórico proyectarse en la autocreación. No existe fin instrumental ni objetivo trascendente para lo viviente, sólo un hacerse intrínseco que se proyecta a través de la racionalidad, la cultura y la acción humana.



Reconocemos el racional vitalismo de Ortega y Gasset en la afirmación de la cultura, la racionalidad y la técnica en tanto funciones vitales que le permiten a la humanidad existir sobradamente, es decir, *en proyectarse sobre un bien estar*. No es extraño entonces que una de las principales necesidades humanas consista en aprender a vivir, en proyectarnos a un perseverante estar bien con uno mismo. Entre los principales rasgos humanos destaca la voluntad de existir que le impone crear todo aquello que le permita *estar de más en la tierra*, puesto que entre los hombres ninguno comparte deseo alguno por estar en este mundo sin mediar artificialmente nuestra lucha por alcanzar un continuo bienestar: “*El hombre no tiene empeño alguno de estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en el estar bien*”.<sup>5</sup>

### **La crítica de la tecnificación del mundo: el proyecto y el programa**

Resumiendo, para Ortega y Gasset, la humanidad se esfuerza mediante la técnica a inventar para sí misma una existencia donde pueda alcanzar bienestar, por lo que inversamente, no existe el humano bien vivir sin invención técnica. Así, existe una relación intrínseca entre la vida humana y sus actos técnicos, entre las invenciones humanas y el bienestar. A la pregunta ¿puede existir el hombre sin dedicarse a la invención de artefactos? responde: “*Mientras el hombre viva, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos y esenciales, el hombre es técnico {...} un ser que se dedica a la técnica*”.<sup>6</sup>

Sin embargo, la concepción antropológica de la técnica expresada por Ortega y Gasset no señala que la técnica sea el rasgo definitivo ni resolutorio de los contenidos de la vida ni del sentido de la existencia humana. A lo largo de su obra la valoración por la vida y el bienestar se encuentran en un lugar formativo superior o de primer plano respecto de la tecnificación del mundo que se encuentran en un plano de subordinación, ya que lo meramente programático y operativo resulta ser inferior a las funciones vitales.

En efecto, para comprender la diferencia entre la primacía de la vida y la existencia impulsada por los humanistas y los creadores de valores, respecto del segundo plano que deben ocupar los planes instrumentales y deterministas ejecutados por los tecnócratas e ingenieros tenemos que distinguir entre los

*proyectos de existencia y los programas técnicos.* Ortega señala que la educación especializada de los ingenieros les permite estar capacitados para ejecutar aquellas operaciones que logran impulsar la realización de los programas de acción y eficacia. Pero ni la técnica ni la ingeniería pueden por sí mismas formarse proyecto de existencia y vida alguno. E incluso, llega a sostener que todo programa técnico carece de valor y sentido si no está precedido de un proyecto de vida, que impulse al bienestar. En esta dirección todo proyecto de existencia resulta ser prioritario y superior: “*Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediabilmente de segundo plano*”.<sup>7</sup>

La actual pretensión ilimitada e irreflexiva de globalizar un programa tecnificado de la existencia y de la vida social tiene como sus condiciones de factibilidad la fe acrítica en la tecnología y la pseudo preparación actual fundadas en la educación técnica y la capacitación profesional. La educación superior ha dejado de ser formativa plegándose a los criterios huecos de investigación y producción de la sociedad tecnócrata e ingenieril, ambas inspiradas en el desprecio por una educación ética y política responsables como por el olvido de una formación vitalista, es decir, espiritual y estética de ciudadanos reflexivos y maduros: “*los ingenieros sumergidos en su tecnicismo, carentes de la educación panorámica y sintética que sólo la Universidad puede dar son incapaces de afrontar y prever el problema que la técnica plantea hoy a la humanidad*”.<sup>8</sup> “*La técnica al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso, estos años en los que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos*”.<sup>9</sup>

### **La filosofía hispanoamericana frente al tecnicismo globalizado**

Consideramos que una de las principales tareas que se impone la filosofía hispanoamericana ante la globalización consiste en realizar una crítica de la concepción tecnicista de la sociedad y la cultura, la que actualmente asume la forma del control sobre la vida, la acción social y el lenguaje, que los reduce a

meros objetos de transformación tecnológica por parte de la ingeniería genética, la robótica y las tecnologías electrónico digitales respectivamente.

Las invaluable meditaciones sobre la técnica de Ortega y Gasset cobran aún mayor importancia a la distancia, ya que nos permiten reflexionar y denunciar los objetivos infundados e ilegítimos perseguidos por las corporaciones e industrias tecnológicas trasnacionales. Como hace cincuenta años denunciábamos la pseudonecesidad de los programas tecnológicos que se desatenden cínicamente de los efectos sociales y culturales implicados en el uso irresponsable de la tecnología, entre las que destacan actualmente la clonación de la vida, y mediante ello, la reducción de la diversidad genética de semillas, plantas y animales con fines meramente lucrativos; el desempleo masivo y la anulación misma de la existencia laboral ante la automatización robótica postindustrial para lograr apresuradamente mayor ventaja y rentabilidad; y la uniformidad en el procesamiento numérico, interpretación y control del lenguaje audiovisual e interactivo a través de un orden binario y la simulación virtual.

El imperio de la tecnificación del mundo de la vida, sobre la diversidad viviente y la complejidad del espíritu, olvida que la existencia humana, la práctica social y el lenguaje constituyen proyectos existenciales e irreductibles que no pueden ser sometidos al dominio de una programación instrumental y equivocadamente tecnicista. Por ello, hay que insistir sobre la pseudo formación e investigación impuesta a los genetistas, los programadores y los ingenieros robóticos, e impulsar criterios mínimos de responsabilidad ética y política tanto en las modalidades de evaluación, en los propósitos de las tecnologías que diseñan y aplican; de la eficiencia real de su actividad en los ámbitos biológicos, sociales y culturales. Ya que sus prácticas e investigaciones científicas tienen profundas consecuencias para las culturas, los comportamientos y las vidas concretas.<sup>10</sup>

Los pseudocriterios implicados por el aparente progreso de las tecnologías globales como son la utilidad y la velocidad, la eficacia y la funcionalidad se han convertido en pautas peligrosas e irracionales para el desarrollo del bienestar social e individual, para una auténtica valoración de la existencia y una verdadera comprensión del comportamiento humano, del sentido, el valor y el contenido de la vida. Así, mientras los resultados aportados por las tecnolo-

gías no sean sometidos a una discusión ética y democrática, crítica y vinculada a un proyecto de existencia vital e irreductible a la racionalidad tecnológica y bélica, no existirán decisiones razonables ni eficientes, prudentes ni responsables: “*La idea de progreso técnico es funesta en todos los órdenes y cuando se la emplea sin críticas es fatal. Ella supone que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquél único desideratum?*”<sup>11</sup>

Por estas razones apenas esbozadas es que se impone una reflexión filosófica y un compromiso formativo concebidos como crítica del programa de la racionalidad tecnicista desde una perspectiva vitalista y valorativa. Se trata de cuestionar la actividad técnica mediante la desmitificación del modelo ideológico y educativo que reduce la existencia humana a unas premisas técnicas y caprichosas.

El valor del racionalvitalismo de Ortega y Gasset constituye un proyecto cultural y emancipatorio que supone un conjunto de decisiones prácticas y efectivas, éticas y formativas que nos permitan, como eran sus pretensiones, renovar nuestra cultura, proyectar nuestra existencia y recrear la vida más allá de ilusiones y espejismos, esto es, de los aparentes poderes ilimitados e impredecibles de la globalización tecnológica.

### Notas

1. Una primer versión de este breve ensayo fue presentada en el **Ier Coloquio Internacional de Filosofía Hispanoamericana**, 22 al 24 de abril del 2003, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, D.F.

2. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Madrid, Santillana, 1997, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 24 Esta idea de Ortega y Gasset ha inspirado al filósofo de la ciencia Javier Echeverría para formular la teoría de los tres entornos, natural, urbano social e *infovirtual* en *Los señores del aire: Telepolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999; correlativa a ella se encuentran las reflexiones sobre una *tercera fase audiovisual* de la cultura, derivada de la consolidación de los medios electrónicos, presente en la obra del lingüista Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus, 2001.

4. *Cfr.* Garrido, Manuel, *Estar de más en el globo. Meditación sobre el animal tecnológico*, México, Grijalbo, 1999.

5. *Ibíd*, p. 26.
6. Ortega y Gasset, *El mito del hombre allende la técnica*, Conferencia en Darmstadt, 1951, Alianza Editorial, 1998, p. 101.
7. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, p. 41.
8. *Ibíd*, p. 15.
9. *Ibíd*, p. 59.
10. Cfr. Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999; *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo, el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 2000; *La economía del hidrógeno. La creación de la red energética mundial y la redistribución del poder en la tierra*, Barcelona, Paidós, 2002.
11. *Ibíd*, p. 28.



---

# *Reseñas*

---





**Angela Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione (Sobre lo femenino. Escritos de antropología y religión)*. A cura di Michele D'Ambra, Città Aperta, Troina (EN), 2004, 173 pp.**

por EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO  
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

**E**ste importante texto de la pensadora italiana Angela Ales Bello está constituido por diversos ensayos conectados entre sí precisamente por el *leitmotiv* de “lo femenino”. Ales Bello ha desarrollado lo que podríamos muy bien denominar “feminismo alternativo”, construyendo —a partir de sus hondos conocimientos y el estudio acucioso durante más de treinta años de la fenomenología husserliana y los epígonos desarrollados sobre todo por los discípulos de sexo femenino de Husserl— una noción de la condición femenina verdaderamente integral, constituida por la dimensión físico-biológica, la dimensión psíquico-psicológica, la dimensión socio-política y la dimensión espiritual-religiosa. En la obra de Ales Bello estas dimensiones se encuentran perfectamente articuladas y dan origen a la constitución de una antropología filosófica original, dentro de la cual se expresa la dualidad hombre-mujer en términos no dicotómicos ni excluyentes. De dicha dualidad, la autora centra su análisis precisamente en “lo femenino”, que es la expresión que nos parece que traduce más acertadamente en castellano el original italiano “il femminile”.

Hablábamos, en efecto, de un “feminismo alternativo”; esta denominación se debe a que Ales Bello explora a lo largo de su obra el ámbito de lo femenino a partir de las contribuciones de autoras como Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius o Gerda Walther, entre otras, quienes están “fuera” de los circuitos “canónicos” del feminismo mayormente conocidos, de corte esencialmente sociológico o en todo caso vinculado a ideologías políticas y movimientos sociales. Pero, además, se rehace a autores masculinos como el propio Husserl o Gerardus van der Leeuw —de cuya célebre *Fenomenología de la religión* Ales Bello se nutre profusamente para la formulación de algunas de sus propias

tesis sobre lo sagrado en relación con lo femenino. Este “feminismo alternativo” de Ales Bello se articula en dos registros diferentes aunque complementarios. Por un lado, el de la atención hacia el ámbito de la femineidad como objeto de estudio, esto es, lo que clásicamente denominamos “estudios de género”. Por otro, el registro de la demostración de la existencia de una modalidad de pensamiento precisamente “al femminile”, lo que nos remite a un estilo y una actitud filosófica propia de las mujeres que se dedican a la filosofía, aún cuando sus objetos de estudio sean los mismos que los de los filósofos de sexo masculino. Para comprender lo anterior resulta especialmente iluminador el prefacio de Michele D’Ambra al libro que reseñamos, muy bien logrado como estudio preliminar, y que tiene como objeto precisamente caracterizar la temática de “lo femenino” en la obra de Ales Bello.

El libro que nos ocupa contiene ambos registros mencionados, y la autora logra conjugarlos magistralmente. En el texto se logra conjurar de manera límpida el peligro de la caída en las ideologías, peligro del que, en general, no pudieron escapar los diversos movimientos feministas del siglo XX, por muy distintas razones. Incluso en los apartados de este libro que están consagrados a la cuestión femenina en clave cristiana a partir de la teología católica y, más aún —de acuerdo a la encíclica *Fides et ratio*—, no se pierde nunca de vista el horizonte filosófico, desprovisto de intenciones instrumentales o adoctrinadoras.

El libro se halla dividido en tres partes. En la primera, se presenta el problema del género en términos de una “antropología dual”, con implicaciones sumamente interesantes en los ámbitos pedagógico y de filosofía de la cultura, pues Ales Bello se centra en una descripción fenomenológica de las contribuciones concretas aportadas por las mujeres para la constitución de la cultura. Y en esta parte Ales Bello reconoce incluso —pese a lo dicho líneas arriba— el valor del feminismo “canónico” a que nos referíamos, pero considera necesario superar la unilateralidad que, en general, lo caracteriza, y que consiste principalmente en pretender “describir las características autónomas de lo femenino y reivindicar los justos derechos de las mujeres sin proceder a una indagación radical sobre lo femenino y lo masculino como determinaciones del ser humano” (p. 63). Ales Bello intenta “corregir” este defecto a través del análisis de la persona humana en su concreción y no en su construcción con-

ceptual puramente abstracta. Por supuesto no renuncia al lenguaje filosófico que tiende a “generalizar”, pero lo hace sólo una vez que ha logrado expresar las características de la persona humana como cuerpo, psique y espíritu concreto y específico.

La segunda parte está constituida por un interesantísimo acercamiento al espacio de lo sagrado y lo religioso en relación con el universo femenino, transitando desde las expresiones arcaicas de la religión hasta las formas concretas de lo femenino en la experiencia religiosa cristiana de Occidente. Se trata de un capítulo que bien podemos caracterizar como una antropología cultural que examina la relación entre la mujer y lo sagrado en clave fenomenológica. Además de Husserl y van der Leeuw, ya citados, será importante en esta parte la interpretación que Ales Bello lleva a cabo a partir de las tesis de Marija Gimbutas y Bernard Dietrich sobre las religiones arcaicas en Europa y la cuenca del Mediterráneo. Concluye con la consideración de Edith Stein acerca de lo femenino, resaltando el contacto que tuvo esta importante fenomenóloga con los movimientos feministas alemanes de entreguerras que luchaban por los derechos de las mujeres y la paridad política y social de las mismas, así como la original reflexión de Stein acerca de cuáles han de ser las tareas precisas en el proceso de educación de la juventud, especialmente de las jóvenes mujeres, destacando así la idea de fondo de los movimientos feministas típicos de su época, pero respetando la especificidad singular del hombre y la mujer a través de la identificación de las semejanzas y diferencias; identificación fruto no de supuestos o creencias, sino de serios y esenciales análisis fenomenológicos que conducen a la constitución del significado y el sentido de los géneros.

Finalmente, en la tercera parte, Ales Bello analiza lo femenino en función de la relación entre filosofía y teología, es decir, en función de la relación problemática entre fe y razón, donde concentra sus esfuerzos en mostrar cuál es la esencia de cada una de estas dimensiones y cómo, a partir de categorías sumamente interesantes como la de la *esponsalidad*, pueden relacionarse y complementarse recíprocamente. Esta tercera parte bien puede ser calificada como la presentación de una “sabiduría de lo femenino”. Dentro de ésta, el tema de la Sofía o Alma del mundo tiene un lugar preponderante y se vuelve central para la comprensión del significado del tema del mal; según Ales Bello, si la Sofía se “rebela, en lugar de formar ‘deforma’, se explica en tal modo la radical

ambigüedad de lo femenino, siempre oscilante entre lo divino y lo demoníaco [...] La Sofía, a pesar de ser receptáculo y por lo tanto ‘pasiva’, deriva del Sujeto Absoluto, pero también como Alma del mundo hace parte de tal Sujeto. Lo femenino, por tanto, aún en su ambigüedad, lleva a cabo un papel importante en la estructura profunda de la realidad” (p. 132). En esta parte, Ales Bello dirige su mirada hacia los elementos teológicos presentes no sólo en la tradición occidental, sino en la teología de autores como Solov’ëv y Vladimir Lossky, pertenecientes a la iglesia oriental, para concluir que el problema de lo femenino puede dar cuenta de la relación filosofía-teología, pero más profundamente de la relación más directa entre filosofía y fe.

El libro concluye con un Apéndice constituido de algunas reflexiones sobre las consideraciones de Edith Stein acerca de la mujer; reflexiones que van desde intentar establecer por vía fenomenológica cuál es la esencia de la propia condición femenina, pasando por un análisis del significado de la llamada vida consagrada, hasta la antropología filosófica y la mística; reflexiones que permiten comprender la profundidad y potencia de pensamiento de una filósofa que, por desgracia, sigue siendo poco conocida y reconocida en el ámbito estrictamente filosófico y más en relación a sus inmensos e indudables aportes en el campo de los estudios de género. Este desconocimiento, paradójicamente, es una suerte de “ignorancia voluntaria” que surge desde los prejuicios de una buena parte de las “feministas” que, erróneamente, se asustan si la que piensa, habla y escribe es creyente, religiosa o, “peor aún”, monja carmelita, como es el caso de Stein. Viceversa, Ales Bello no desconoce en su libro los aportes hechos por pensadoras como Simone de Beauvoir o Luce Irigaray —sólo por citar a dos de las autoras que son evaluadas por la autora de este texto y que demuestra conocer bien— o incluso Gianni Vattimo, a quienes valora críticamente y con actitud desprejuiciada para alcanzar así el ideal husserliano de “ir a las cosas mismas” que, en este caso, se encarnan en la mujer, especificidad concreta de “lo femenino”.

El libro se centra en la formulación de la posibilidad de realizar una filosofía “al femminile”, lo que en lengua italiana significa no tanto una filosofía *de* lo femenino, ni *sobre* lo femenino, sino *en estilo* femenino. Esto significa fundamentalmente la identificación de filósofas que piensan problemáticas comunes a las de sus colegas varones, en igualdad de circunstancias y *con un reconoci-*

*miento de valor* por parte de éstos, lo cual es especialmente evidente en la escuela fenomenológica, donde destacaron figuras filosóficas femeninas de gran envergadura, como lo fueron Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius y Gerda Walther, por mencionar sólo a las más representativas, aquellas que han sido mayormente estudiadas por la profesora Ales Bello, bajo el impulso, precisamente de ver cómo Husserl, Reinach o Scheler reconocieron —sin ninguna clase de condescendencias— la labor de sus alumnas y compañeras del llamado “círculo de Gotinga”. Gracias al método fenomenológico, Ales Bello logra purificarse de cualquier posición ideológica y de tentaciones instrumentales, haciendo que el fenómeno (en este caso la filosofía emanada de pensadoras mujeres) revele su propia esencia; en varias ocasiones, la autora ha manifestado que la intención de sus investigaciones sobre la cuestión femenina no es la de examinarla en la multiplicidad de todos sus aspectos, y mucho menos la de tomar posición a favor o en contra —lo cual, por otro lado, considera algo legítimo—, sino la de llevar a cabo una búsqueda más modesta respecto del papel que las pensadoras del siglo XX desempeñaron en la constitución de la filosofía y la cultura de tal época, partiendo de la escuela fenomenológica para luego dirigirse hacia formas más amplias que se refieren a la especificidad de la *actitud filosófica* femenina (eso sería, justamente ese “femminile”) en la investigación y el quehacer filosófico.

Queremos subrayar que la elección de un marco teórico fenomenológico, no se debe únicamente a la formación de la autora y su interés por tal escuela sino, como lo menciona también D’Ambra en su presentación, al hecho de que el método fenomenológico “ha mostrado una mayor correspondencia con la sensibilidad femenina” (p. XIII). Siguiendo en ello a Ales Bello, podemos fundamentar la afirmación anterior con la gran filósofa Edith Stein como paradigma, pensadora que analizó, a través del método fenomenológico al cual ella fue siempre fiel, al ser femenino en su concreción histórico-social, preguntándose, desde el punto de vista esencial, cuáles son las características del fenómeno que emerge del ser femenino, con la finalidad de elaborar una filosofía de la educación, una verdadera filosofía de la *Bildung* específicamente dirigida a la formación de las mujeres. Tomando lo anterior como punto de partida, Ales Bello podrá dirigirse a otros aspectos de la filosofía desarrollada por mujeres que utilizaron la fenomenología como fundamento teórico-metodológico para

describir esencialmente diversas problemáticas, de configuraciones específicas y peculiares; tenemos así, por ejemplo, además de Stein, a Conrad-Martius respecto del análisis de la naturaleza y la ontología de las ciencias, o a Gerda Walther quien se aproximó al fenómeno del misticismo y hasta se ocupó con seriedad de fenómenos paranormales en clave fenomenológica.

Una salutación, pues, para la publicación de esta obra, que logra plenamente dar cuenta de la importancia del género femenino en la filosofía contemporánea, donde la profesora Ales Bello y varias discípulas —y discípulos, entre los que honrosamente quiere contarse el que esto escribe— son portavoces actuales y que continúan en camino, desarrollando una fecunda labor en el ámbito de una filosofía plural, libre de prejuicios e ideologías, en el afán de la búsqueda auténtica de una verdad que se halla colocada en el horizonte de un quehacer que parte de la consideración del ser humano como *persona*, dotada de dimensiones corporales y espirituales y, luego, diferenciada en formas expresivas como la masculinidad y feminidad, formas expresivas igualmente dotadas para el despliegue de la potencia del pensar, pero que se manifiestan de forma diferente, enriqueciendo la cultura de nuestro tiempo.

**Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos-UAM, 2004.**

DORA ELVIRA GARCÍA  
Universidad Intercontinental

Inscrito en la reflexión y la base teórica del pensamiento de Kant, el libro de Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* parte del pensamiento del filósofo de Königsberg para elaborar una propuesta en torno a sus reflexiones sobre la importancia que tiene la guerra en el progreso moral y político, así como el propósito que cumple en la historia.

La guerra posibilita el control de la naturaleza humana con su carácter egoísta, y da lugar a la tarea de construir instituciones políticas y jurídicas que perfeccionan a la especie. De este modo, la defensa que hace la autora sobre la relevancia de la filosofía política y social en Kant, matiza la perspectiva que defiende a la filosofía moral kantiana como centrada únicamente en el sujeto. Teresa Santiago piensa que han de considerarse con justicia los escritos kantianos sobre historia, el futuro de la humanidad y el progreso político. Por ello, sugiere la necesidad de matizar y considerar la continuidad existente entre lo moral y lo político en la filosofía kantiana. Así, la propuesta de la autora se dirige a la articulación complementaria y continua de la dimensión moral de la historia con los ideales de la razón práctica, para entender la concepción de la paz perpetua. DEVENIRES VI, 11 (2005): 177-182 DEVENIRES VI, 11 (2005): 177-182

Teresa Santiago expresa que las perspectivas de conflicto presentadas en la naturaleza, y las de paz postuladas por la razón práctica, parecen ser —en un primer momento— discordantes. De este modo, por un lado encontramos la concepción kantiana de la guerra como mecanismo dispuesto por la naturale-

za para forzar al hombre al progreso moral y político, y por el otro encontramos su proyecto de paz, que con el mandato de la razón práctica, prohíbe la guerra. Sin embargo, Teresa Santiago plantea la necesaria imbricación entre ambos ámbitos por disímiles y contradictorios que parezcan; sólo así es como puede explicarse la existencia de la guerra y la posibilidad de la paz.

El libro *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* intenta comprender tal articulación entre estas dos perspectivas kantianas, de manera que la estructura del libro va guiándonos de una manera fluida mediante un capítulo claro que nos conduce desde su reflexión en torno a la historia —en cuanto determinación de las leyes generales de la naturaleza expresadas en un continuo y permanente enfrentamiento, y que pueden apreciarse como incentivos para el progreso orientado a un fin propuesto por la naturaleza— como preámbulo obligado en la reflexión de la guerra, para incursionar en lo que viene a ser el *corpus* del libro. El correlato necesario entre naturaleza y libertad —como hilo conductor del sistema kantiano, muestra en la naturaleza el conflicto, y en la libertad el actuar de acuerdo con la ley moral— aparece como una cuestión ligada a la historia y consecuentemente a la guerra y la paz. Ahí se presentan, en un primer bloque teórico, las cuestiones ya indicadas renglones arriba sobre la guerra y sus referentes para el progreso de la especie, para más adelante continuar desde el otro flanco problemático que versa sobre el proyecto kantiano de la paz.

La cuestión de la guerra es un tema constante y fundamental en el *constructo* kantiano. Teresa Santiago muestra con claridad que desde su consideración como origen del estado de derecho por la insociable sociabilidad —como raíz de todo conflicto en tanto únicamente en sociedad es posible que los hombres desplieguen sus capacidades, pero ahí mismo y al mismo tiempo emerjan los impulsos egoístas en el contacto con los demás— y la fenomenología del conflicto, requiere establecer un acuerdo que inicia el orden civil superador de esa insociable sociabilidad mediante el ideal de civilidad. Éste se logra en la sociedad civil así como en el derecho cosmopolita. Es ahí donde surge el mecanismo del progreso y desde donde se impone la necesidad de solventar —con instrumentos políticos y jurídicos— los problemas emanados.

De la guerra se obtiene aprendizaje y se desarrollan mecanismos eficaces para combatirla con la construcción y perfección de instituciones jurídicas,



buscando ante todo la posibilidad de lograr la justicia y hacerla un imperativo universal. Con ello se instaura el derecho, la constitución republicana y la federación de estados libres; entonces la guerra se muestra como mecanismo teleológico de la naturaleza que guía al alcance de la justicia y el derecho. La paz se instaura no por coerción de la ley sino por la voluntad libre y liberadora apoyada en el ideal moral de la paz perpetua, siendo ésta la expresión más acabada de tal voluntad.

La cuestión de la guerra no es siempre vista con buenos ojos por Kant. Como afirma Teresa Santiago, Kant valora a la guerra también en un sentido negativo, ya por los males que genera —en cuanto a la violación del principio de dignidad—, ya por ser una forma de expresión del despotismo político en el que los poderes están a merced del jefe del Estado. La autora señala que mediante esta situación se revela en Kant el liberalismo y republicanismo de su pensamiento.

El libro que aquí nos ocupa nos invita a apreciar la posibilidad de la paz en un mundo en el que se manifiesta el dominio de la guerra. Por ello, el camino que Teresa Santiago decide emprender en el texto parte de la necesaria imbricación entre la guerra y la paz, localizada y analizada por la autora, y que Kant aborda desde la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y luego en *Hacia la paz perpetua*, en donde se propone articular los aspectos de la filosofía moral y la teleología. Pero Teresa Santiago no sólo pretende surcar ese camino, sino además intenta la reconstrucción de las tesis kantianas y los argumentos en los que se apoya para hacer ver que la discrepancia percibida entre la concepción de la guerra —como motor del progreso moral y civil— y su oposición a la guerra —expresada en un proyecto de paz con su consecuente prohibición— no es tal. Es decir, no existe esa discrepancia en tanto se comprende “la dinámica que se establece entre lo que la naturaleza dispone y la transformación humana de esos mecanismos naturales, el hombre está obligado a buscar los caminos de la política y el derecho para conseguir un estado de justicia en el cual es una condición absolutamente indispensable.” (pp.18-19).

Teresa Santiago defiende el intento kantiano de mostrar el futuro sin guerra mediante un proyecto en el que se indicarán las condiciones de posibilidad de la paz perpetua, en el ánimo de que no desaparezca la base mínima de confianza requerida para construir la paz.

Para Teresa Santiago, Kant es un filósofo que critica la guerra, por ello, no es un teórico de la guerra justa —más bien va en contra de ella— truncando esa tradición originalmente agustiniana. Kant es un crítico de la guerra, en tanto censura las concepciones sobre el derecho de gentes internacional que incluyen un derecho de guerra. Además, juzga la perspectiva desde la cual tenemos que ver la cuestión de la guerra en el desarrollo de la moralidad del ser humano.

El texto *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I, Kant* muestra cómo la concepción kantiana de la guerra como motivo de progreso da lugar a su crítica y a su prohibición. Esta es la razón por la que la autora señala que Kant ha de ser considerado más que un pacifista, un crítico de la guerra, y su apuesta por la paz perpetua ha de fungir como ideal regulativo que orienta las acciones políticas de los hombres como un mandato moral que debería alcanzarse.

La lúcida conclusión a la que llega Teresa Santiago, de la mano de los textos kantianos, señala la posibilidad de tal ideal de la paz perpetua y la consecuente prohibición de la guerra en tanto constituyen un mandato imposible de renunciar y con un carácter irrevocable. En este punto, y al aceptar la paz como un ideal regulativo, se impone la presencia de las tesis kantianas sobre el cosmopolitismo.

Así, la autora mediante la articulación del pensamiento kantiano con el de John Rawls, añade que la paz se logra sólo si los diversos estados están dispuestos a claudicar a sus intereses propios y en conjunto con los demás. Esto posibilita el alcance de la paz definitiva motivada más bien por los pueblos —que no por los Estados— en tanto se movilizan por motivos razonablemente más justos —diría Rawls. En este tenor, la crítica que la autora introduce de la mano de las críticas habermasianas, recaen sobre la concepción kantiana de la comunidad cosmopolita como una Federación de Estados y no como comunidad de ciudadanos del mundo. Habría que ver cómo lograr que el derecho cosmopolita recaiga en sujetos colectivos dando *status* legal a los individuos y su pertenencia a una comunidad cosmopolita. En este sentido el ideal kantiano es realizable —según algunos filósofos kantianos como Rawls— cuando los derechos humanos sean considerados como condiciones necesarias.

La teoría kantiana de la guerra resulta ser, para Teresa Santiago, una de las posturas más convincentes en torno a este tema; ya que deslinda lo que es la

naturaleza y la función de la guerra de los juicios morales que se pueden elaborar sobre ella, por lo cual ninguna guerra puede aceptarse como justa.

De este modo, el libro que aquí presentamos ubica una problemática siempre contemporánea sobre la cual la filosofía ha de dar cuenta. Por eso, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* resulta un texto muy ilustrativo en tiempos que nos obligan a repensar la posibilidad de alcanzar la paz, o si habremos de resignarnos a aceptar como realidad irremisiblemente existente a la guerra.

**Peter Sloterdijk y Hans–Junger Heinrichs, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, 367 pp.**

ERIK ÁVALOS REYES

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“*Afuera hay sol.  
Yo me visto de cenizas*”.<sup>1</sup>

### 1. Nuevo paradigma filosófico

La extensa entrevista de Hans – Junger Heinrichs realizada a Peter Sloterdijk abarca innumerables temas del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, será un eje temático el que guíe toda la discusión del texto: la filosofía de la sobre-reacción.

Dicha temática parte del errado teórico de la Ilustración, motivo por el cual los movimientos culturales posmodernistas centrarán sus intereses en los “medios de urgencia”, estos permitirán la subversión del sujeto ante el “yo”, designándose a sí mismo como zombi nómada en la sociedad del ego, individualismo del diseño, nada amueblada y situación punto cero.

La presencia de este nuevo sujeto representa una novísima idea sobre la *revolución*; anteriormente se entendía por revolución la tendencia histórica hacia el centro, éste se convierte en eje privado de trascendencia ente cualquier minoría revolucionaria. Para Sloterdijk el concepto de revolución es insuficiente, ahora se trata de interpretar las transformaciones por las que el sentido del ser se presenta de un modo completamente nuevo; el concepto que propone es el de *viraje*, éste representa la modernización de la idea agustiniana de conversión y la actualización del movimiento platónico de la vuelta —presentado en la alegoría de la caverna.

Por tal motivo en *Experimentos con uno mismo*<sup>2</sup> propone pensar la historia de las revoluciones apelando a la revolución metacósmica del modo de pensar el

tiempo-eje, cuya finalidad centrará su atención en mostrar cómo los hombres han perdido todo respeto al ser y cómo se ha aprendido a desear lo que conlleva la técnica.

La reapropiación que se hace en la posmodernidad de la técnica incita al hombre a violentar su relación con la trascendencia, por tanto, se va más allá de la reacción a la modernidad mediante la posmodernidad, ahora crear será sobre-reaccionar. La humanidad centrará sus ejercicios en el exceso impuesto a la permanente carga impuesta por las afirmaciones fácticas, lo cual conducirá al abandono de la *subjetividad moderna*.

La autoexclusión de la modernidad problematiza —inmediatamente— las formas de libertad pública y privada, proyectando nuevas necesidades por justificar los barrotes mentales para encontrar la *diferencia* entre culpabilidad y responsabilidad.

¿Cuál es la responsabilidad o culpabilidad del nuevo paradigma científico surgido tras la alianza de la biología con la informática? Las ciencias de la cultura se ven comprometidas de manera directa con las ciencias de la naturaleza y la técnica; es decir, los temas de la ética serán tratados por los hermeneutas y los ingenieros de la cultura desde una misma perspectiva.

Sloterdijk centra dicho matiz en la temática del *humanismo*, justificación enmendada en la posmodernidad para crear un nuevo vigilante, una red más de poder —diría Foucault— que marcaría los límites territoriales del pensamiento como un *acontecimiento espontáneo de autocrianza*.

Dicha tesis será sostenida en la conferencia titulada *Normas para el parque humano*,<sup>3</sup> donde resiste la idea de que los hombres son criaturas surgidas de una historia de animales domésticos, por tal motivo, se debe reflexionar sobre la validez de la vida casera, es decir, ser educado en casa se restringe al adiestramiento social: “Lo humano es algo que se sabe que se tiene. El humanismo es el fundamentalismo de nuestra cultura, la religión política del hombre occidental globalizado, una actitud que se pacta tanto de su bondad y perspicacia que se deleita de verse imitado por doquier”.<sup>4</sup>

Por tanto, el hombre requiere de antropotécnicas que, a su vez, serán objeto de las antropolíticas; incluso Sloterdijk sostendrá que el humanismo universal se legitima bajo el control del monoteísmo cristiano. No es de extrañar nos que Habermas proyecte una religión civil que tiene por base el idealismo

intersubjetivo; apelando a la integración occidental de la razón teórico-dialógica, presentada por el filósofo de la acción comunicativa, resulta ser monológica, es decir, las situaciones de habla ideal se convierten en dispositivos monoculturalistas.

El Estado-Nación se convierte en un sistema de estrategias homogéneas para lograr una integración en la totalidad; la alternativa a la automatización de las relaciones sociales se sitúa en el *ethos* social que se pueda desprender del propio ejercicio poético de las culturas.

En la actualidad, la filosofía ha entendido que hay muchas lógicas para comprender e interpretar lo real, una de ellas es la poética; ésta, centralizada en la prosa, expresará la verdad acerca de nuestra situación privativa de la verdad, es decir, indagará alternativas de vida: “sobre las abstracciones morales se coloca un velo lingüístico repleto de colorido que simula la viveza y legibilidad de lo que no puede ser vivido o leído”.<sup>5</sup>

Recapitulando los inicios del texto, regresemos al nuevo paradigma bioético; es aquí donde los debates abandonan la metafísica y se incrustan directamente en la bioética; si el cuerpo se ha hecho operable, transformable, es necesario repensar las necesidades de las personas por modificar su *carne*, ¿qué impulsa a las personas a simular que su carne es auténtica cuando no lo es?

El hombre ante la praxis de la tecnología genética representa una reestructuración antropológica, que Sloterdijk denomina *autocolonización siniestra y de autoextrañamiento*, ésta parte de la noción de sociedad como *mediología de la arena* —sociedad mediática que arrastra todo al centro de arena—, la masa de individuos arrastrados por el *affaire*,<sup>6</sup> donde cualquier comportamiento es válido y la crítica es reducida a las multitudes de vencedores y vencidos, ausentes de cualquier *ethos* sociocultural; por lo tanto, simulamos nuestro cuerpo porque vivenciamos una sociedad de la meta-arena totalitaria.

*Normas para el parque humano* aborda el problema de la *mediología* de la arena, no desde la moral o la ciencia, sino por el oír apropiado, el evocar y meditar la *antropoesía* en el nacimiento del ser humano y su experiencia a la hora del venir al mundo, de humanizarse. Aquí es donde la técnica y la ética deberán asumir una misma responsabilidad, ya no es tiempo de seguir con miedo a la relaciones sociales tecnificadas; éstas poseen, actualmente, propiedades similares a la naturaleza; hay una relación y operación conjunta que recibe el nombre de homeotécnica.

La homeotécnica es como la Cábala, los cabalistas se dan cuenta que Dios no es humanista, sino Informático: “Él no escribe textos, escribe los códigos”.<sup>7</sup> Por lo tanto, los genetistas e informáticos han comenzado la era poshumanista.

## 2. Para una poética general del espacio

En esta parte del texto centra su atención en el primer libro de la trilogía *Esferas* cuyo subtítulo es *Burbujas*; tratará sobre la investigación filosófica referente a la intimidad. Propone una crítica al individuo substancialista de la metafísica; inmediatamente lanza la siguiente tesis: hay un campo subjetivo donde se comparte un espacio llamado esfera.

En la estructura esférica de la existencia humana encaja la imagen de la “burbuja”, ya que, representa una espacialidad en y ante la cual los hombres primaria, propia y realmente son carne —existen redondamente. La carne procura un agudo secreto relacional, en tanto que los sujetos solamente existen como partículas o fragmentos de esferas —menciona Sloterdijk que no hay individuos sino *dividuos*.

Este es un punto medular de la esferología o teoría del espacio íntimo, demostrar que el individuo está en un espacio esférico, en un campo psíquico abombado como un polo ente polos —englobado.

La teoría de la esfera representa una crítica a la metafísica occidental; constituye una ontología que se aleja de la unidad y presenta la dualidad como principio fundante, es decir, el individuo constituirá parte de una pareja —forma esférica primaria— que sustentará la ontología pluralista y minimalista con la finalidad de mostrar la estructura solidaria de dos. Por tanto, la teoría de los pequeños espacios internos llevará por nombre *microesferología*.

Aquí se entenderá por *Intimidad* la inmersión abismal en lo más cercano para crear y/o hacer recipientes de auto-instauración; acto fundante de la nueva sociedad, porque los hombres se comportarán ante sí de manera creativa, entre todos los lenguajes (de la ciencia o de la poesía) existen espacios intermedios de extensión y significado que deben operarse. En el espacio íntimo esferológico se formulan preguntas, por igual, desde la poética, la mitología y

la religión: “La filosofía está cargada de razón cuando considera el virtual reino racional de los lenguajes poéticos y trata de hacer fecundo el saber inherente al discurso poético para la formación de modelos teóricos”.<sup>8</sup>

La redondez fomenta una lógica simbiótica iniciada desde la ontología pluralista y minimalista; es en el amor donde se constituirá el ejercicio geométrico primigenio de la reconstrucción sociocultural o esferológica.

Roland Barthes menciona: “Esto es precisamente el intertexto: la imposibilidad de vivir fuera del texto infinito —no importa que el texto sea Proust, o el diario, o la pantalla televisiva: el libro hace al sentido, el sentido hace la vida”.<sup>9</sup> Léase la imposibilidad como la esfericidad del sujeto, lo cual presenta la cuestión siguiente: ¿cómo es que hay hombres capaces de contagiar a otros con sus propios afectos? La interfacialidad o la tecnología de los afectos es la intuición —reflexiva— esferológica más importante, ya que da cuenta del acompañamiento anónimo de las criaturas como si fueran gemelas sin saberlo.

El lugar espacial del hombre es la esfera, su existencia redonda en un mundo global, esférico e inclusivo donde se localizan tres globalizaciones: primera, la metafísica, el cosmos y Dios omniabarcantes; segunda, la tierra como globo único y último; tercera, la visualización del espacio que actúa por el dinero e información rápida; aquí se producen excesivamente imágenes y textos, dando paso a los discursos sin control de excedentes de sentido.

El tercer tipo de globalización provoca una malograda formación de espacios políticos, donde los *pueblos forman grandes bordas*, abriendo paso a lo que Sloterdijk llamará: gran política; es decir, los simulacros de comunidades imaginarias mediante la utilización de un código familiar e íntimo a favor de lo no familiar y lo no íntimo. Estas cuevas sociales forman parte del Estado-Nación que se salva bajo la promesa de la destrucción, por tanto, este tipo de pseudocomunidades son imaginarias, y fortalecerán la política de ficción del supuesto humanismo.

Las cavernas sociales posmodernas no aseguran lugar alguno sobre la tierra a los sujetos esféricos, no tienen domicilio, carecen de identidad. Recordando la posición de la poética en el inicio del texto podremos sugerir que: en tanto el hombre no posee meseta alguna sobre la gran esfera terrestre, entonces es cosmopolita —aparece la cosmopoética: “que significa venir desde dentro y existir en un espacio surreal del amor de pareja”.<sup>10</sup>



Finalmente, se puede indicar que, para Sloterdijk la esfera, como modelo racional original, posibilita la actitud de que aún existe algo para nosotros, pensar la esfera es co-producirla desde la inteligencia informal —razón irónica. De tal manera que rehabilita el concepto y la experiencia de la cultura.

### Notas.

1. Alejandra Pizarnik, *Poesía completa*, Barcelona; Lumen; 2003; p. 73.
2. Valencia, Pre-Textos, 2003.
3. Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, en julio de 1999.
4. Peter Sloterdijk y Hans – Junger Heinrichs, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 116.
5. *Ibid.*, p. 102.
6. Situación social excepcional repentina que equivale a un escándalo.
7. Peter Sloterdijk y Hans – Junger Heinrichs, *El sol y la muerte*, *op. cit.*, p. 136.
8. Peter Sloterdijk y Hans – Junger Heinrichs, *El sol y la muerte*, *op. cit.*, p. 158.
9. *El placer del texto y Lección inaugural*, México, Siglo XXI, 1995, p. 59.
10. Peter Sloterdijk y Hans –Junger Heinrichs, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 203.

***La Filosofía y el Mal* Julio Quesada Martín. Síntesis  
Madrid 2005, 443 pp.**

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**S**in lugar a dudas, el tema del mal constituye uno de los problemas metafísicos clásicos del pensamiento filosófico. La patencia del mal está presente a cada instante en nuestras vidas, ya sea a través de su expresión en el dolor, la tristeza, el sufrimiento que nos causa la pérdida de un ser querido, el enigma de nuestra finitud, las magnitudes de la crueldad humana.

La religión se ha ocupado durante siglos de comprender y dar respuesta a nuestro dolor, de hecho, pareciera que una de sus fuentes es precisamente el problema mismo del mal. Por otro lado tenemos que desde cierto punto de vista, la misma ciencia y en general cualquier afán de explicarnos racionalmente lo real parte del desasosiego y el malestar que nos produce el caos, el sin-sentido y el aparente azar de muchos de los eventos de nuestro acontecer en el mundo. Para la Filosofía por su parte, el problema del mal ha significado uno de sus retos más importantes a lo largo de su historia.

Julio Quesada nos propone en su más reciente obra *La filosofía y el mal* volver al problema metafísico del mal una vez más, para hacer un balance crítico de aquello que llama “nuestra difícil situación hermenéutica”, caracterizada por el surgimiento del pensamiento postmoderno que en vez de hacer frente al problema del mal, ya no digamos siquiera reconocerlo, se regodea en un pesimismo nihilista y superficial, que a juicio de Quesada es filosóficamente irresponsable y políticamente muy cuestionable.

Para ello vuelve sobre temas tratados en obras anteriores como *Ateísmo Difícil: a favor de occidente* (Finalista del Premio Anagrama 1994), *La belleza y los humillados* (Ariel 2001), *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche* (Anthropos 1988), para consolidar una línea de pensamiento

que tiene que ver con cómo se piensa en Filosofía la expresión en la condición humana del problema del mal y sus consecuencias sobre todo en el plano político, con miras a la construcción de una ontología trágica con profundas raíces metafísicas y sesgos literarios, que posibilite pensar el presente más allá del nihilismo postmoderno.

Para lograr su objetivo, en un primer momento, tenemos un esquema general sobre el problema del mal en el pensamiento occidental, comenzando por una lectura actual y renovada del pensamiento aristotélico que bebe sobre todo de interpretaciones como las de Martha Nussbaum y Pierre Aubenque, que destacan el sentido de lo trágico en Aristóteles, la fragilidad de la condición humana y la atención hacia el mundo a través de los sentidos, frente a una tradición que tendría que ver con Platón que le niega realidad a lo sensible, a lo cambiante y al mal.

En una segunda etapa de este primer momento, Quesada nos ofrece una lectura atenta de algunos rasgos importantes del problema del mal en el pensamiento medieval, con especial atención a Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La tesis de Quesada es que si bien el pensamiento medieval reconoce el problema del mal, le niega realidad positiva, consolidando una tradición que es posible ubicar desde Platón a Agustín, y que encuentra un paralelo con las metafísicas de Leibniz y Hegel. Todas ellas caracterizadas por la pretensión de superar el problema del mal en función de una cierta idea de perfección. El mal es equiparado con el error, con la mera ausencia de bien, con el no-ser.

La tercera etapa de su análisis histórico tiene que ver precisamente con un estudio del problema metafísico del mal en el racionalismo de Leibniz y su continuación en Hegel, donde destaca este sentido metafísico de la historia y que al final “no hay mal que por bien no venga”. En Hegel vemos una clara secularización metafísica de la Providencia que acompaña el pensamiento occidental, en un optimismo injustificado en el progreso de la razón y la historia, que tendrán funestas consecuencias a partir del siglo XIX, con una expresión importante en el siglo XX. El mal en Hegel se convierte en un “mal necesario” pero que se recupera negativamente, como mero momento hacia su superación en la autoconciencia del espíritu absoluto.

El capítulo cuarto está dedicado a la argumentación moderna a favor de la realidad del mal, primero desde Montaigne y Voltaire, un poco como abrien-

do el camino a su tesis filosófica más importante que descansa sobre el largo apartado que le dedica a Kant.

El estudio sobre Kant es uno de los momentos de especial originalidad y dominio que nos presenta el autor en todo el libro, además de que en esta lectura que propone se articula el argumento metafísico fundamental a favor de la realidad del mal, sobre la base de un texto del periodo pre-crítico de Kant denominado *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*.

Al respecto de este importante texto nos dice el autor “Su intención era abordar un concepto muy conocido en matemáticas pero totalmente ajeno a la filosofía. Kant era consciente de que por primera vez la oposición de los contrarios recibía un tratamiento filosófico al margen de los prejuicios de la Teología y la Teodicea, situación que ha ocasionado multitud de fallos y de falsas interpretaciones” (p.196).

Hay una distinción en este texto entre oposición lógica y oposición real. La oposición lógica está fundada en el principio de no contradicción con la que Quesada caracteriza la metafísica de Platón y Agustín; en el caso de la oposición real, se trata de dos predicados de una cosa, que también se oponen, pero no en función del principio formal de no contradicción. La oposición real entre dos contrarios en realidad da por resultado precisamente “contrariedad”, pero no en el sentido de un polo positivo y uno negativo, sino en el sentido de dos positivities, o dos negatividades positivas que se enfrentan. Quesada además quiere destacar que no hay forma de superarlas como simples momentos en un despliegue que subsume la contrariedad en una síntesis final.

La negación que surge del principio de no contradicción sería la de carencia, si hay uno de los dos no está el otro, pero en el caso de la oposición real, la realidad de uno no niega necesariamente la realidad de su opuesto que es su contrario, aquí lo que va a suceder es que hay privación. La privación es una contraposición real y no simplemente una carencia.

La dicotomía entre el “bien” y “el mal” no es equiparable a la del ser y el no ser, sino que en el mundo real, en el de la carne, hay magnitudes negativas, expresiones del mal, que no pueden reducirse por algoritmos formales, ya sea de orientación dialéctica o deconstruccionista. El mal tiene realidad y su realidad excede a la razón basada en el principio de no contradicción, está en los límites del sentido, pero no por ello es menos real, por ejemplo, mi dolor y el sufrimiento ajeno.

En este apartado sobre Kant tenemos no sólo el seguimiento del opúsculo antes mencionado, sino que Quesada aventura una lectura integral de todo el programa crítico del filósofo de Königsberg en esta clave, confrontándolo sobre todo a Leibniz y a Hegel. Para establecer los fundamentos metafísicos de su noción del mal como una positividad real.

Al final de ese apartado aparece un excursus a propósito de la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* y el filme *Apocalypse Now* de Francis Ford Coppola, hacia una exploración literaria y cinematográfica de las tenebrosas profundidades de la maldad humana. Termina este apartado con una llamada de atención sobre lo que llama *El holocausto negro* y las barbaries del neocolonialismo en El Congo, y el origen siniestro del famoso Gas Mostaza.

Los dos últimos capítulos de su obra están destinados al presente. Destacan importantes notas críticas en torno a la postura política de Heidegger y un cuidadoso acercamiento a la expresión de este nazismo en su obra filosófica, sobre todo en la interpretación de Heidegger de la *Ética* de Aristóteles y su famoso *Ser y tiempo*. A Quesada le parece importante destacar esta situación dado el énfasis de la filosofía contemporánea por los temas hermenéuticos.

Después del momento crítico frente a Heidegger, hay un elogio del proyecto de la fenomenología de Husserl, donde se expresa un sentido de renovación del horizonte cultural humano, que tiene que ver con la vuelta al mundo de la vida pre-teórica de las relaciones cotidianas y del espacio público. Precisamente, una de las críticas más importantes que hace Quesada de la postura de Heidegger es el olvido del espacio público, que va a ser recuperado por su alumna Hannah Arendt. Sobre la base de estas motivaciones en torno a la renovación de occidente en el mundo de la vida, la vuelta a lo sensible, al cuerpo en el sentido de Merleau-Ponty, a esa carne que ninguna reflexión puede deconstruir, y en la recuperación del espacio público, Quesada configura su salida del nihilismo contemporáneo a través de su propuesta denominada *La razón histórico narrativa* que tiene su raíz en Miguel de Cervantes, José Ortega y Gasset y María Zambrano.

Frente al misticismo poético de Heidegger, mejor la novela —dice Quesada—, pues se trata del género narrativo en el que nos narramos en conjunto con otras historias que se cuentan y a través de las que contamos la nuestra, y que por ello, es el género narrativo que mejor expresa el sentido de

la democracia. La Democracia por otra parte es el sistema político más cercano a nuestra condición humana, en cuanto condición frágil que tiene que ver con salir a discutir lo que pensamos en público, frente a sistemas totalitarios de la orientación que sean, que no reconocen la fragilidad y la contingencia del saber y el proceder humano.

La salida al problema del mal no es la huida en los sueños de la razón que nos protege, sino una rebelión por el sentido, en el contar y narrar lo que pasa como reconocimiento crítico, en un confrontar y aceptar la realidad del mal, de una forma que no deja de recordar la rebelión del hombre frente al absurdo de Albert Camus. Con la conciencia trágica de la fragilidad de nuestras narraciones, la fragilidad del lenguaje siempre excedido por la patencia del mal.

*La filosofía y el mal* es una apuesta por el reconocimiento del problema del mal y la denuncia sobre la irresponsabilidad filosófica y política de aquellos que pretenden ya sea subsumirlo en algún esquema totalizante (la dialéctica como álgebra de la revolución) o sumirse en un quietismo nihilista que tampoco lleva a ninguna parte.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VI, NO. 12, JULIO 2005

---

## RESÚMENES - *ABSTRACTS*

*Traducción:* MC Juan Ignacio González Fernández

LUIS VILLORO TORANZO

### **La filosofía desde la otra cara de la modernidad**

Ante la perspectiva que ve a la filosofía como un producto de la modernidad, Luis Villoro propone un experimento mental para ver la filosofía desde su revés. “Desde una perspectiva, los temas y problemas de la modernidad podrían verse como un caso entre muchos. Sería la filosofía con sus temas y problemas permanentes, con sus preguntas e incertidumbres, pero considerados desde nuestra situación. Y nuestra situación es la de un observador situado en el tiempo contemporáneo, pero también en el ámbito de una cultura que no puede ser plenamente occidental, porque es el producto de la dominación cultural de Occidente, ni plenamente moderna, por responder a tradiciones distintas”. Una mentalidad no-occidental es necesaria para esta posible nueva filosofía, de tal manera que Villoro resalta las ideas que todavía hoy en día sostienen los pueblos originarios de América por un lado, y por otro la filosofía latinoamericana independiente. La revisión de estas dos manifestaciones de pensamiento desde la otra cara de la modernidad, llevará a Villoro a plantear “algunas ideas regulativas generales que, sin comprometer a sus autores, podrían señalar un posible camino por venir en la filosofía mexicana [...] Estas ideas regulativas señalan el camino que pueda dar lugar a una filosofía nueva, distinta a la prevaleciente en el Occidente moderno”. Dicha filosofía, por su carácter reaccionario ante la dominación de la perspectiva moderna-occidental, constituiría una filosofía desde la otra cara de la modernidad: “una filosofía de lo otro”.

### **Philosophy from the other face of modernity**

Facing the idea of philosophy as a product of modernity, Luis Villoro propounds a mental experiment to regard philosophy the other way round. 'From a certain point of view, topics and problems of modernity could be seen as one case among many. It would be philosophy with its permanent topics and problems, questions and uncertainties, but considered from our situation. And our situation is that of an observer placed in contemporary time, but also inside a cultural environment that cannot be completely western because it is the product of the cultural domination of the West, nor completely modern because of its different traditions'. A non-western mentality is needed thus for this possible new philosophy, and Villoro highlights the ideas maintained even today by native American people on the one hand, and the independent Latin American philosophy on the other. The consideration of these two thought manifestations from the other face of modernity, will lead Villoro to suggest 'some general regulating ideas that, without compromising its authors, could point out to a possible way to come in the Mexican philosophy [...] These regulating ideas show the path to a new philosophy, different from the prevailing one in the modern West.' Such philosophy, because of its revolutionary character regarding the domination of the modern western view, would constitute a philosophy from the other face of modernity: 'a philosophy of the other'.

EDUARDO PELLEJERO

### **Deleuze y el teatro de la filosofía**

La teatralización de la investigación filosófica encuentra una de sus primeras elaboraciones deleuzianas bajo la tematización de la forma misma del cuestionamiento filosófico, esto es, del modo en que el filósofo hace (y se hace) las preguntas. Desplazamiento de la esencia a la perspectiva, de clara inspiración nietzscheana, que se prolonga como tal a lo largo de toda la obra de Deleuze, desde la distinción genealógica de la idea, el drama y el concepto en *Diferencia y Repetición*, a la caracterización filosófica del plano de inmanencia, el personaje conceptual y el concepto en *¿Qué es la filosofía?*



Verdadero *Theatrum Philosophicum*, en todo caso, como ya anticipaba Foucault en 1970, donde se da una de las principales batallas deleuzianas por la conquista de una salida antihistoricista para la filosofía.

Teatro de operaciones, en fin, sobre el cual, a través de las variaciones, los ensayos y las improvisaciones propias de una obra impar, intentaremos mostrar lo que de único y de decisivo se juega para la idea misma de lo que significa pensar.

### **Deleuze and the theatre of philosophy**

The theatricalization of the philosophical investigation finds one of its earliest Deleuzian developments under the thematization of the very form of the philosophical questioning, that is, about the way the philosopher makes (and asks oneself) the questions. A displacement from the essence to the view, of clearly Nietzschean inspiration, extends along the entire work of Deleuze from the genealogical distinction of the idea, the drama and the concept in *Difference and Repetition*, to the philosophical characterization of the plane of immanence, the conceptual personage and the concept in *What is Philosophy?*

A true *Theatrum Philosophicum*, in any case, as Foucault anticipated in 1970, in which one of the main Deleuzian battles occurs for the conquest of an antihistoricist exit for philosophy.

A theatre of operations, anyway, about which we will try to show through the changes, the essays and the proper improvisations of an incomparable work, what it has uniquely and decisively for the very idea of what thinking means.

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

### **¿Será posible una fenomenología de lo inefable?**

El ensayo expone los primeros pasos de una investigación en marcha acerca de los sentidos vivenciales que pueden caracterizarse como extra-lingüísticos o inefables. Como un primer acercamiento al tema, se presenta una descripción del sentido afectivo o “impresional” que corresponde a lo que Husserl llama “el estado total del alma”, o sea, el estado vivencial integral en un momento

cualquiera de la experiencia individual. También se distingue entre la inefabilidad propia de los sentidos de este tipo de la inefabilidad meramente práctica o “cuantitativa” de otros elementos de la misma vivencia. La fenomenología tendría la tarea de analizar la constitución de estos sentidos propiamente inefables, y como tal se convertiría en una fenomenología integral o concreta (frente a la fenomenología estática, la genética y la generativa) que sería, además, fundamental para una fenomenología del lenguaje.

### **Would a phenomenology of the ineffable be possible?**

This essay expounds the first steps of an investigation in progress about the existential senses that can be characterized as extra-linguistic or ineffable. A description of the emotional or “impressional” sense is presented as a first approach to the topic. This sense corresponds to what Husserl calls “the entire state of the soul”, that is, the integral existential state at any given moment of the individual experience. The proper ineffability of the senses of this kind and the merely practical or “quantitative” ineffability of other elements of the same living experience are also distinguished. Phenomenology would then have the task of analyzing the constitution of these properly ineffable senses, and, in this respect, it could become an integral and concrete phenomenology (along the static, the genetic, and the generative phenomenologies), that would also be fundamental for a phenomenology of language.

OLIVER KOZLAREK

### **John Rawls y las deficiencias de la visión sociológica**

La *Teoría de la justicia* de John Rawls es sin lugar a dudas una de las propuestas actuales más sugerentes para una teoría política normativa. Su éxito se justifica sobre todo a partir de una pretensión esencial: la de pensar una teoría “no-metafísica” que reconoce claramente el papel que las instituciones políticas juegan para la constitución normativa de una sociedad. Sin embargo, el argumento principal que este artículo quiere desdoblarse es que a la teoría de John Rawls le falta todavía más visión sociológica.

### **John Rawls and the deficiencies of the sociological account**

John Rawls' *A Theory of Justice* is without doubt one of today's most interesting proposals for a normative political theory. It is successful mainly because of the essential ambition of thinking on a non-metaphysical theory which clearly recognizes the role of political institutions in the process of normative constitution of society. However, the main argument this article aims to present is that John Rawls' theory still fails to give a strong sociological account.

JAVIER SAN MARTÍN

### **Lo escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega**

En primer lugar, el propósito de esta contribución es mostrar la gran influencia de los escritores españoles de "La Generación del 98" en la obra de José Ortega y Gasset. Para lo cual señalar los conceptos que aparecen en el contexto de la relación de Ortega. En segundo lugar, se refiere a la relación de Ortega con Unamuno. Y en la tercera y la cuarta a la relación de Ortega con Pío Baroja y Azorín, pues la discusión en la discusión de sus obras forja los elementos básicos para entender su filosofía.

### **The writers of the '98 in the conformation of Ortega's thought**

In the first place, the purpose of this contribution is to demonstrate the great influence of the Spanish writers of "The Generation of '98" in the work of Jose Ortega y Gasset and indicate the concepts appeared in the context of Ortega's relation. Secondly, the paper refers to the relation between Ortega and Unamuno; and finally, the relation between Ortega, Pio Baroja and Azorin, in the third and four place since the discussion of their work forges the basic elements to understand his philosophy.

ROSARIO HERRERA GUIDO

### **Ortega y Gasset: la rebelión de las masas como filosofía de la cultura**

En este ensayo se parte de *La rebelión de las masas* de José Ortega Gasset (1930), para mostrar no sólo que es su obra filosófica más lograda, sino que en ella trata de articular todo un sistema de interpretación fenomenológica de la filosofía de la historia, inspirándose en sus formas de gobierno, que permite pensar en una filosofía de la cultura. Para lo cual es de capital importancia su crítica al Estado-masa, que aplasta a las minorías creadoras, con fatales consecuencias. Además de que para sacar al hombre masa de su torpeza es preciso construir una gran nación europea, con los distintos pueblos continentales, para darle vigor a Europa.

### **Ortega y Gasset: the revolt of the masses as a philosophy of culture**

In this essay we start from the work of Jose Ortega y Gasset (1930) *La Rebelión de las Masas* (The revolt of the masses), to demonstrate not only it is his most succesful achievement, but also that he tries to articulate in it an entire system of phenomenological interpretation of the philosophy of history, finding a source of inspiration in its forms of goverment, which permits us to think on a philosophy of culture. To this aim, it is of main importance his critique to the mass state that crushes the creative minorities with fatal consequences. Furthermore, in order to take the masses out from its clumsiness, it is necessary to construct a great European nation, with all the different continental countries to provide vigor to Europe.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

### **Ortega, intérprete de Husserl**

En este breve ensayo pretendemos dar cuenta de cómo la fenomenología husserliana influyó en el pensamiento de José Ortega y Gasset de manera mucho más permanente que la que el propio pensador español consideraba conscientemente. En efecto, sabemos que Ortega declara su comprensión de la fenomenología y su inmediata superación; por parte nuestra, consideramos

que tal superación no es más que nominal y no se da de manera efectiva, sino que los desarrollos más originales del pensamiento orteguiano están impregnados de la fenomenología de Husserl, mucho más que de las posteriores interpretaciones heideggerianas, como creía y declaraba Ortega. Para mostrar esta hipótesis nos valemos, de manera preliminar, de las interpretaciones y estudios que sobre esta cuestión ha emprendido lúcidamente el importante fenomenólogo español Javier San Martín, interpretaciones con las cuales coincidimos en buena medida, aún antes de haberlas conocido de manera directa, lo cual muestra la plausibilidad de nuestra hipótesis, y que se centra en mostrar la fuerza en la recepción orteguiana de la idea misma de fenomenología absorbida directamente de Husserl. Ulteriormente, sumistramos un ejemplo de problemática común que es abordada fenomenológicamente por ambos autores, a saber, el problema acerca de la definición de la idea de Europa, problema añejo y al mismo tiempo vigente en la filosofía de Occidente y del cual no escaparon ninguno de los dos pensadores. A través del análisis, en uno y otro, de la visión filosófica de Europa, nos percatamos de las coincidencias entre Ortega, lector de Husserl, y éste último como maestro indiscutible de un pensador que incidirá profundamente en la filosofía de lengua española.

### **Ortega, an interpreter of Husserl**

In this brief essay, we pretend to give an account of how the Husserlian phenomenology influenced the thought of Jose Ortega y Gasset much more deeply than the Spanish thinker consciously considered. In fact, we know that Ortega declares a comprehension of the phenomenology and its immediate superseding. We consider that such superseding is only nominal and not occurring effectively, because the most original developments of the Ortegian thought are impregnated with the Husserlian phenomenology, much more than with the subsequent Heideggerian interpretations as Ortega believed and declared. We present this hypothesis using initially the interpretations and studies the important Spanish phenomenologist Javier San Martín has brilliantly undertaken on this subject, interpretations which we agree to a large extent, even before directly known. This demonstrates the plausibility of our hypothesis that focuses in showing the force of the Orteguian reception of the very idea of phenomenology directly absorbed from Husserl.

Subsequently, we provide an example of a common problem that is phenomenologically discussed by both authors, namely, the definition of the idea of Europe, an old and current controversy at the same time in Western philosophy that did not escaped their notice. Throughout the analysis of the philosophical view of Europe, in one and the other, we discovered coincidences between Ortega, Husserl's reader, and the latter as the undisputed master of a thinker that will profoundly affect the spanish language philosophy.

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

### **Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo**

A partir de las meditaciones sobre la técnica formuladas por el pensador asturiano mostramos algunos pasajes de su obra que nos permitan aclarar las funciones de la formación crítico-filosófica frente a la educación tecnológica y la racionalidad instrumental que impera en nuestros días. Insistimos en que la crítica vitalista de la tecnificación del mundo esbozada por José Ortega y Gasset se encuentra precedida de una concepción antropológica que ha de inspirar y orientar a la actual reflexión filosófica hispanoamericana que busca reflexionar críticamente las ficciones y espejismos creados al amparo de las políticas impuestas para globalizar la tecnificación de la educación superior, la programación de la acción social y la renuncia a los proyectos vitales.

### **Ortega y Gasset and the technicalization of the world**

From the meditations developed by the Asturian thinker about technique, we present some passages of his work that help us clarify the function of the critical-philosophical formation concerning the technological education and the instrumental rationality governing these days. We insist that the vitalist critique to world technicalization outlined by Jose Ortega y Gasset is preceded by an anthropological conception which inspires and guides the current Spanish American philosophical reflection that tries to critically reflect upon the fictions and illusions created under the protection of the imposed policies to globalize the higher education technicalization, the social action programming and the renunciation to vital projects.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VI, NO. 12, JULIO 2005

---

## COLABORADORES

### LUIS VILLORO TORANZO

Mexicano nacido en Barcelona, España el 3 de Noviembre de 1922. Realizó sus estudios en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudios de Filosofía, para posgraduados, en la Universidad de la Sorbonne, París y en la Ludwiguniversitaet, Munich. Obtuvo su grado de maestro por la UNAM en 1949 y el de doctor en 1963. Investigador Titular de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (1971-1974). Miembro del Colegio Nacional desde 1978. Jefe de la División de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1967-1969). Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, Investigaciones Filosóficas, UNAM (1974-1978). Embajador, Delegado Permanente de México ante la UNESCO en París (1983-1987). Presidente del «Comité para promover el retorno de los bienes culturales a sus países de origen», UNESCO (1985-1989). Miembro de la Comisión Dictaminadora del Sistema Nacional de Investigadores (1990-1993). Consejero del Consejo para el Desarrollo de los pueblos indígenas (2001). Mención Magna Cum Laude en examen de Doctor en Filosofía, UNAM (1949). Ha publicado más de cien artículos y capítulos en libros. Entre sus publicaciones destacan: *Cree, saber y conocer* (1982), *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) y *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998).

### EDUARDO PELLEJERO

Becario de la *Fundación para la Ciencia y la Tecnología del Ministerio de Educación de Portugal* e investigador de la *Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa*, donde ha realizado su tesis de doctorado en torno a la obra de Gilles Deleuze.

Forma parte, asimismo, del consejo de redacción de la revista de filosofía y ciencias del hombre *Conceito*. Actualmente trabaja sobre el concepto de ficción en el ámbito de un proyecto de pos-doctorado. Contacto: acadela@sapo.pt

### ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Licenciado en filosofía (UNAM, 1979). Maestría en filosofía (UNAM, 1990). Doctorado en filosofía (UNAM, 2000). Desde 1980 hasta 1997 enseñó en la UNAM Estética, Ética, Introducción a la filosofía, Metafísica, Filosofía alemana y Filosofía de Husserl. Desde 1997 a la fecha ha impartido diversos cursos sobre Husserl, Fenomenología, e Historia de la Fenomenología en México en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán). Desde 1991 está a cargo del proyecto para hacer un *Diccionario Husserl* bilingüe (alemán/español), el cual reunirá los pasajes de las obras publicadas de Edmund Husserl que ‘definen’ los principales conceptos (términos o frases) husserlianos. Desde 1992 coordina el proyecto para hacer un *Glosario-Guía para traducir a Husserl* multilingüe. Desde 1984 trabaja en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y desde 1985 es Técnico Académico en el mismo. De 1988 a 1990 fue Jefe del Departamento de Publicaciones del Instituto. Desde agosto de 1997 coordina la edición de la colección de *Obras completas* de José Gaos que publica la UNAM (en sustitución de Fernando Salmerón, quien la dirigió hasta su muerte en mayo de 1997). Es miembro fundador, Coordinador en México y Encargado de la Sede Electrónica del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, fundado en 1999. Desde 2003 coordina la Serie Fenomenología en la editorial *jitanjáfora* Morelia Editorial - Red Utopía, A. C. (Morelia, Michoacán). Entre sus publicaciones destacan *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, con AnaRosa Pérez Ransanz, *Fragmentos del poema*, *Actualidad de Husserl* (compilación), e *Historia de la fenomenología en México*. Ha hecho diversas traducciones de las obras de autores como Stroud, Quine y sobre todo Husserl.



**OLIVER KOZLAREK**

Oliver Kozlarek nació en 1965 en Gelsenkirchen, Alemania. Es doctor en ciencias sociales por la Universidad Libre de Berlín (1997) y doctor en humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (2001). Ha sido investigador invitado por la New School for Social Research así como profesor invitado por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Tecnológica de Chemnitz. En México ha trabajado como docente también en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

**JAVIER SAN MARTÍN**

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (mayo de 1972, sobresaliente *cum laude*). Desde 1979, ha sido docente de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED- Madrid), en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, en la Facultad de Filosofía, en el programa de Formación del Profesorado, en el Máster de Bioética y, en octubre de 2002, como Director organizador del Máster sobre “Ortega, pensamiento, política y arte” (con la Fundación José Ortega y Gasset). Actualmente es catedrático de tiempo completo y Director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, en la Facultad de Filosofía de la UNED. Profesor invitado por diversas Universidades españolas y extranjeras. Funda la *Sociedad Española de Fenomenología* en 1988, de la que es Presidente honorífico a partir de 1998. Autor de más de cien artículos y capítulos de libros, así como de los siguientes libros: *La reducción fenomenológica, Introducción a la fenomenología de Husserl*, Universidad Complutense de Madrid, 1973. *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1985 (2ª. 1992). *Guía de antropología*, UNED, Madrid, 1982 (3ª. 1985). *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1987. *El sentido de la filosofía el hombre*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988. *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994. *La fenomenología como teoría*

*de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994. *Filosofía y antropología. Ensayos programáticos*, Editorial Verbo Divino, Estella Navarra, 1995. *Fenomenología y Antropología*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1997 (2ª. edición, LecTour-UNED, Buenos Aires y Madrid, 2005). *Fenomenología y cultura en Ortega*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998. *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999. *Sobre o comenzo da filosofía*, traducción al gallego de Claudia H. Vila, Universidad de Santiago, Dpto. de Filosofía y Antropología social, Santiago, 2003.

#### **ROSARIO HERRERA GUIDO**

Licenciada en Filosofía (UMSNH, México). Maestra en Psicología (UAQ, México). Doctora en Filosofía (UNED, España). Doctora en Psicoanálisis (CIEP, México). Profesora e Investigadora de la Facultad de Filosofía, UMSNH. Autora, compiladora y coautora de varios libros y más de cien ensayos de investigación y divulgación, como: *Freud y la música*, Morelia, UMSNH, 1981. Rosario Herrera (Comp.), *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 1995. “Tiempo y (po)ética en psicoanálisis”, Néstor Braunstein (Comp.), en *El tiempo, el psicoanálisis y los tiempos*, México, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, 1995. “(Po)ética de la escritura”, Heli Morales (Comp.), en *Escritura y Psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1996. “Hacia una hermenéutica poética”, en L. Álvarez, (Comp.), *Hermenéutica analógica, símbolo, y psicoanálisis*, México, Ducere, 2003. “Poética de la interpretación”, en Alberto Constante (Comp.), *Filosofía y Psicoanálisis*, México, UNAM, 2005. Conferencista Magistral y Ponente en Congresos Nacionales e Internacionales. Profesora invitada por Universidades Nacionales y Extranjeras. Ex-directora de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Exdirectora de la Revista Independiente *La Nave de los Locos*. Directora de la Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura *Devenires*, Facultad de Filosofía, UMSNH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

#### **EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO**

Ciudad de México, 1967. Licenciado y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Doctor en

Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, con la tesis «*La antropología fenomenológica de Edith Stein como fundamento para una filosofía de la historia*», Summa cum laude. Profesor-Investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, es autor de varios artículos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales. Recientemente publicó su libro *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Ed. Dríada-U.M.S.N.H., México, 2005. Ha sido ponente y conferencista en foros nacionales e internacionales. Actualmente es Jefe de la División de Estudios de Postgrado de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Ha sido «visiting professor» en la Universidad de Kentucky (2001) y «visitor-fellow researcher» en los archivos Husserl del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2005). Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Filosofía y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del CONACYT.

#### **RAÚL GARCÉS NOBLECÍA**

Licenciado en filosofía por la UMSNH, realizó estudios de Maestría en filosofía en la U.N.A.M. Es Profesor e Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía de la U.M.S.N.H. en donde imparte los cursos de: *Aíón y Cronos*, Ética, Antropología filosófica, Didáctica de la Filosofía, Filosofía de la Técnica; y el seminario de Filosofía Jurídica en el Posgrado de la Facultad de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la U.M.S.N.H. Ha participado en diversos congresos, foros, encuentros, seminarios y revistas nacionales e internacionales relativos a problemas filosóficos contemporáneos. Sus líneas de investigación son la filosofía de la tecnología, el pensamiento de la diferencia y la ética. Actualmente desarrolla el proyecto «*Crítica de la Cibercultura*» (2005-2006), adscrito a la Coordinación de la Investigación Científica de la U.M.S.N.H.

**DORA ELVIRA GARCÍA G.**

Doctora por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue coordinadora de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental en convenio con la UMSNH de 1996 a 2002. Coordinadora de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental de 2002 a enero de 2004. Dentro de sus líneas de investigación se encuentran la filosofía de la cultura, filosofía política y hermenéutica. Autora de varios libros, entre ellos: *Variaciones en torno al liberalismo*, Ed. Galileo/ Universidad Autónoma de Sinaloa, 2000. *Hermenéutica analógica, cultura y política*, Ed. Dúcere, 2001. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de John Rawls*. Ed. Plaza y Valdes, 2002. *Hermenéutica analógica, logros y perspectivas*. Número especial. Analogía Filosófica, México, 2004. *Del poder político al amor al mundo*. Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey. *Hermenéutica analógica y sociedad*. Ed. Torres. México, 2005. Cuenta con diversos artículos en revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Actualmente es Directora del Departamento de Humanidades del Campus Ciudad de México del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México en donde dirige también una cátedra de investigación sobre Derechos humanos y Justicia.

**ERIK ÁVALOS REYES**

Nació en la ciudad de Morelia, en 1980. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, donde también cursó la Maestría en Filosofía del Cultura. La investigación actual de su tesis de maestría apunta hacia la reflexión crítica de la cultura, bajo el título: “Paul Ricoer: de la cultura a la acción”, con la asesoría del Dr. Mario Teodoro Ramírez. En la Univeridad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ha impartido las materias de *Epicureismo y Estoicismo*, *A. Schopenhauer*, *La ética griega*, *Introducción al Pensamiento de Plotino* en la Facultad de Filosofía, así como *Sociedad y Cultura* y *Teoría Social* en la Escuela de Psicología. Ha colaborado como asistente de docencia del Dr. Mario Teodoro Ramírez, en la asignatura de licenciatura *Merleau-Ponty* y en las de maestría

*Filosofía de la Cultura y Estética*. Entre sus publicaciones se encuentran: “Sobre la irracionalidad de las masas”, *Filos* (Morelia), no. 16 (mayo-julio 2001). “La metáfora”, *Sentidos* (Morelia) no. 10 (junio 2002). “Cioran y el problema de la condición humana”, *Filos* (Morelia) no. 18. “Paul Ricoeur, ‘La memoria, la historia y el olvido’”, *Devenires* (Morelia), no. 9 (enero 2004), pp. 205-215. Autor del libro *Cioran: filosofía de la existencia y la vida estética*, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2004. Correo electrónico: erikarcioran@hotmail.com

### **IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ**

Ignacio Quepons Ramírez es licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana (Tesis: Sobre el carácter imaginario del Ego desde la Ontología fenomenológica de Jean Paul Sartre). Actualmente realiza estudios de postgrado en el programa de maestría de filosofía de la cultura de la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

## GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a: *Devenires*, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Ciudad Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Colonia Felicitas del Río, 58030, Morelia, Mich., México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98; ó por correo electrónico en “archivo anexo de Word”:  
filos@jupiter.umich.mx ó rherrera@zeus.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas. Las reseñas de 8-10 cuartillas.

4. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución impresa con el diskette correspondiente: capturado en Word, letra normal, itálicas, cursivas; párrafos sin sangrías; guiones largos incluidos; llamadas en posición de superíndice.

5. Los colaboradores de los artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

6. Todos los autores deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, dispuesto para su publicación en la sección de *Autores*.

7. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

8. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIREs

AÑO I N° 1  
ENERO 2000  
ISSN 1665-3319

*Sobre las tareas filosóficas del presente*  
(entrevista)

LUIS VILLORO

*¿Qué es filosofía de la cultura?*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*La filosofía de la liberación ante la  
postmodernidad*

ENRIQUE DUSSEL

*Autocomprensión y reconocimiento*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*La reflexión hermenéutica en el siglo XIX*

CARLOS B. GUTIÉRREZ

*Poética del pensar y el ser en psicoanálisis*

ROSARIO HERRERA GUIDO

*El concepto de imaginación en Bachelard*

JAIME VIEYRA GARCÍA

*La tradición política maquiaveliana*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO I N° 2  
JULIO 2000  
ISSN 1665-3319

*Historia de la filosofía y filosofía latinoamericana*

JORGE J.C. GRACIA

*Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa*

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

*Aproximación crítica a la idea de cultura animal*

JUAN ÁLVAREZ CIENFUEGOS-FIDALGO

*La historia interminable o reinterpretación del pasado desde el presente*

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

*Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos*

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

*Martin Buber y la propuesta de una autoridad dialógica*

MAURICIO PILATOWSKI

*La naturaleza según Merleau-Ponty*

MAURO CARBONE

*¿Más allá de la arrogancia?*

ALBERTO CORTEZ, MARIO TEODORO RAMÍREZ

Y CARLOS PEREDA



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



REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIREs

AÑO II N° 3  
ENERO 2001  
ISSN 1665-3319

*Lo público y lo privado en Hannah Arendt*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth*

OLIVER KOZLARECK

*Poética de la deconstrucción*

ROSARIO HERRERA

*La construcción comunitaria de la identidad*

DORA ELVIRA GARCÍA

*Devenires delencianos*

FERNANDA NAVARRO

*El encaje mítico de las culturas clásicas*

LETICIA FLORES FARFÁN

*La primera filosofía política clásica*

ALBERTO VARGAS PÉREZ

*Tekne y phronesis*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Sobre clasicismo y modernidad*

ANTONIO DUPLÁ



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO II N° 4  
JULIO 2001  
ISSN 1665-3319

*Filosofar en el límite (entrevista)*

EUGENIO TRÍAS

*Metafísica, posmetafísica y cultura*

MARCO ARTURO TOSCANO

*Freud: razón y religión*

ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

*Las trampas conceptuales de la discriminación*

MARÍA ROSA PALAZÓN

*El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla*

JAIME VIEYRA

*El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación*

GILDARDO DURÁN

*La ética de la liberación como parte de la ética del discurso*

KARL-OTTO APEL

*La "vida humana" como "criterio de verdad"*

ENRIQUE DUSSEL



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO III N° 5  
ENERO 2002  
ISSN 1665-3319

DOSSIER:

EUROCENTRISMO, GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

*Europa ante la extrañeza*

BERNHARD WALDENFELS

*La teoría crítica y el desafío de la globalización*

OLIVER KOZLAREK

*Varios universalismos*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Género y multiculturalidad*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje*

ESTEBAN KROITZ

*La frontera habitable. Más allá del universalismo y del particularismo*

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

*Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*

KLAUS HELD

*La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana*

LUIS VILLORO

ARTÍCULOS:

*El espacio simbólico de la democracia*

FABIO CIARAMELLI

*Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis*

ROSARIO HERRERA GUIDO

*Tradicición, ciencia y racionalidad*

RAÚL ALCALÁ

*Ética y filosofía natural en Robert Boyle*

SALVADOR JARA



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO III N° 6  
JULIO 2002  
ISSN 1665-3319

*Recuerdos de Husserl*

JAN PATOCKA

*Un modelo normativo de las relaciones interculturales*

LEÓN OLIVÉ

*Metafísica, acontecimiento y cultura*

MARCO ARTURO TOSCANO

*El legado cultural de León Portilla*

JAIME VIEYRA

*Dialéctica filosófica de Luis Villoro*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Hacia una hermenéutica poética*

ROSARIO HERRERA GUIDO

DOSSIER: Filósofas

*Las mujeres y la filosofía*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl*

*y Edith Stein frente a frente*

ÁNGELA ALES BELLO

*Generación, persona y libertad. El vitalismo*

*de María Zambrano*

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

*María Zambrano: del descenso a los infiernos*

*a la razón poética*

GRETA RIVARA KAMAJI

*El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento*

*a la concepción arendtiana de espacio público*

MARÍA TERESA MUÑOZ



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIREs

AÑO IV N° 7  
ENERO 2003  
ISSN 1665-3319

*Poética de la cultura*

ROSARIO HERRERA GUIDO

*Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológico-filosófica*

NICOLA REALI

*Sueño de la unidad y normatividad crítica*

OLIVER KOZLAREK

*De los usos teóricos de Michel Foucault*

RAFAEL FARFÁN

*Alcances y limitaciones de la inspiración o de la escritura y dibujos automáticos. André Breton en la mira*

MARÍA ROSA PALAZÓN

DOSSIER:

Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y  
Filosofía Intercultural

*La cultura del Barroco: figuras e ironías de la identidad*

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

*El barroco en el neobarroco actual*

MAURICIO BEUCHOT

*La constitución de un ethos barroco en la educación. Un acercamiento desde la hermenéutica analógica barroca*

MARÍA VERÓNICA NAVA AVILÉS

*Ciudadanías complejas y diversidad cultural*

FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIREs

AÑO IV N° 8  
JULIO 2003  
ISSN 1665-3319

*¿Actualización o redefinición de la teoría crítica?*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Hermenéutica y pluralismo subjetivo.*

*El fundamento de la libertad en el pensamiento de Spinoza*

VÍCTOR MANUEL PINEDA

*México, lo universal y la globalización*

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

*Sobre el buen morir*

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

*El programa freudomarxista*

ROSARIO HERRERA GUIDO

DOSSIER: Congreso Internacional de

Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural

*Postfeminismo y neohumanismo*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

*Universalismo cultural y globalización técnica*

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

*Para una de(s)construcción del concepto de Cultura*

MARCO MILLÁN

*La heterogeneidad del instante. La crítica cultural  
de Georges Bataille*

BRAULIO GONZÁLEZ VIDAÑA

*De la sociedad del espectáculo al espectáculo de la desaparición:  
cultura y banalidad en la teoría de la simulación de Jean  
Baudrillard*

FABIÁN GIMÉNEZ



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO V N° 9  
ENERO 2004  
ISSN 1665-3319

*Alteridad: condición de comunidad*

MARIFLOR AGUILAR RIVERO

*Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre el carácter constitutivo del lenguaje*

MARÍA TERESA MUÑOZ

*Multiculturalidad y Feminismo en la Grecia Antigua*

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

*Comunidad Nacional. Un ordenamiento familiarizante*

MARÍA ROSA PALAZÓN

*La justificación de la guerra contra los indios en Juan Ginés de Sepúlveda*

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

*La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze*

CARLOS A. BUSTAMANTE

*El Dios de los psicoanalistas*

NÉSTOR BRAUNSTEIN

*Sociedad Postmoderna*

IGNASI BRUNET ICART Y EVARISTO GALEANA FIGUEROA



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

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO V N° 10  
JULIO 2004  
ISSN 1665-3319

*Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética*  
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

*Perspectivas de la categoría de alteridad: antropología, utopía*  
ESTEBAN KROTZ

*Teorías del simbolismo. Un análisis crítico*  
JUAN CARLOS RODRÍGUEZ DELGADO

*El concepto medieval de contingencia*  
JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS

*De la mirada médica a la escucha psicoanalítica*  
ROSARIO HERRERA GUIDO

*Fe filosófica y fe revelada en Karl Jaspers*  
LEONARDO MESSINESE

*Leopoldo Zea, filósofo humanista latinoamericano*  
GLAFIRA ESPINO GARCILAZO



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



REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIREN

AÑO VI N° 11  
ENERO 2005  
ISSN 1665-3319

*Marcel Duchamp: Étant donnés*

JAVIER SAN MARTÍN

*La locura poética de Don Quijote*

ROSARIO HERRERA GUIDO

*El juicio estético como modelo de la frónesis*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Hermenéutica, política y cultura de masas*

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

*Revaloración de la escritura desde Jacques Derrida*

GABRIELA SOTO JIMÉNEZ

**DOSSIER: MITOS, IMAGINACIÓN Y MEMORIAS**

*Experiencias de la memoria: el viaje*

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

*Mito y ley en Grecia Antigua*

LETICIA FLORES FARFÁN

*Travestías: Julio Cortázar y el imaginario femenino*

ELSA RODRÍGUEZ BRONDO

*El mito del Estado y el cuerpo del Rey*

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS

*Experiencias de viaje*

ERIKA LINDIG CISNEROS



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

Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo  
Facultad de Filosofía  
"Samuel Ramos"

Programa de Educación Continua

*Diplomados 2005*

***Estética y Teoría del Arte (VII promoción)***

RESPONSABLE: DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Dirigido a: Público en general

Fechas: del 11 de marzo al 8 de julio

Horario: Viernes de 11:00 a 14:00 hrs.

***Filosofía de la Historia***

RESPONSABLE: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Dirigido a: Estudiantes y licenciados en historia,  
filosofía y ciencias sociales

Fechas: del 7 de abril al 30 de junio

Horario: Jueves 10:00 a 14:00 hrs.

***Cultura Bioética y Nuevas Tecnologías***

RESPONSABLE: DR. JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Dirigido a: Universitarios en general

Fechas: del 3 de marzo al 14 de julio

Horario: Jueves de 17:00 a 21:00 hrs.

### ***Lógica Simbólica***

***(Teorema de completud para la lógica de predicados de primer orden)***

RESPONSABLE: PROF. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Dirigido a: Profesores de bachillerato  
y universitarios en general

Fechas: del 6 de abril al 29 de junio

Horario: Miércoles de 11:00 a 15:00 hrs.

### ***Psicoanálisis, Sexualidad y Clínica (VI Promoción)***

RESPONSABLE: DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

Dirigido a: Universitarios en general

Fechas: del 8 de septiembre de 2005 al 19 de enero de 2006

Horario: Jueves de 17:00 a 21:00 hrs.

### ***Filosofía de la Educación (V Promoción)***

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Dirigido a: Público en general

Fechas: del 16 de septiembre al 25 de noviembre

Horario: Viernes de 11:00 a 14:00 hrs.

Diplomado de la Escuela de Psicología  
y la Facultad de Filosofía

### ***Psicología crítica y de la modernidad***

RESPONSABLE: DR. LOUIS A. SASS (RUTGERS UNIVERSITY)

Y DR. OLIVER KOZLAREK

Dirigido a: Estudiantes, egresados y profesores  
de psicología, filosofía y ciencias sociales

Fechas: del 1 de marzo al 12 de julio

Horario: Martes de 17:00 a 19:00 hrs.

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México

Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx)



*Maestría*  
en  
*Filosofía de la Cultura*

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su *curriculum vitae* y acreditación de curso propedéutico.

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

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2005.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México  
Tel. (443) 327 17 99; tel. y fax (443) 327 17 98  
<http://ramos.filos.umich.mx> email: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx)

**libro**

*De la persona a la historia*

Eduardo González Di Pierro

**libro**

*Crítica, acción y modernidad*

Oliver Kozlarek

**libro**

*Filosofía Culturalista*

Mario Teodoro Ramírez

**Revista**  
*Sentidos*